



**CLARA ALICIA JALIF DE BERTRANOU**

Es doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo. Investigadora independiente del CONICET en Historia de la filosofía argentina y latinoamericana. Ejerce la titularidad de las cátedras de Historia de la filosofía argentina e Historia de la filosofía latinoamericana en la Facultad de Filosofía y Letras de la mencionada universidad, donde es asimismo directora del Instituto de filosofía argentina y americana. Realizó estudios de postgrado en su universidad de origen y en la Universidad de California, EEUU. Ha sido becaria de diversas instituciones, entre ellas de la Organización de Estados Americanos-OEA. Es editora de *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*. Autora y compiladora de libros, entre los que cabe mencionar: *Pensamiento Latinoamericano* (Mendoza, EDIUNC, 1991); *Anverso y reverso de América Latina* (Mendoza, EDIUNC, 1995); *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo* (Mendoza, EDIUNC, 2001) y *Francisco Bilbao y la experiencia libertaria de América* (Mendoza, EDIUNC, 2003). También es autora de numerosos trabajos y ha participado en calidad de expositora y panelista en diversos congresos. Actualmente es *Contributing Editor* del *Handbook of Latin American Studies*, confeccionado por la Library of Congress, EEUU. Es directora de proyectos de investigación en su especialidad.

## LECCIONES DE FILOSOFÍA

LUIS JOSÉ DE LA PEÑA 1827

PRIMERA EDICIÓN Y PRÓLOGO POR CLARA ALICIA JALIF DE BERTRANOU

Con la creación de la Universidad de Buenos Aires en 1821 Luis José de la Peña (1796-1871) fue allí el segundo profesor de filosofía en la cátedra llamada Ideología en la que también se desempeñaron Juan Manuel Fernández de Agüero y Diego Alcorta.

El texto aquí publicado corresponde en su cuerpo central a las "Lecciones" que dictara en 1827. Consta de una Introducción y setecientos noventa y seis párrafos (sobre Metafísica, Moral, Lógica, y Retórica), más un Extracto Analítico. En décadas posteriores les antepuso cuatro conferencias sobre Gramática y la dedicatoria, también incluidas en esta edición. El manuscrito completo fue donado por el autor a la Universidad de Montevideo en 1850 y se halla depositado en el Archivo General del Uruguay.

De la Peña juzgaba su actividad pedagógica como una misión de servicio a la Patria y al tema se refiere expresamente. Es que estos servidores de la enseñanza pública en los albores de la Independencia percibían la dimensión política y social de la educación para un pueblo que necesitaba cultivarse. La novel nación lo requería. No se sentían filósofos. Más modesto y también más generoso era su campo de acción: conducir a los jóvenes hacia un camino de luz que les proveyera las armas para pensar libremente. Partían de un interrogante básico: cuáles son las operaciones que elevan a un ser a la dignidad de ser racional.

Clara Alicia Jalif de Bertranou es doctora en Filosofía. Profesora e investigadora de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina) y del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas-CONICET.



INSTITUTO DE FILOSOFÍA ARGENTINA Y AMERICANA

LECCIONES DE FILOSOFÍA

LUIS JOSÉ DE LA PEÑA 1827



PRIMERA EDICIÓN Y PRÓLOGO POR CLARA ALICIA JALIF DE BERTRANOU

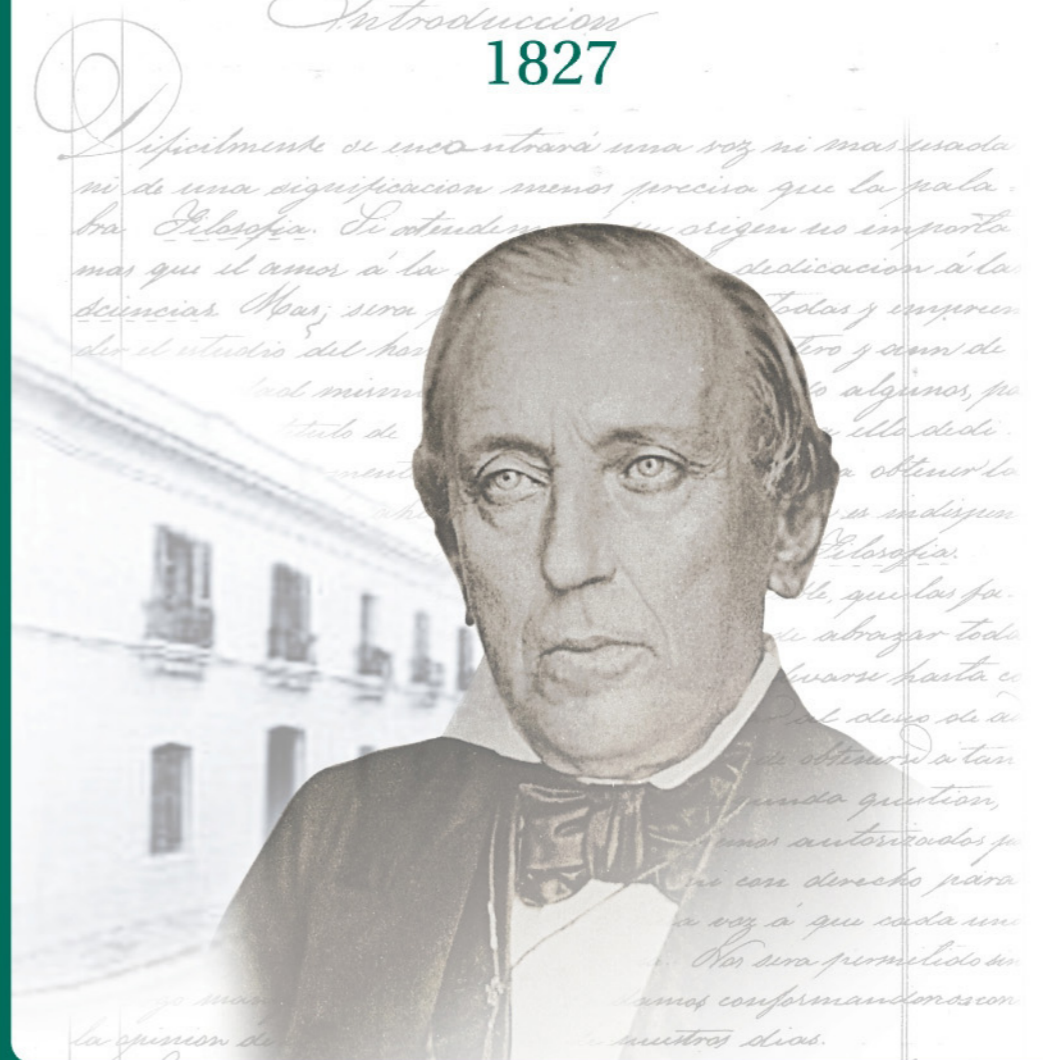


INSTITUTO DE FILOSOFÍA ARGENTINA Y AMERICANA

## LECCIONES DE FILOSOFÍA

LUIS JOSÉ DE LA PEÑA

1827



PRIMERA EDICIÓN Y PRÓLOGO POR CLARA ALICIA JALIF DE BERTRANOU

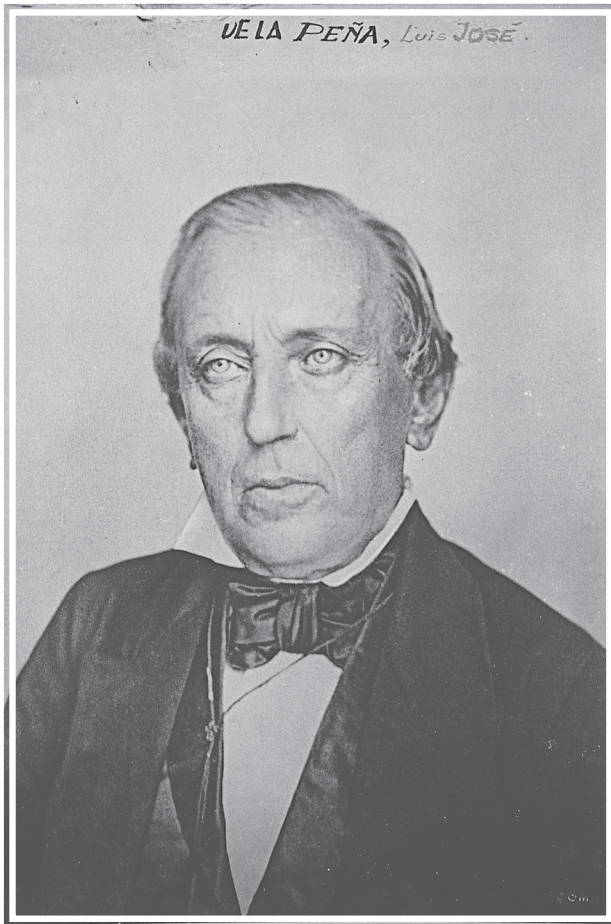
LUIS JOSÉ DE LA PEÑA

Nacido en Buenos Aires en 1796, Luis José de la Peña falleció en la misma ciudad en 1871, después de una agitada vida pública que alternó entre las tareas académicas y las gubernamentales, pues fue ministro de relaciones exteriores del presidente Justo José de Urquiza, llevando a cabo importantes misiones de paz. Realizó sus estudios en el Real Colegio de San Carlos, donde cursó filosofía y teología, luego completados en la Universidad de Córdoba al obtener el título de doctor, en 1818. Ordenado sacerdote, no tardó en abandonar los hábitos. Un año más tarde participó del concurso para optar a la cátedra de filosofía en el Colegio de la Unión del Sud, el cual obtuvo Juan Crisóstomo Lafinur. Siete años más tarde, en 1826, al dividir Bernardino Rivadavia el curso en dos en el Colegio de Ciencias Morales, fue nombrado para desempeñarse en el primero hasta 1830, siendo asimismo vicerrector. Tarea docente que cumplió al mismo tiempo que Juan Manuel Fernández de Agüero al frente del segundo curso durante 1827, y con Diego Alcorta después. Si Fernández de Agüero fue el inaugural profesor de filosofía en la Universidad, De la Peña fue el segundo, como puede apreciarse, guiado por los mismos afanes de iniciar a los alumnos en el camino del conocimiento asistido por las luces de la razón.





LECCIONES DE FILOSOFÍA  
LUIS JOSÉ DE LA PEÑA  
1827



Luis J. de la Peña

Luis José de la Peña  
Archivo general de la Nación, Departamento documentos fotográficos, Argentina.

LECCIONES DE FILOSOFÍA  
LUIS JOSÉ DE LA PEÑA  
1827

*“Lecciones de filosofía  
redactadas para el uso  
de los alumnos de la  
Universidad de Buenos Aires  
por L. J. P. 1827”*

PRIMERA EDICIÓN  
Y PRÓLOGO POR  
CLARA ALICIA JALIF DE BERTRANOU

INSTITUTO DE FILOSOFÍA  
ARGENTINA Y AMERICANA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO  
2005

PEÑA, LUIS JOSÉ DE LA

LECCIONES DE FILOSOFÍA : LUIS JOSÉ DE LA PEÑA 1827 / CON PRÓLOGO DE:  
CLARA ALICIA JALIF DE BERTRANOU - 1ª ED. - GUAYMALLÉN : QELLQASQA, 2006.  
320 P. ; 16X23 CM.

ISBN 987-9441-20-6

I. FILOSOFÍA ARGENTINA . I. CLARA ALICIA JALIF DE BERTRANOU, PROLOG. II. TÍTULO  
CDD 199.82

FECHA DE CATALOGACIÓN: 06/01/2006

LECCIONES DE FILOSOFÍA  
LUIS JOSÉ DE LA PEÑA  
1827

TÍTULO ORIGINAL DEL MANUSCRITO:

“LECCIONES DE FILOSOFÍA REDACTADAS PARA EL USO  
DE LOS ALUMNOS DE LA  
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
POR L. J. P. 1827”

**DERECHOS DE LA PROPIEDAD INTELECTUAL**  
**INSTITUTO DE FILOSOFÍA ARGENTINA Y AMERICANA**

Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad Nacional de Cuyo  
Mendoza 2005

ISBN 987-9441-18-4

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

1ª edición 400 ejemplares

DISEÑO DE LA EDICIÓN

María Eugenia Sicilia & Gerardo Tovar  
Editorial Qellqasqa

IMPRESIÓN

Editorial Qellqasqa & Arte Impreso  
LIBRO DE EDICIÓN ARGENTINA

## AGRADECIMIENTOS

Hace ya décadas el Dr. Arturo Ardao, en distintos escritos, se refirió a la labor de Luis José de la Peña, especialmente por el papel que le cupo en la Universidad de Montevideo al momento de su fundación. Fue inquietud de Ardao la transcripción de las “Lecciones” que hoy damos a conocer y para ello, hace muchos años, le hizo entrega de un microfilm que las contenían a Juan Carlos Torchia Estrada. De este colega recibí el microfilm y la inquietud para que se concretase la publicación.

La primera transcripción la hice a partir de ese material, pero luego, en tres viajes de consulta al Archivo General de la Nación, en Montevideo, donde se halla depositado el manuscrito, pude comparar y corregir, con la ayuda de Rosa Licata, entrañable amiga y compañera de la Universidad Nacional de Cuyo, la versión lograda. Fueron días de lectura paciente, al término de los cuales el director del Archivo me facilitó una fotocopia del original que ha servido para resolver múltiples dudas que se han presentado en revisiones sucesivas. A él y su personal entrego mi agradecimiento, lo mismo que a Rosa.

La especialista en estudios greco-latinos, Liliana Sardi de Estrella, ha colaborado con la correcta transcripción de citas en latín y sus correspondientes traducciones. Le debo mi reconocimiento por su diligente ayuda.

Finalmente, pero no menos importante, quiero agradecer a Torchia Estrada la revisión completa del texto, sus múltiples observaciones y sugerencias en una labor que asumió como propia. Ni él, ni el resto de las mencionadas personas, son responsables de las equivocaciones en las que pueda haber incurrido. A todos les cabe mi reiterada gratitud.

LA EDITORA





## ÍNDICE

<b>PRÓLOGO DE LA EDITORA</b>	15
Noticia del texto	49
<b>EL MANUSCRITO</b>	53
<b>DEDICATORIA</b>	55
<b>CONFERENCIA SOBRE LA GRAMÁTICA GENERAL</b>	57
<b>CONFERENCIA PRIMERA</b>	
Descomposición del discurso, o razonamiento.	57
<b>CONFERENCIA SEGUNDA</b>	
Elementos de la proposición en las lenguas habladas y especialmente en la lengua española.	59
<b>CONFERENCIA TERCERA</b>	
Construcción de las proposiciones. Sintaxis.	63
<b>CONFERENCIA CUARTA</b>	
De los signos durables de nuestras ideas.	67
<b>LECCIONES DE FILOSOFÍA REDACTADAS PARA EL USO DE LOS ALUMNOS DE LA UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES POR L. J. P. 1827</b>	71
<b>LECCIONES DE FILOSOFÍA</b>	73
<b>Introducción</b>	73
<b>PARTE PRIMERA</b>	
<b>DE LAS FACULTADES DEL ALMA CONSIDERADA EN SU NATURALEZA</b>	77
<b>LECCIÓN PRIMERA</b>	
Necesidad de examinar estas facultades en sí mismas.	77
<b>LECCIÓN SEGUNDA</b>	
Sistema de Condillac sobre las facultades del alma.	81
<b>LECCIÓN TERCERA</b>	
Sistema de Laromiguière. Se resuelve según él la cuestión sobre las facultades del alma.	82
<b>LECCIÓN CUARTA</b>	
Continuación de la precedente	90

<b>LECCIÓN QUINTA</b>	
Observaciones sobre el sistema de Condillac	94
<b>LECCIÓN SEXTA</b>	
Opiniones de los Filósofos sobre las facultades del alma	97
<b>PARTE SEGUNDA</b>	
<b>DE LAS FACULTADES DEL ALMA</b>	
<b>CONSIDERADAS EN SUS EFECTOS, O DE LAS IDEAS</b>	105
<b>LECCIÓN SÉPTIMA</b>	
De la naturaleza de las ideas	105
<b>LECCIÓN OCTAVA</b>	
Del origen y causa de nuestras ideas	109
<b>LECCIÓN NOVENA</b>	
Se confirma la doctrina de la anterior, demostrando la imposibilidad de referir todas las ideas a un solo origen	117
<b>LECCIÓN DÉCIMA</b>	
De las ideas consideradas con relación a las imágenes, los juicios y los recuerdos	120
<b>LECCIÓN UNDÉCIMA</b>	
Impugnación de la doctrina de Descartes y de Locke sobre el origen de nuestras ideas	129
<b>LECCIÓN DUODÉCIMA</b>	
Reflexiones sobre las causas de las ideas	132
<b>LECCIÓN 13<sup>a</sup></b>	
Distribución de las ideas sensibles, intelectuales, y morales, en varias clases	135
<b>LECCIÓN 14<sup>a</sup></b>	
Cómo nacen del sentimiento las ideas de los cuerpos, del alma, de Dios, y algunas otras particulares	147
<b>LECCIÓN 15<sup>a</sup></b>	
De las ideas que son la base de nuestras acciones morales	159
<b>PARTE TERCERA</b>	
<b>DE LAS FACULTADES DEL ALMA</b>	
<b>CONSIDERADAS EN SUS MEDIOS, O DE LA LÓGICA</b>	165
<b>LECCIÓN 16</b>	
Objeto de la Lógica	165
<b>LECCIÓN 17</b>	
De los signos naturales de nuestras ideas	169

<b>LECCIÓN 18</b>	
De los orígenes convencionales de nuestras ideas	171
<b>LECCIÓN 19</b>	
De la deducción de nuestras ideas	180
<b>LECCIÓN 20</b>	
De los diversos grados de certidumbre y del método	183
<b>PARTE CUARTA</b>	
<b>DE LA RETÓRICA</b>	189
<b>LECCIÓN 21</b>	
Objeto de la Retórica; importancia de este estudio	189
<b>LECCIÓN 22</b>	
Del estilo, su claridad y precisión	191
<b>LECCIÓN 23</b>	
De la estructura de las sentencias	195
<b>LECCIÓN 24</b>	
Del origen y naturaleza del lenguaje figurado	203
<b>LECCIÓN 25</b>	
De la metáfora	215
<b>LECCIÓN 26</b>	
De la hipérbole, personificación y apóstrofe	221
<b>LECCIÓN 27</b>	
De la comparación, antítesis, interrogación y varias otras figuras	226
<b>LECCIÓN 28</b>	
De los caracteres generales del estilo difuso, conciso, débil, nervioso, árido, llano, limpio, elegante, y florido	236
<b>LECCIÓN 29</b>	
Del estilo sencillo, afectado, vehemente: reglas para adquirir un estilo propio	238
<b>LECCIÓN 30</b>	
De los diferentes grados de elocución pública; y en particular de la elocución de las populares	245
<b>LECCIÓN 31</b>	
De la elocuencia del foro	253
<b>LECCIÓN 32</b>	
De la conducta de un discurso en todas sus partes	255
<b>LECCIÓN 33</b>	
De la recitación	267

<b>EXTRACTO ANALÍTICO DEL CURSO DE FILOSOFÍA</b>	<b>279</b>
<b>Introducción</b>	<b>279</b>
<b>PRIMERA PARTE</b>	
<b>DE LAS FACULTADES DEL ALMA CONSIDERADA EN SU NATURALEZA</b>	<b>281</b>
<b>LECCIÓN 1</b>	
Necesidad de examinar nuestras facultades en sí mismas	281
<b>LECCIÓN 2</b>	
Sistema de Condillac sobre las facultades del alma	281
<b>LECCIÓN 3</b>	
Sistema de Laromiguière	
Se resuelve según él la cuestión sobre las facultades del alma	282
<b>LECCIÓN 4</b>	
Continuación de la precedente	285
<b>LECCIÓN 5</b>	
Observaciones sobre el sistema de Condillac	286
<b>LECCIÓN 6</b>	
Opiniones de los Filósofos sobre las facultades del alma	287
<b>PARTE SEGUNDA</b>	
<b>DE LAS FACULTADES DEL ALMA CONSIDERADAS</b>	
<b>EN SUS EFECTOS O DE LAS IDEAS</b>	<b>291</b>
<b>LECCIÓN 7</b>	
De la naturaleza de las ideas	291
<b>LECCIÓN 8</b>	
Origen y causa de nuestras ideas	292
<b>LECCIÓN 9</b>	
Se confirma la doctrina de la anterior; demostrando la imposibilidad de referir todas las ideas a un solo origen	295
<b>LECCIÓN 10</b>	
De las ideas consideradas en relación a las imágenes, los juicios, y los recuerdos	296
<b>LECCIÓN 11</b>	
Impugnación de la doctrina de Descartes y de Locke sobre el origen de nuestras ideas	298
<b>LECCIÓN 12</b>	
Reflexiones sobre las causas de las ideas	299
<b>LECCIÓN 13</b>	
Distribución de las ideas sensibles, intelectuales, y morales en varias clases	300

<b>LECCIÓN 14</b>	
Cómo nacen del sentimiento las ideas de los cuerpos, del alma, de Dios, y algunas otras ideas particulares	303
<b>LECCIÓN 15</b>	
De las ideas que son la base de nuestras acciones morales	306
<b>PARTE TERCERA</b>	
<b>DE LAS FACULTADES DEL ALMA CONSIDERADAS EN SUS MEDIOS, O DE LA LÓGICA</b>	309
<b>LECCIÓN 16</b>	
Objeto de la Lógica	309
[FIN DEL MANUSCRITO]	309





PRÓLOGO  
POR  
CLARA ALICIA JALIF DE BERTRANOU



*El pasado, que es toda la Experiencia,  
contiene útiles enseñanzas; educa a  
pensar más conscientemente  
los Ideales que se anticipan al porvenir.*

*José Ingenieros*<sup>1</sup>

La historia de las ideas filosóficas se halla inserta en la historia general del momento en el que aletea su vida. Ese marco más amplio nos ayuda a comprender un momento determinado en su significación dentro del proceso de la cultura. Es lo que acontece con el llamado período de la Ideología en el Río de la Plata, cuyo florecimiento no puede desprenderse de los acontecimientos independentistas, la consiguiente ruptura con el largo período colonial, y la exclusiva enseñanza de la escolástica. Atinadamente pudo decir el maestro uruguayo Arturo Ardao que la Ideología fue así nuestra primera filosofía, con todas las limitaciones que pudiera tener su adopción, sometida en muchos casos a la letra de los representantes franceses de la misma. Leemos en Ardao:

*“Desplazada la enseñanza tradicional, la Ideología llegó a dominar de un modo absoluto, durante un cuarto de siglo, en la cátedra universitaria de Buenos Aires. Generaciones enteras se modelaron en sus principios. Bien ha podido decirse que fue ella la primera filosofía argentina.”*<sup>2</sup>

Dos razones nos parecen ser importantes en la tarea de rescatar el texto inédito de Luis José de la Peña (1796-1871), titulado “Lecciones de filosofía redactadas para el uso de los alumnos de la Universidad de Buenos Aires por LJP, 1827”: 1) Pertenece, como bien se ve, al período mencionado como ruptura con una tradición asentada en tres siglos, que da inicio a los intentos de pensar bajo un módulo de ideas

---

1 José Ingenieros, *La evolución de las ideas argentinas*. Buenos Aires, Talleres Gráficos Argentinos de L. J. Rosso y Cía., 1918, Libro I, La Revolución, p. 7.

2 Arturo Ardao, *Filosofía pre-universitaria en el Uruguay. De la escolástica al socialismo utópico. 1787-1842*. 2ª Edición. Montevideo, Fundación de Cultura Universitaria /Biblioteca de Marcha, 1994, p. 49.

acordes con los tiempos nuevos que se vivían. 2) Es parte del acervo filosófico de la Argentina que viene a completar la clásica trilogía de los ideólogos Juan Crisóstomo Lafinur, Juan Manuel Fernández de Agüero y Diego Alcorta. Creemos justificada la tarea por motivos que el mismo Ardao expuso cuando en 1946 expresaba:

*“...la historia de la filosofía en América cobra para nosotros, los americanos, un interés fundamental. Si no lo tiene como revelación de doctrinas o sistemas originales, y menos como fuente de eventuales conquistas de validez intemporal, lo adquiere, en cambio, como expresión de nuestro espíritu en su historicidad personalísima: en las ideas y en las circunstancias que han protagonizado su desenvolvimiento. Ni importa que como fórmulas conceptuales esas ideas resulten ser copia, no todas las veces fiel, de ideas ajenas. Quedarán siempre nuestras las circunstancias en que su adopción fue hecha en cada caso; por tales circunstancias es, precisamente, que dichas ideas descienden de su abstracción para penetrarse de vida y de sentido en la experiencia histórica”.*

Y reafirmando la idea, continúa:

*“La recapitulación, así de nuestro pasado espiritual, se convierte en un elemento decisivo de nuestro destino como cultura. La historia bien entendida de la filosofía es siempre una vuelta a la tradición filosófica para hacerla participar en la meditación del presente. Para América no pierde de ningún modo esa significación la historia de la filosofía universal. Pero se le suma la de la suya propia, que la tiene igualmente, aunque de manera especialísima”.*<sup>3</sup>

### **La Ideología en Francia Condillac, Destutt de Tracy y Laromiguière**

La Ideología hunde sus raíces mediatas en el pensamiento inglés, concretamente en John Locke y su interés por el origen de las ideas. Mas el linaje inmediato debe situarse al calor del movimiento filosó-

---

3 Arturo Ardao, “El historicismo y la filosofía americana”, en *Cuadernos Americanos*, año V, v. XXVIII, n° 4, julio-agosto, 1946, p. 109-118. La cita en p. 117.



fico a que dio lugar Etienne Bonnot de Condillac (1715-1780), tributario de la Enciclopedia dentro mismo de la filosofía iluminista y exponente sistemático de los principios de Locke en Francia, que Voltaire había puesto de moda. Con todo, habría que decir con François Picavet<sup>4</sup>, que en el trasfondo lejano está la insoslayable figura de Descartes y el cartesianismo que contribuyó a crear la figura de Locke para preparar el progreso de las ciencias, hecho que nutrió a su vez el pensamiento filosófico en el siglo XVIII. Dice Picavet:

*“En matière philosophique et scientifique, Descartes inaugure, par la première règle de la méthode, la liberté d'examen que le XVIIIe siècle portera dans le domaine de la religion et de la politique. Il accorde une importance considérable à la méthode et fait du Cogito, ergo sum, le fondement de la science ; il distingue profondément le monde intellectuel du monde physique, et explique par le mécanisme les phénomènes matériels et vitaux. Il cherche enfin dans la médecine le moyen de rendre les hommes plus sages et plus habiles, parce que l'esprit dépend du tempérament et de la disposition des organes du corps”*.<sup>5</sup>

*En materia filosófica y científica, Descartes inaugura, con la primera regla del método, la libertad de examen que el siglo XVIII llevará a los dominios de la religión y de la política. Concede una importancia considerable al método y hace del Cogito, ergo sum, el fundamento de la ciencia; distingue profundamente el mundo intelectual del mundo físico, y explica por el mecanismo los fenómenos materiales y vitales. Busca, en fin, en la medicina el medio para hacer a los hombres más sabios y más hábiles, porque el espíritu depende del temperamento y de la disposición de los órganos de los cuerpos.*

El siglo XVIII heredero del cartesianismo, en apenas quince años, entre 1740 y 1755, desarrolla las ideas fundamentales que le darán su

---

4 François Picavet, *Les Idéologues. Essai sur l'histoire des idées et des théories scientifiques, philosophiques, religieuses, etc. en France depuis 1789*. Paris, Ancienne Librairie Germer Baillière et C., Félix Alcan Éditeur, 1894, Introduction, p. 9. Las traducciones de las citas de los textos en francés nos pertenecen. Agradecemos a María Inés Decarré su revisión.

5 *Ibid.*, p. 9.

impronta, período en el que publican sus principales obras el elenco de filósofos de la Ilustración: Montesquieu, Hume, Condillac, D'Alambert, Diderot, Rousseau, Adam Smith y Buffon, por citar los más notables.<sup>6</sup>

Contra los prejuicios que acechan la mente de los hombres, se desea para ellos un estado de "luces" que contribuya a su avance y felicidad. La educación, mediante el uso de la razón, será el medio para lograr ese fin, dado que si la mente es bien dirigida puede penetrar todos los temas concernientes a los "misterios" del alma y de la naturaleza. Miembros de la burguesía, los filósofos se alejarán de toda metafísica y especulación pura, descartarán la existencia de ideas innatas, para acercarse a resultados prácticos y tangibles. En su clásica *Historia de la filosofía*, dice Émile Brehier:

*"Los rasgos en que se reconocían los lectores innumerables de estas obras y que determinaron su éxito, eran: su pasión por ser útiles a los hombres, el cuidado de su propia reputación, el trabajo constante y metódico que se imponen (ejemplo Diderot y Voltaire) para propagar sus ideas, su verdadera fobia para todo sistema y todo lenguaje demasiado técnicos, y su deseo de trasladar a la filosofía el espíritu de las ciencias y de las técnicas".*<sup>7</sup>

Es preciso vincular el pensamiento y la acción de los ideólogos con la irrupción de la Revolución Francesa en 1789 y la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. Ligados por lazos de amistad, pero también de voluntad hacedora, su labor constituye una compleja trama de actividades políticas, educativas y científicas de las que emergen nuevos saberes o la fijación de parámetros científicos no establecidos hasta el momento. En la turbulencia y excesos de los hechos, con honestidad intelectual, buscan la verdad que puede proporcionar el conocimiento para una mejor comprensión del hombre y su mundo. Su tarea es echar luz donde reina la oscuridad.

Desde el punto de vista político su apogeo se inscribe dentro de la época del Directorio y pasan a la oposición bajo el Consulado y el Imperio, para resurgir en el liberalismo del siglo XIX. Constituyen la avanzada dentro de las tendencias progresistas con su proclama

---

6 Émile Brehier, *Historia de la filosofía*. Buenos Aires, Sudamericana, 1962, t. III, p. 67 y ss.

7 *Ibid.*, p. 68.

de igualdad ante las leyes, la afirmación del Estado laico, y la importancia de la instrucción pública. Como ha mostrado George Gusdorf,<sup>8</sup> son una escuela de pensamiento, sin constituirse en partido político, pero conocieron las persecuciones, el ostracismo y hasta la condena a muerte. No fueron parte de ninguno de los extremos, ni de la derecha, ni de la izquierda, por ello, para los socialistas radicales y comunistas representaron el individualismo liberal, pequeño burgués, de la inteligencia. En la escena pública no se distinguieron por la elocuencia, dado que el mejor desempeño lo lograron desde el plano de la escritura como hombres de estudio. Gran parte de sus conocimientos es volcada a la enseñanza, con lo cual aparece en la cultura francesa la figura moderna del profesor que guía al alumno en la adquisición de nuevos conocimientos y ejercita su razón.<sup>9</sup> Como hombres de gabinete, se sienten y son parte de una elite esclarecida que pretende cambiar el orden social y regenerar instituciones. Creen en el perfeccionamiento indefinido de los seres humanos y en el advenimiento de las luces. Por ello se les hará necesario crear una serie de instituciones en las que pueda apoyarse el nuevo espíritu. El órgano oficial de los ideólogos será la *Décade philosophique, politique et littéraire*, cuya vida se extiende entre abril de 1794 y septiembre de 1807, a lo largo de cincuenta y cuatro volúmenes. Mientras, el 25 de octubre de 1795, se crea el Instituto, que fue “por excelencia, el alto lugar de la cultura ideológica”, al decir de George Gusdorf. El mismo autor indica que reagrupó y articuló las academias del Antiguo Régimen, sistematizado en tres clases, subdivididas en secciones especializadas. La primera clase estaba destinada a ciencias físicas y matemáticas, la tercera a literatura y bellas artes. Como lazo entre una y otra se hallaba la de ciencias morales y políticas. Destinado a la investigación, componían el Instituto ciento cuarenta y cuatro miembros dedicados a la “totalidad del saber humano”.<sup>10</sup> Constituía una reunión de disciplinas que no tenía precedente en la historia de Francia y una verdadera muestra del saber enciclopédico, cuya novedad mayor eran los estudios de ciencias morales y políticas, lugar donde se concentraron los ideólogos. Esta clase comprendía seis secciones con seis miembros, donde la primera estaba destinada al análisis de las sen-

---

8 George Gusdorf, *La conscience révolutionnaire. Les Idéologues*. Paris, Payot, 1978, p. 291 y ss.

9 *Ibid.*, p. 295.

10 *Ibid.*, p. 307.

saciones y de las ideas, según el plan de los ideólogos. Volney, Cabanis, Garat, Le Breton y, luego, Destutt de Tracy, Laromiguière y Degérando fueron parte de ella. Las otras secciones estaban destinadas a ciencias sociales y legislación, economía política, historia, geografía, y moral. Gusdorf indica que la originalidad está aquí en la creación de un nuevo horizonte por el reagrupamiento de campos epistemológicos hasta el momento independientes, una suerte de interdisciplina como ciencia del hombre para asegurar su felicidad. El análisis del entendimiento será el centro más destacado de sus preocupaciones. La labor reformista en materia de instrucción abarcó todos los niveles de la enseñanza, lo cual lleva a afirmar a este autor que la educación nacional fue la obra mayor de la escuela ideológica, cuyos hombres no fueron filósofos solamente, sino también hombres de acción, según las exigencias del espíritu. Una acción que en el terreno político los acercaría a Napoleón en un primer momento, pero luego los arrinconaría en la izquierda liberal, fiel a los valores revolucionarios de 1789, cuando, dueño del poder, sea coronado emperador en 1804, quien ya en 1803 había suprimido el Instituto. Sobre el trabajo que llevaron a cabo en toda su amplitud, se ha dicho:

*“L’ouverture de l’espace mental sur la réalité globale est une caractéristique de l’école idéologique. Il serait difficile à chaque idéologue de posséder un savoir encyclopédique. L’école s’est développée sous le régime de la division du travail intellectuel”.*<sup>11</sup>

*La apertura del espacio mental sobre la realidad global es una característica de la escuela ideológica. Sería difícil a cada ideólogo poseer un saber enciclopédico. La escuela se desarrolló bajo el régimen de la división del trabajo intelectual.*

Los cambios a partir de la Revolución requieren crear un cuerpo de saberes adecuados a las nuevas circunstancias políticas y sociales. Al mismo tiempo la Revolución es obra del espacio que abre la Ilustración y la tarea de los enciclopedistas. Los antiguos conocimientos adquieren nuevos rumbos y surgen disciplinas que abren espacios no explorados hasta el momento.

Condillac, destacado antecedente de la Ideología, según decimos, se distinguió como psicólogo, lógico y economista. Destinado al sacer-

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 364.

docio, hacia 1740 lo abandona para vivir en París, desde donde mantuvo trato frecuente con Diderot, Fontenelle, Rousseau y los enciclopedistas. La publicación de sus *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746) y el *Traité des systèmes* (1749) le permitió, en el término de pocos años, ser reconocido e inclusive ser miembro de la Academia de Berlín (1752). Dos años más tarde (1754) publica el *Traité des sensation*, y en 1755 el *Traité des animaux*, fruto de una polémica con Buffon. Durante nueve años (1758-1767) se desempeñó como preceptor del hijo del duque de Parma, el joven Ferdinand. De regreso en Francia, fue elegido miembro de la Academia, en 1768, y, años más tarde, publica su *Cours d'études* (1775) en trece volúmenes, y *Du commerce et du gouvernement consideres relativement l'un á l'autre* (1776), obra de economía política en la que argumenta que el valor no depende del trabajo, sino de la utilidad con relación a las necesidades. Tanto *La Logique* (1780), como *La Langue des calculs* (1798) aparecieron póstumamente. Ambas obras se complementan, pues en la primera destacó la dependencia del razonamiento con relación al lenguaje, cuyo origen es un sistema de signos derivados de los sonidos naturales y de los gestos, acorde, una vez más, con las necesidades. En la segunda, sostuvo que una ciencia no es sino una lengua bien hecha y en ese sentido el cálculo matemático es el paradigma de todo lenguaje. “Naturalmente” el cálculo se inicia con el uso de los dedos y todos los otros métodos son refinamientos y transformaciones de éste al sustituir los dedos por signos. Locke y Newton son las dos fuentes en las que abreva la inspiración de su pensamiento. Del primero toma el método analítico y las tesis más importantes de su gnoseología; del segundo la necesidad de reducir a unidad el mundo espiritual del hombre, al modo como Newton había reducido el mundo físico a la ley de la gravitación.

Para la posteridad, y para nuestros fines, diremos que la obra más importante de Condillac es el *Tratado de las sensaciones*, donde cuestiona la tesis de Locke, según la cual los sentidos nos brindan el conocimiento intuitivo de los objetos. El eje central es que toda operación del alma es una sensación transformada, con exclusión de cualquier otro principio, tal como la reflexión. Esto en franca diferencia con Locke, para quien el origen del conocimiento se funda en dos fuentes: la sensación y la reflexión. Condillac se aboca al estudio de los sentidos en forma separada con el fin de analizar qué ideas debemos a cada sentido, cómo funcionan y de qué modo se sostienen o ayudan unos a otros. En tal dirección, el análisis de cualquier sensa-



ción le basta. A modo de hipótesis imagina una estatua cuya organización interna semeja la de un hombre o ser humano, en posesión de un alma que es una *tabula rasa* porque no ha recibido idea ni impresión alguna. A la estatua le confiere sus sentidos, uno por uno, comenzando por el considerado inferior, el olfato, en el sentido de que sería el que contribuye en menor medida al conocimiento. En su primera experiencia olfativa la conciencia de la estatua está completamente ocupada por ella. Esa primera ocupación es la atención. Brehier sintetiza los pasos de Condillac:

*“El olor no deja de ser sentido cuando el cuerpo oloroso ha cesado de actuar sobre el órgano; supongamos que, persistiendo una sensación, se produce un nuevo olor: la impresión persistente será la memoria. Si la estatua atiende simultáneamente a la impresión presente y a la sensación pasada, esta doble atención es la comparación; si percibe semejanzas y diferencias, nace el juicio; si la comparación y el juicio se repiten varias veces, será la reflexión; si la estatua, al sentir una sensación desagradable, acude a una sensación agradable, este recuerdo tendrá más fuerza y será la imaginación. El conjunto de facultades así engendradas constituye el entendimiento.”*<sup>12</sup>

Cabría agregar a esta síntesis de la primera sección del *Tratado* que de la comparación de experiencias pasadas y presentes en relación al placer que dan surge el deseo y es el deseo el que determina la acción de nuestras facultades, estimula la memoria y la imaginación, y da paso a la pasión. En fin, las pasiones son sensaciones transformadas. Podrá observarse más tarde que nuestro De la Peña se inspira en buena parte en estas ideas, aunque, como Laromiguière, no coincide totalmente con Condillac.

En la segunda sección del libro Condillac inviste a la estatua con el sentido del tacto, por el cual conocemos la existencia de los objetos externos. El pormenorizado análisis lo lleva a la distinción de los variados elementos en nuestras experiencias táctiles a través de las cuales se llega a tener percepciones de extensión, distancia y forma. En la tercera sección analiza la combinación del tacto con otros sentidos. En la cuarta sección se ocupa de los deseos, actividades e ideas de un hombre aislado que goza de la posesión de todos los sentidos.

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 74-75.

El artificio de recurrir a la estatua le permite llegar al aspecto más destacado de su pensamiento: la sensación posee un dinamismo y equilibrio del cual surgen todos sus desarrollos sucesivos. Así nos dice:

*“Si el hombre no tuviera ningún interés en ocuparse de sus sensaciones, las impresiones que los objetos causan en él, pasarían como sombras sin dejar traza. Después de muchos años estaría como en el primer instante, sin haber adquirido ningún conocimiento y sin tener otra facultad que el sentimiento. Pero la naturaleza de sus sensaciones no le permite permanecer sumido en este letargo. Por ser necesariamente agradables o desagradables, le interesa buscar unas y librarse de las otras; y cuanto más vivo es el contraste de los placeres y de las penas, tanto más sirve de acicate para la actividad del alma. Por esto, la privación de un objeto, que juzgamos necesario para nuestra felicidad, nos ocasiona ese malestar, esa inquietud que llamamos necesidad, de la que se originan los deseos. Estas necesidades se repiten según las circunstancias, crean a menudo nuevas necesidades, y esto es lo que desarrolla nuestros conocimientos y nuestras facultades”.*<sup>13</sup>

La conclusión, que habría de tener tanta importancia en su época, es que la sensación contiene todas nuestras facultades, que no hay facultades ni ideas innatas y que el hombre es lo que ha adquirido.

Si bien la Ideología es una escuela ligada directamente a estas ideas de Condillac, ella es tributaria también de toda la constelación de filósofos que trabajan ligados al modelo de las ciencias naturales. Dice Picavet al respecto:

*“Plus encore qu’au XVIIe siècle, les philosophes sont des savants qui distinguent la science de la métaphysique et s’accordent pour accepter tout système qui apporte une explication nouvelle et satisfaisante des phénomènes, pour l’abandonner quand les faits le démentent ou quand apparaît un système plus fécond, plus simple et plus près de la vérité phénoménale”.*<sup>14</sup>

*Más que nunca en el siglo XVII, los filósofos son los sabios que distinguen la ciencia de la metafísica y acuerdan aceptar todo sis-*

---

13 Cfr. Condillac, *Traité*, I, 3, 1; I, 7, 3.

14 Picavet, ob. cit., p. 13.

*tema que aporta una explicación nueva y satisfactoria de los fenómenos, para abandonarla cuando los hechos la desmienten o cuando aparece un sistema más fecundo, más simple y más cerca de la verdad fenoménica.*

Este es el marco que rodea la discusión del origen de las ideas que, en palabras del mismo Picavet, nunca fue más vivamente discutido.

Tres generaciones de ideólogos distinguió este autor: 1. Una primera, con los nombres de Volney, Dupuis, Garat, Laplace y Pinel, entre otros. 2. Una segunda generación llamada “Ideología fisiológica”, integrada por Cabanis; formada por el pensamiento de Destutt de Tracy, y la “Ideología psicológica y racional comparada y aplicada”, entre los que indicamos los más conocidos: Daunou, Benjamín Constant, Say, Lermnier, Thierry y Sainte-Beuve. 3. La tercera generación, llamada “Ideología espiritualista y cristiana”, con los nombres más prominentes de Degérando, Laromiguère, Taine, Renan, Littré y Ribot. Podría decirse que en la primera generación se hallan los precursores de la escuela, constituida propiamente por la segunda generación, siendo la tercera una prolongación con elementos que marcan su declinación y tránsito hacia el eclecticismo, del que Víctor Cousin sería su mayor representante.

Preocupados por la educación pública, a ellos se deben los planes de enseñanza en todos los estamentos para elevar el nivel educativo de las clases más pobres. Delfina Varela Domínguez de Ghioldi expresa:

*“La ciencia de la educación, en los Ideólogos, es la consecuencia lógica de su sistema filosófico: rastrear en los dominios de la naturaleza, para que el hombre se conozca a sí, en la naturaleza. Son planes docentes encaminados a sustraer al hombre de los dominios transhumanos”.*<sup>15</sup>

La Ideología debe su nombre a su fundador, Destutt de Tracy (1754-1836), quien lo usó para indicar, como bien se sabe, el análisis del origen de las ideas, más exactamente, la ciencia de las ideas, con el fin de distinguirla de la vieja metafísica. El neologismo fue adoptado por Cabanis, Daunou, Pinel y otros, y empleado por la *Décade*. De allí pasó a denominar una disciplina, pero también la doctrina común de es-

---

15 Delfina Varela Domínguez de Ghioldi, *Filosofía argentina. Los Ideólogos*. Buenos Aires, s/e, 1938, p. 53.

tos pensadores. Con la intención pedagógica propia de este grupo, Destutt escribe sus *Éléments d'Idéologie*, de los que aparecieron sucesivamente los siguientes textos: *Idéologie* (1801), *Grammaire générale* (1803), *Logique* (1805), *Traité sur la volonté* (1815), y el *Commentaire de l'Esprit des Lois des Montesquieu* (publicado primero en EEUU, en 1811, en una traducción al inglés revisada por Jefferson, y luego, en 1819, en Francia).

Las partes de los *Elementos de Ideología* obedecen a un plan riguroso: la *Ideología* se ocupa de las facultades del alma y su distinción; la *Gramática* es el estudio de los signos cuyo objeto es el discurso; la *Lógica* se ocupa de los medios para llegar a la certeza en el juicio; el *Tratado de la voluntad y sus efectos* discurre sobre la moral y la economía; y, por último, la quinta parte estudia los elementos de todas las ciencias físicas y abstractas. Dice Destutt:

*“Cette science,....., peut s'appeler Idéologie, si l'on ne fait attention qu'au sujet; Grammaire générale, si l'on n'a égard qu'au moyen, et Logique si l'on ne considère que le but. Quelque nom qu'on lui donne, elle renferme nécessairement ces trois parties; car on ne peut en traiter une raisonnablement sans traiter les deux autres. “Idéologie” me paraît le terme générique, parce que la science des idées renferme celle de leur expression et celle de leur déduction”.*<sup>16</sup>

*Esta ciencia puede llamarse Ideología si se atiende al sujeto; Gramática general, si se mira al medio, y Lógica si se considera el objeto. Cualquiera sea el nombre que se le dé, encierra necesariamente estas tres partes; pues no se puede tratar una razonablemente sin tratar las otras dos. “Ideología” me parece el término genérico, porque la ciencia de las ideas encierra la de su expresión y la de su deducción.*

Al modo de las ciencias físico-naturales busca, como Condillac, un principio único: todas nuestras ideas vienen de nuestras sensaciones, pero apartándose de él, pues no será el tacto el origen de la sensación de los cuerpos externos, sino el movimiento:

---

16 Destutt de Tracy, *Éléments d'Idéologie*. 1ª parte: *Idéologie proprement dite*. 3ª ed., 1817, p. 4-5. Citado por Gusdorf, ob. cit., p. 364-365.

*“Cette faculté ou motilité, portion de la faculté générale appelée sensibilité, n`a pas plus rapport à un sens qu`à un autre, mais les embrasse tous et est le seul lien entre notre moi et le reste des êtres”.<sup>17</sup>*

*Esta facultad o movilidad, porción de la facultad general llamada sensibilidad, no tiene relación con ningún sentido más que con otro, pero los abraza a todos y es el único lazo entre nuestro yo y el resto de los seres.*

El movimiento es el que, encontrándonos con un obstáculo externo, nos muestra la existencia de objetos externos. Quien estuviese privado de movimiento podría conocerse a sí mismo, pero no el mundo material. Por esta facultad se obtienen las nociones de espacio, lugar, cuerpos, extensión, duración y tiempo.

Las facultades espirituales dependen de la diversidad de las impresiones sensibles, que Destutt distingue en cuatro clases: 1º La facultad de “sentir” que es resultado de la acción de los objetos presentes sobre los órganos de los sentidos. 2º Las que resultan de la acción pasada de los objetos que han dejado un rastro en los órganos, en ese caso “recordamos”. 3º Las de los objetos que están en relación entre sí y pueden ser comparados; relación de la que surge el acto de juzgar. 4º Las que nacen de las necesidades y nos conducen a satisfacerlas. En este caso hablamos del “desear” o “querer”, es decir, de la voluntad. Tenemos así las cuatro operaciones del espíritu: percepción, memoria, juicio y voluntad; todas ellas reductibles a la sensibilidad. En forma concluyente, el pensamiento es una elaboración de las sensaciones y, como en el caso de su amigo Cabanis, una actividad del sistema nervioso.

Para Destutt la facultad de pensar se descompone en cinco facultades distintas y primordiales: la facultad de sentir, la de recordar, la de juzgar, la de querer, y la de moverse, que le parece tan esencial como las otras, teniendo en cuenta, como nos dice Picavet, que la sensación de movimiento, por oposición a la de resistencia, permite el ejercicio de nuestra facultad de comparar o de juzgar. Es como un sexto sentido que no ha sido advertido porque no tiene un órgano en particular.

Al examinar las relaciones de estas facultades con la voluntad, encuentra que en parte son dependientes y en parte son independientes.

---

17 Picavet, ob. cit., p. 306.

Por un lado se halla la formación de nuestras ideas en tanto conocimiento; por otro, de nuestras ideas en tanto sentimientos y pasiones. Picavet nos dice que para Destutt la libertad es la facultad de obrar según la voluntad; ella, la libertad, y la felicidad, son una misma idea, considerada según el medio y según el fin.<sup>18</sup>

Ya como expresión temporalmente más avanzada de la Ideología, que algunos estudiosos consideran precursor del espiritualismo ecléctico, debe mencionarse el nombre de Pierre Laromiguière (1756-1837)<sup>19</sup>, quien se educa con los Padres de la Doctrina Cristiana o Doctrinarios, que en el Mediodía de Francia poseían distintos establecimientos educacionales con buena reputación. En el noviciado de Toulouse de esta Orden recibe los hábitos sacerdotales en 1785. Lee tempranamente a Condillac, que busca asimilar y se inspira en sus enseñanzas. En las clases que imparte no lo hace en latín, sino en un francés “claro, alerta y sabroso”, según indica Alfarić.

En 1790 la Asamblea Constituyente suprime las Ordenes religiosas por incompatibles con el respeto de las libertades individuales, según lo establecido por la Declaración de los Derechos del Hombre. Hacia 1792 la secularización de Laromiguière es un hecho. Dice Alfarić:

*“Elle avait dû s’opérer tout naturellement. Laromiguière n’avait pris, semble-t-il, la soutane qu’afin de pouvoir se consacrer à l’étude et à l’enseignement. Du jour où cette raison n’exista plus pour lui, rien ne le retenait dans l’Eglise. Depuis longtemps déjà il s’était fait par ses lectures une mentalité laïque.”*<sup>20</sup>

*Ella había debido operarse naturalmente. Parece que Laromiguière no había tomado la sotana sino con el fin de poder consagrarse al estudio y a la enseñanza. Desde el día en que esta razón no existió más para él, nada le retenía en la Iglesia. Desde hace largo tiempo se había hecho por sus lecturas una mentalidad laica,*

dedicada a los estudios especulativos. Desde los primeros escritos, como su *Projet d’éléments de métaphysique* (1794), expuso sus temas preferidos, mantenidos a lo largo de su vida: el análisis del pensamien-

---

18 *Ibid.*, p. 307.

19 *Cfr.* Prosper Alfarić, *Laromiguière et son école. Étude biographique avec quatre portraits*. Paris, Les Belles Lettres, 1929.

20 *Ibid.*, p. 26.

to y el origen de las ideas, las sensaciones, el origen del alma, los animales, Dios, y el arte de razonar para hallar la verdad y evitar el error, así como el estudio de las distintas doctrinas metafísicas.

Si bien como los otros ideólogos no guarda entera fidelidad a Condillac, sí adopta su método de análisis para tratar el origen de las ideas. El método consiste en la descomposición de un todo en sus partes para conocer cada una de ellas, compararlas para descubrir sus relaciones y remontarse, de este modo, a su origen o principio. En la senda de Locke y el mismo Condillac, rechaza la teoría de las ideas innatas, dado que toda idea supone la sensación, pero en su caso particular ellas provienen de la aplicación de facultades activas del espíritu a nuestras distintas maneras de sentir. Hay un principio activo del entendimiento que les da origen: la atención, de la que surge a su vez la comparación, la relación, el juicio, el razonamiento, la reflexión, la imaginación y, finalmente, el entendimiento. Del mismo modo, de un conjunto secuencial de hechos, ordenados entre sí y que remiten a un primer hecho, surge un sistema: un hecho, una idea, una palabra son el germen de una ciencia.<sup>21</sup>

El hombre, situado en medio de la naturaleza y los otros seres, es un ser independiente que posee movimiento, inquiere, atiende a objetos con el fin de satisfacer sus necesidades por su organización superior, dado que está dotado de razón. Sus movimientos, los de los órganos y los sentidos, están acompañados de una sensación agradable o desagradable. Estas varían infinitamente según su edad, sexo, lugar, tiempo y manera de vivir. Pero su objeto no es, para Laromiguière, reconstruir el universo entero de las mismas ni el de los fenómenos resultantes de la sensibilidad, sino el origen de toda ciencia y de toda fuerza humana. Su verdadero interés está en responder cómo la sensación se transforma en inteligencia, en moralidad, en razón. Su afán está centrado en buscar el origen de las ideas desde un punto de vista filosófico, distinto de las ciencias, más concretamente, metafísico. Por esta razón colocará la atención, la reflexión y el análisis como los medios por los cuales descubrimos en los objetos una multiplicidad de puntos de vista que distinguen al hombre esclarecido del ignorante. Refiere Picavet:

*“L’activité, distinguée de la passivité, l’attention indiquée comme le principe de l’entendement, apparaissaient comme des modifi-*

---

21 Cfr. Picavet, ob. cit., p.526 y ss.

*cations et des additions que Laromiguière tendait à introduire dans le condillacisme”.*<sup>22</sup>

*La actividad, distinguida de la pasividad, la atención indicada como el principio del entendimiento, aparecían como las modificaciones y adiciones que Laromiguière tendía a introducir en el condillacismo.*

Y agrega, explicando al autor, que aclarando las sensaciones el hombre puede pasar del estado de ser sentiente al estado de ser inteligente, es decir, de las sensaciones a las ideas. Ahora bien, toda idea es una sensación o parte de ella, pero no toda sensación es una idea. Para que se convierta en tal es preciso una relación de distinción o apercepción, una operación del entendimiento de la cual resultará, pero la idea misma no es una operación.

Del conjunto de ideas de Condillac, Laromiguière tomará la importancia de la lengua en la doble dimensión de comunicar y retener el pensamiento, pero también como vía para la construcción de nuevas ideas. Llega a decir que el arte de pensar es el arte de ordenar las sensaciones.

El cuerpo básico de ideas de Laromiguière que llevamos comentado se mantendrá en su labor posterior. En 1815 da a conocer el primer extenso tomo de sus *Leçons de Philosophie sur les principes de l'intelligence ou sur les causes et sur les origines des idées*. Tres años después, en 1818, publica el segundo tomo, no menos extenso. La obra estaba destinada a la instrucción pública, de modo que tenía carácter de manual para estudiantes. Hasta donde sabemos, recibió seis reimpressiones, dos de ellas póstumas.<sup>23</sup> Las *Leçons* sirvieron de base para el curso de Luis José de la Peña, por lo que conviene detenernos en sus contenidos esenciales.

Los dos tomos dividen el tratamiento en dos partes. La primera se ocupa de las actividades del alma, o de las facultades del alma, particularmente de las facultades relativas al conocimiento. La segunda, de

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 529.

<sup>23</sup> Ellas tienen fecha de 1820, 1822, 1826, 1833, 1844 y 1858. Utilizamos esta última: Pierre Laromiguière, *Leçons de Philosophie sur les Principes de l'intelligence ou sur les causes et sur les origines des idées*. París, Librairie de L'Hachette et Co., 1858. La edición de 1833 es la última realizada con las modificaciones introducidas por el autor. *Cfr.* Picavet, ob. cit.; Alfaric, ob. cit.



la sensibilidad y de la inteligencia. Dado que nuestro primer interés como seres humanos es conocernos a nosotros mismos, dos son las cuestiones que indaga: “el origen y la generación de las facultades del alma, y el origen y la generación de las ideas”. Ambas como objeto principal de sus enseñanzas.<sup>24</sup>

En la primera parte demuestra que “las facultades del alma no tienen su origen en la sensación” y en la segunda aporta la solución, en su parecer no hallada hasta el momento, sobre el origen de nuestros conocimientos. Se propone fundar en la observación su aporte, que apunta, además, a descartar dos opiniones “antiguas y célebres”: que las ideas provienen de los sentidos, y que las ideas son innatas. Lo hará en la “lengua” –o el lenguaje– de los grandes filósofos, como Descartes, Locke, Leibnitz o Malebranche, entre otros, partiendo de lo más cercano y familiar, para llegar a lo más lejano y desconocido.

Las facultades se hallan unas ligadas a otras: la libertad deviene de la preferencia; la preferencia del deseo; el deseo surge de la acción de las facultades del entendimiento, que son la atención, la comparación y el razonamiento. El razonamiento, nos dice, consiste de una doble comparación; la comparación es una doble atención. La atención es la facultad primera y principio generador de todas las facultades (p. XIV).

De la atención no es posible dar explicación o definición en palabras. Escapa a esta operación. Es una luz que esclarece todas las definiciones, las demostraciones y se proyecta sobre todos los desarrollos de la ciencia. Es, en realidad, una fuerza que, en el alma, modifica las sensaciones, las ideas, y que en el cuerpo produce los movimientos voluntarios. Es decir, que se deja sentir por su ejercicio o sus efectos, como el hambre y la sed (p. XIV-XVI).

Laromigüière añade que para formar un sistema o concebirlo cuando se ha formado, se necesitan tres condiciones: ideas exactas y precisas de todas las partes, percepción distinta de sus relaciones, y el conocimiento del principio generador.

Según se lo considere, el pensamiento es, al mismo tiempo, indivisible y divisible. Como principio de acción o facultad, es indivisible y activo. Como reunión de operaciones e ideas es divisible y pasivo. Laromigüière da un ejemplo: el juicio es un acto o una simple percep-

---

24 Para esta síntesis utilizamos el Extracto de las mismas, que precede la edición que tenemos a la vista. La traducción nos pertenece. En el comentario ponemos a continuación el número de página de acuerdo con la edición mencionada.

ción de relación; un acto cuando se lo confunde con la comparación que le precede, o con la afirmación que lo pronuncia; una simple percepción, o, como se ha dicho, un descanso del alma cuando se lo toma como resultado de la comparación. Con el fin de erradicar toda confusión al respecto es que procede a dividir su obra en dos partes: en la primera aborda las facultades del alma consideradas en sí mismas. En la segunda, hace el estudio de sus efectos que se obtienen por el ejercicio de las facultades. Cree, en fin, que la separación de las facultades del alma de sus productos nos alejará de los errores interpretativos que se han presentado hasta ese momento.

De las distintas definiciones que se han dado de la filosofía, Laromiguière desliza la suya propia: “es una ciencia que nos muestra los efectos de sus causas, y las causas en sus efectos” (p. XXII). Por su parte, la metafísica es el análisis que se remonta al origen de las ideas; la lógica es el análisis que tiene por objeto la deducción de las ideas. De este modo dirá que la metafísica es la ciencia de los principios; y la lógica la ciencia de las consecuencias (p. XXIX).

Las facultades del alma no derivan ni tienen su principio en la sensación, tampoco guardan algo en común con la sensación. Entre la sensación y las operaciones del alma hay una relación de acción, pero no de naturaleza. Las facultades del alma y las operaciones, nos dice, son poderes del obrar y maneras de obrar: ellas son otra cosa que capacidades o maneras de sentir (p. XXXII).

Si se observa la actividad del alma se comprueba que ella concentra sus fuerzas en un solo objeto; se distribuye en muchos; olvida, retiene, aclara, etc. En esta madeja de actividades, Laromiguière responde que la atención, la comparación y el razonamiento son suficientes para todo conocimiento. El deseo, la preferencia y la libertad son, por otro lado, los árbitros de nuestro destino (p. XXXIII).

La atención es la primera facultad del alma y merced a ella existen las otras facultades. Se encuentra en todas las operaciones que realizamos: en la comparación, en el razonamiento, en el deseo, en la preferencia, en la libertad. Todos modos de estar atentos. Su anulación implicaría la desaparición de todas las otras facultades, tanto de las intelectuales, como de las morales (p. XXXIV).

En cuanto a las ideas, cualquiera sea la clasificación que establezcamos (simples y compuestas, individuales y generales, sensibles e intelectuales, concretas y abstractas, claras y oscuras, verdaderas y falsas, etc.), todas, nos dice, son necesariamente absolutas o relativas y las adquirimos inmediatamente o por la reflexión. En el primer caso

son producto directo de la atención; en el segundo, son resultado de la comparación, y si las obtenemos de ideas ya adquiridas, podemos decir que son fruto del razonamiento (p. XXXIV).

Mas no basta con lo expuesto. Laromiguière nos explica que si la atención se encuentra en todas las facultades, todas remiten a ella y en ese remitirse o “refluir” se aproximan, se mezclan y se comunican recíprocamente sus caracteres. Precisamente, el entendimiento recibe el movimiento de la voluntad; la voluntad requiere sus motivos al entendimiento; la atención, la comparación y el razonamiento devienen voluntarios y libres; la libertad se alumbra de las luces de la comparación y del razonamiento. De esta manera todas las facultades se interpenetran y terminan por ser inseparables (p. XXXVIII).

A continuación y volviendo sobre sus pasos, Laromiguière nos explicita las partes de un (su) tratado de filosofía (metafísica, lógica y moral) y el propósito de sus *Leçons*: volcar la atención sobre las facultades a las cuales debemos nuestras ideas, determinar la naturaleza de esas ideas, mostrar sus orígenes, asignar sus causas, distribuirlas en diferentes clases y explicar el modo como se forma la inteligencia del hombre: “j’ai voulu “rendre raison de l’intelligence de l’homme”” (p. XL). Y lo hace con espíritu crítico sobre los metafísicos precedentes. Ya respecto de la sensación, nos dirá que es un resultado de la acción de los objetos exteriores, de la conformación de nuestros órganos y de la sensibilidad del alma. Por su naturaleza son independientes de nuestra voluntad, pero podemos fortalecerlas o debilitarlas, mirarlas, compararlas y combinarlas de diversas maneras (p. XLIV). De este trabajo sobre las sensaciones, hecho al comienzo sin reglas, pero iluminado por la experiencia, nacen las ideas sensibles. Estas ideas conducen a nuevas maneras de sentir y a nuevas ideas que se multiplican hasta poder llegar a constituirse en un campo científico (p. XLIV). Ilustrativamente dirá que las sensaciones son datos de la naturaleza. La metafísica, como obra del hombre, parte de esos datos, pero no son su objeto, como las piedras no son el objeto de la arquitectura (p. XLV). En el instante en el que el metafísico se ocupa de ellas, dejan de ser sensaciones para convertirse en ideas (p. XLV), y puesto que todas las ideas son fruto de la acción de nuestras facultades comenzará por el estudio de estas últimas en la Segunda Parte de sus *Leçons*.

Las sensaciones y los sentimientos de relación son las primeras condiciones del conocimiento del mundo físico. Este conocimiento requiere también el empleo de dos facultades del entendimiento: la atención y la comparación. Estas dos facultades son el punto de apo-

yo o las palancas con las que el alma se eleva a las ideas de relación y a las ideas sensibles. Sin ellas no conocería el orden que reina entre los objetos exteriores, ni ningún objeto exterior. El alma existiría solitaria en medio de mundos que llenan el espacio (p. XLVI).

Por lo que al origen de la idea de alma se refiere –una sustancia inmaterial, inextensa, simple y espiritual–, Laromiguière dice que está en el sentimiento de la acción de las facultades del alma, y su causa en el razonamiento. Sentimos la acción del principio pensante y podemos probar su simplicidad y espiritualidad. Del mismo modo podemos elevarnos a la idea de Dios. Tres ideas, que en verdad son una sola, nos conducen a ella: 1. Del sentimiento de su debilidad y de su dependencia, el hombre, por un razonamiento inevitable, se eleva a la idea de la soberana independencia y fuerza. 2. Del sentimiento que producen la regularidad de las leyes de la naturaleza y la marcha calculada de los astros, se eleva a la idea de un ordenador supremo. 3. Del sentimiento de aquello que él mismo hace, cuando dispone sus acciones hacia un objeto, tiene la idea de una inteligencia infinita. Así, esta idea de Dios surge de tres sentimientos diversos que dan lugar a tres puntos de vista y constituyen tres argumentos distintos y separados. El primero se extrae del fondo de nuestra naturaleza; el segundo emerge dentro de la magnificencia del espectáculo del universo; el tercero nos viene con una fuerza irresistible de la consideración de las causas finales. Pero, también hallaremos la idea en el sentimiento de lo justo y lo injusto, en la conciencia del bien y del mal y en el sentimiento de donde proviene en nosotros la idea de causa. Para Laromiguière la sensibilidad humana toda entera conduce a la divinidad (p. XLIX). Evidentemente las tres ideas tienen a la base la idea de causa. Esta deriva del sentimiento de relación entre una acción del alma y un cambio del alma. Remontándonos de causa en causa surge la de causa primera, que en su universalidad comprende a toda la naturaleza: la idea de Dios (p. LII). Esta, junto con la idea del alma y la idea de cuerpos, tienen su origen en el sentimiento: la idea de los cuerpos, en el sentimiento-sensación; la idea del alma, en el sentimiento de la acción de las facultades; la idea de Dios, en todos los sentimientos (p. LIII).

Ya para concluir esta reseña de las *Leçons*, Laromiguière nos dice que con los sentimientos y sus facultades el hombre hace una inteligencia, su inteligencia: grosera y terrestre cuando toma sus materiales de la sensación; celeste y casi divina si la forma con los elementos más puros de la sensibilidad (p. LX).

Este fue el contenido de las *Leçons* que dictó en 1811 y 1812 en la Academia de París, como hace constar en la Advertencia que precede la quinta edición. Se dice allí que el olvido de estas nociones conduciría a las naciones a la barbarie. Y deseamos resaltar esta expresión –barbarie– por la significación que tuvieron estos ideólogos en la enseñanza de la filosofía dentro del nacimiento de la vida independiente argentina. De más está señalar que esa expresión adquirió luego el carácter de verdadera categoría, resemantizada por los románticos, especialmente en los textos sarmientinos, opuesta, como bien sabemos, a la de civilización, aunque hunde sus raíces en el momento de la Ideología.

En Francia la Ideología parece haber sido obliterada por la historia y la historiografía posterior en opinión de Gusdorf. Esto le lleva a afirmar:

*«S'ils ne furent pas prophètes en leur pays, les Idéologues le furent dans un certain nombre de pays étrangers, où leur style de pensée évoqua des échos en harmonie avec la situation locale. Dernière expression des lumières, l'Idéologie a pour arrière-plan historique le renouvellement radical de l'ordre humain par la Révolution française; la doctrine présuppose l'espace mental des droits de l'homme et du citoyen, dont elle reconnaît l'autorité de plein exercice».*<sup>25</sup>

*Si no fueron profetas en su país, los ideólogos lo fueron en un cierto número de países extranjeros, donde sus estilos de pensamiento evocan los ecos en armonía con la situación local. Última expresión de las luces, la Ideología tiene por trasfondo la renovación radical del orden humano por la Revolución francesa; la doctrina presupone el espacio mental de los derechos del hombre y del ciudadano, del cual ella reconoce la autoridad de pleno ejercicio.*

### **La Ideología en la Argentina El lugar de Luis José de la Peña**

En aquellos tempranos tiempos de la naciente Argentina, desde el escenario político Bernardino Rivadavia (1780-1845) consideraba que la difusión de la educación y la instrucción contribuiría a la mejora

---

25 Gusdorf, ob. cit., p. 544.

social y al desarrollo. Con tal motivo solicitó la venida al país de profesores europeos y la creación de un “Establecimiento Literario”, anunciado en la *Gaceta* del 9 de agosto de 1812, cuyo texto transcribimos, a pesar de su extensión, porque traza claramente el espíritu del momento. Decía ese comunicado oficial:

*“Basta ser hombre para amar la libertad, basta un momento de coraje para sacudir la esclavitud, basta que un pueblo se arme de cólera para derribar a los tiranos; pero la fuerza, la intrepidez, y el mismo amor de la independencia no bastan para asegurarla, mientras el error y la ignorancia presiden el destino de los pueblos, y mientras se descuide el fomento de las ciencias, por entregarse a los desvelos que exige el arte necesario de la guerra. La América del Sud ha dicho que quiere ser libre, y lo será sin duda; el esfuerzo universal de un pueblo numeroso, la energía de sus habitantes y el estado político de la Europa fundan la necesidad de este suceso. Triunfaremos del último resto de opresores, sí, triunfaremos, pero después de haberlos vencido, aún nos resta triunfar de nosotros mismos. Nos resta destruir las tinieblas en que hemos estado envueltos por más de tres siglos; nos resta conocer lo que somos, lo que poseemos y lo que debemos adquirir; nos resta, en fin, sacudir el fardo de las preocupaciones y absurdos que hemos recibido en patrimonio.*

*“De poco podría lisonjearse el celo del gobierno, si no previniese con sus esfuerzos esta saludable regeneración, proporcionando a los pueblos de un nuevo establecimiento por cuyo medio se difundan las luces y se propague la ilustración en todos los ramos concernientes a la prosperidad pública. Este es el único medio de realizar las ventajas que se han anunciado tan repetidas veces: sin él, las más sublimes teorías no pasan de la esfera de bellas quimeras, y nuestro inmenso territorio permanecerá, como hasta aquí, reducido a una estéril soledad, propia sólo para excitar la compasión de un filósofo contemplativo.*

*“Nada importaría que nuestro fértil suelo encerrase tesoros inapreciables en los tres reinos de la naturaleza, si privados del auxilio de las ciencias naturales ignorásemos lo mismo que poseemos.*

*Nada importaría que por nuestra posición geográfica pudiésemos emular a las potencias más respetables del globo, así para nuestras relaciones mercantiles, como para la defensa de nuestras*

*costas, si no cultivásemos los conocimientos que apoyan la perfección de ambos ramos. Nada importaría, en fin, que un genio privilegiado, y un espíritu fecundo predispusiesen a los americanos a investigar los misterios de la naturaleza, los oráculos de la moral y los profundos dogmas de la política, si la juventud no empezase a ensayar esta brillante disposición por medio de un instituto literario en el que, concurriendo el genio con las ventajas de nuestra edad, desplegue (sic) la razón toda su fuerza; y rompa el espíritu humano las cadenas que ha arrastrado hasta hoy en este suelo.*

*Al fin, ha llegado esa época tan suspirada por la filosofía; los pueblos bendecirán su destino, y el tierno padre que propenda a hacer felices los renuevos de su ser no necesitará ya desprenderse de ellos, ni afligir su ternura para ver perfeccionado su espíritu en las ciencias y artes, que sean propias de su genio. Cerca de sí, a su propio lado, verá formarse al químico, al naturalista, al geómetra, al militar, al político, en fin, a todos los que deben ser con el tiempo la columna de la sociedad y el honor de su familia. Este doble objetivo en que tanto se interesa la humanidad, la patria y el destino de todos los habitantes de la América ha decidido al gobierno a promover, en medio de sus graves y notorias atenciones, un establecimiento literario en que enseñe el derecho público, la economía política, la agricultura, las ciencias exactas, la geografía, la mineralogía, el dibujo, lenguas, etc. Con este objeto ha determinado abrir una suscripción en todas las provincias unidas para cimentar el instituto sobre el pie más benéfico y estable, luego que lleguen los profesores de Europa, que se han mandado venir con este intento".*<sup>26</sup>

Las ideas contenidas en este documento son una muestra cabal de las aspiraciones del momento, compartidas por los patriotas. Son, además, un verdadero anticipo de las ideas que impulsaron la creación de la Universidad de Buenos Aires e indican los deseos de cambios que serían fundacionales, más allá de los éxitos y fracasos, como de la lectura polémica efectuada por la historiografía posterior acerca de Rivadavia. Las marchas y contramarchas de los hechos indican las

---

26 En Andrés Lamas, *Rivadavia. Su obra política y cultural*. Prólogo de Álvaro Melian Lafinur. Col. La Cultura Argentina. Buenos Aires, La Cultura Argentina, 1915, p. 167-169.

dificultades que se fueron presentando. José Carlos Chiaramonte en sus estudios sobre la Ilustración argentina expresa:

*“Hay quienes reprochan a nuestros primeros políticos e intelectuales por la utilización de doctrinas europeas, infecundas para resolver los problemas locales. Pero más acertado sería considerar que la infecundidad que aparece dolorosamente al final de muchas tentativas de organización política o económica no es consecuencia de otra cosa que de el no saber o no poder llevar hasta el final la actitud adoptada. Es decir, la conciliación o la deserción ante las fuerzas del pasado.”<sup>27</sup>*

Esas vacilaciones no ocultan, sin embargo, los deseos de un cambio que aspiraba, mediante las luces de la razón, a la prosperidad y el bienestar general, del que la educación debía ser pieza fundamental.

Rivadavia había permanecido un período prolongado en Europa y a su regreso al Río de la Plata llegaba influido por el reformismo de los ministros iluministas de Carlos III y de la Ideología, especialmente por la amistad que había cultivado con Destutt. Determinado a poner en práctica esas ideas, no habría de faltar ese reformismo en la enseñanza de la filosofía.

Controvertida figura para la historiografía nacional, según decimos, bajo su inspiración se dispuso abolir los fueros de que gozaba el clero y el diezmo que recibía la Iglesia. En el plano social y educacional fue creada la Sociedad de Beneficencia, se multiplicaron las escuelas primarias y se aplicó el método lancasteriano. Para la enseñanza media se modernizó el Colegio de la Unión del Sud mediante la inclusión de disciplinas científicas, cuyo cultivo se inició con la incorporación de nuevo instrumental traído desde el exterior y acorde con los avances de la época. Igualmente se fundó un colegio de agricultura con su jardín botánico y un museo de ciencias naturales, pero sin dudas la obra de mayor trascendencia fue la creación de la Universidad de Buenos Aires.

La enseñanza de la filosofía estaría llamada a experimentar un cambio abrupto con la creación del Colegio de la Unión del Sud, efec-

---

<sup>27</sup> José Carlos Chiaramonte, *Ensayos sobre la “Ilustración” argentina*. Paraná, Universidad Nacional del Litoral, Facultad de Ciencias de la Educación, 1962, p. 28.



tuada sobre la base del Colegio de San Carlos, en 1818. Le correspondió a Juan Crisóstomo Lafinur, en 1819, obtener por oposición pública la cátedra (frente a Luis José de la Peña y Bernardo Vélez) y emprender, con espíritu innovador, bajo las “doctrinas modernas”, esa enseñanza impartida en castellano. Era el primer laico en ocupar una cátedra de esta naturaleza y lo hacía inspirado, fundamentalmente, en los escritos de Condillac y Destutt de Tracy. Juan María Gutiérrez (1809-1878), en su clásico libro sobre los orígenes de la enseñanza pública superior en Buenos Aires dice de él:

*“Lafinur no se proponía en su curso formar filósofos meditativos ni psicólogos que pasasen la vida leyendo, como faquires de la ciencia, los fenómenos íntimos del yo. Quería formar ciudadanos de acción, porque sentía la necesidad de levantar diques al torrente de los extravíos sociales que presenciaba, y de preparar obreros para la reconstrucción moral que exigía la Colonia emancipada. Atacar preocupaciones, dignificar al hombre, inspirarle aliento para refrenarse y corregirse; hacer notar la íntima relación que existe entre la felicidad individual y la pública, tales eran las tendencias manifiestas de las lecciones del joven profesor”.*<sup>28</sup>

Testimonio escrito de esas lecciones es la edición de su *Curso filosófico*, editado por Delfina Varela Domínguez de Ghioldi, cuyo prólogo, a pesar del tiempo, conserva su valor, y a la cual remitimos para todo lector interesado.<sup>29</sup> Lo cierto es que, como indica Gutiérrez, el joven profesor se proponía amarrar en un solo ramillete las virtudes personales con las virtudes cívicas, de acuerdo a las necesidades del momento, aunque las mentes más conservadoras no comprendieron el espíritu que lo animaba y lo hicieron fracasar en sus intentos. Sin embargo, ya en 1808, el médico Cosme Argerich impartía sus cursos de Fisiología en la Escuela de Medicina apoyado en ideas de Pierre Cabanis (1757-1808) y Destutt de Tracy. Con la misma actitud rupturista, el sacerdote revolucionario Francisco José Planes abandonaba abruptamente la enseñanza escolástica del Colegio de San Carlos, para reemplazarla por las doctrinas iluministas, especialmente bajo el sensismo de Condillac y el fisiologismo materialista de Cabanis. Hecho que tuvo lugar entre 1809 y 1812. Precursores serán también Manuel

---

<sup>28</sup> Juan María Gutiérrez, *Origen y desarrollo de la Enseñanza Pública Superior en Buenos Aires*. Buenos Aires, La Cultura Argentina, 1915, p. 71.

Belgrano –que había recomendado la enseñanza de la lógica de acuerdo a Condillac– y Felipe Senillosa, por lo que cabe decir que bajo el clima de la Ideología se produjeron las primeras manifestaciones revolucionarias de la naciente Argentina, aunque ya en Francia el movimiento arrastraba tras de sí dos décadas, concretamente a partir de 1789. Jorge Zamudio Silva nos dice sobre el tema:

*“Antes de 1810 todos los ideólogos citados [Condorcet, Siéyes, Volney, Destutt de Tracy] son conocidos, directa o indirectamente, por los futuros primeros gobernantes argentinos. Así, por ejemplo, Moreno y Belgrano demuestran una fuerte influencia de Volney. Cabanis, ideólogo fisiologista, era familiar a Argerich y lo mismo Destutt”.*

Y agrega en párrafos más adelante:

*“En todo caso, la Ideología es inseparable del contenido intelectual de la Revolución de Mayo, en cuanto pudo influir para orientar a sus gestores en la masa enorme de intereses que guardar, consolidar y hacer evolucionar”.*<sup>30</sup>

Puesta en funcionamiento la Universidad de Buenos Aires mediante decreto del 9 de agosto de 1821, bajo el gobierno de Martín Rodríguez con la colaboración de Rivadavia, y de acuerdo al plan presentado por

---

29 Juan Crisóstomo Lafinur, *Curso filosófico*. Dictado en el Colegio de la Unión del Sud de Buenos Aires en 1819. Primera edición, prólogo y notas de Delfina Varela Domínguez de Ghioldi. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía, 1938. El *Curso* consta de una Advertencia al lector y dos partes: Lógica y Metafísica. Cfr. Juan Carlos Torchia Estrada, *La filosofía en la Argentina*. Washington D. C., Unión Panamericana, 1961, p. 72-82; Francisco Leocata, *Las ideas filosóficas en Argentina*. Etapas históricas. Buenos Aires, Centro de Estudios Salesianos, 1992, p. 128-137. Información más sucinta hallará el lector en la obra de este autor, *Los caminos de la filosofía en la Argentina*. Buenos Aires, Centro de Estudios Salesianos, 2004, p. 41-62.

30 Jorge R. Zamudio Silva, *Juan Manuel Fernández de Agüero, primer profesor de filosofía de la Universidad de Buenos Aires*. Col. Monografías Universitarias. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía, 1940, p. 91-92.

el presbítero Dr. Antonio Sáenz, se establecieron cinco departamentos: 1. Estudios Preparatorios; 2. Matemáticas; 3. Medicina; 4. Jurisprudencia; 5. Ciencias Sagradas. Sáenz fue su primer rector, hasta su muerte, en 1825. Cargo que pasó a ocupar, entre 1825 y 1830, José Valentín Gómez.

La Universidad agrupaba bajo una sola dirección las instituciones de enseñanza existentes hasta el momento, desde las de primeras letras hasta las de estudios superiores. Bajo su égida pasaron a funcionar las aulas existentes en el momento. La enseñanza de la filosofía se hallaba dentro de los Estudios Preparatorios.

*“Esta obra intensa y variada, dice José Luis Romero, tenía el apoyo de un sector intelectual vigoroso aunque minoritario. Lo encabezaba Julián Segundo de Agüero y formaban parte de él, además del poeta Juan Cruz Varela, Esteban de Luca, Manuel Moreno, Antonio Sáenz, Juan Crisóstomo Lafinur, Diego Alcorta, Cosme Argerich, todos miembros de la Sociedad Literaria, cuyo pensamiento expresaron dos periódicos, El Argos y La Abeja Argentina”.*<sup>31</sup>

Precisamente *El Argos* y a propósito de la nueva cátedra de filosofía señalaba los progresos del espíritu humano al desprenderse

*“de aquella multitud de principios ominosos, que nos había consignado el fanatismo de los tiempos de las tinieblas y a los que se nos creía vulgarmente obligados a prestar asenso como verdades emanadas del cielo y dictadas por la sana razón”.*<sup>32</sup>

Por decreto del 8 de febrero de 1822 fue designado su primer profesor el sacerdote Juan Manuel Fernández de Agüero (1772-1840), hasta 1827, año de su renuncia. Muchas fueron las dificultades que halló al impartir sus clases de Lógica, Metafísica y Retórica, plasmadas en el texto titulado *Principios de Ideología Elemental, Abstractiva y Oratoria*.<sup>33</sup>

---

31 José Luis Romero, *Breve historia de la Argentina*. Buenos Aires, FCE, 1999, p. 69.

32 Citado por Luis Alberto Romero, *La feliz experiencia. 1820-1824*. Col. Memorial de la Patria. Buenos Aires, La Bastilla, 1976, p. 223-224.

33 Juan Manuel Fernández de Agüero, *Principios de Ideología Elemental, Abstractiva y Oratoria*. Con un apéndice de documentos referentes a la vida y actuación de Fernández de Agüero. Edición y prólogo de Jorge R. Zamudio

Como en el caso de Lafinur, se podría decir, utilizando una expresión histórica, que las brevas no estaban maduras, pese al entusiasmo con el que dictó sus cursos y ejerció, también, la tarea legislativa (1823 y 1824). El estudio preliminar de esas lecciones, debido a su editor, Jorge R. Zamudio Silva, nos exime de mayores comentarios, como las páginas que le dedica Juan Carlos Torchia Estrada en *La filosofía en la Argentina*, cuando muestra las fuentes francesas de las que se sirvió el heterodoxo profesor.<sup>34</sup>

El texto consta de tres partes: Lógica, Metafísica y Retórica. La primera se publicó en 1824; la segunda en 1826; la tercera vio la luz recién en la edición completa de 1940, aunque su autor la dejó inconclusa. Que circulara impreso ayudó al clima de alarma e imprecaciones de las mentes más conservadoras con el que fue recibido, hasta que, ya sin el apoyo de Rivadavia, debió abandonar los claustros.

En un artículo donde se traza el despuntar de aquel momento en las figuras de Lafinur y Fernández de Agüero, León Pomer expresa:

*“Ni Fernández de Agüero fue un gran pensador ni lo fue el joven Lafinur. Pero ambos pertenecieron a esa legión de intelectuales que se competen de la tarea de divulgar un nuevo pensamiento, una manera nueva de observar el mundo, de estar en él. [...] A ambos se les opuso palabras duras, insultantes, reveladoras de una visión de[l] mundo absolutamente cerrada sobre sí misma, que si atada a poderosos intereses crudamente materiales o crudamente simbólicos, para muchas gentes simples y honestas representó la única manera imaginable de ser personas, de poseer una identidad, de sentir un cierto confort en sí mismos. Todo lo que viniera a desestabilizar ese estado de complacencia con las cosas de este mundo, y del otro, el imaginario e imaginado, debía provocar entre escozores y virulencia verbales”.*<sup>35</sup>

---

Silva. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía, 1940, 2 tomos. Zamudio Silva publicó su tesis doctoral, titulada *Juan Manuel Fernández de Agüero. Primer profesor de filosofía de la Universidad de Buenos Aires*, ed. cit., que sirve de prólogo para la edición de las Lecciones del catedrático.

34 Juan Carlos Torchia Estrada, ob. cit, p. 83-98.

35 León Pomer, “Dos transgresores argentinos: Lafinur y Agüero”, en *Desmemoria. Revista de Historia*. Buenos Aires, año 8, n° 28, abril 2001, p. 71-88. La cita en p. 88.

Más apacible fue el magisterio de Diego Alcorta (1801-1842), a quien ya hemos mencionado dentro del creciente clima renovador. Graduado en medicina, en 1827, ese mismo año le sucedió a Fernández de Agüero al ser designado profesor de “Ideología”, cargo que ocupó hasta 1840. Con su muerte concluye la etapa ideológica en la Argentina.

A pesar de los turbulentos años políticos que le tocó vivir, su carácter afable, con fuerte ascendiente sobre los alumnos, permitió que dictara sus clases sin sobresaltos durante trece años. Es elocuente Juan María Gutiérrez con su ágil narración:

*“Aquella palabra, así aislada como fue, tuvo un gran influjo sobre los numerosos auditores, de entre los cuales no hay uno solo que al recordar al profesor no experimente los sentimientos que inspira la memoria de un padre. La alta moralidad del doctor Alcorta, su caridad conocida de toda la población, imponía un respetuoso cariño a sus discípulos, quienes, en demostración de gratitud costearon la publicación litográfica de un retrato del maestro predilecto, conservándonos así las facciones de la fisonomía melancólica y bondadosa de aquel excelente ciudadano”.<sup>36</sup>*

Que Alcorta no encontrara oposición se debe, quizá, a dos motivos en opinión de Torchia Estrada: el “tono sobrio de la exposición y la oportuna omisión de cuestiones religiosas” y al afianzamiento de la “orientación en la enseñanza de la filosofía”.<sup>37</sup>

Las clases impartidas por Alcorta fueron editadas por Paul Groussac con una introducción y notas en 1902.<sup>38</sup> El *Curso de filosofía* consta de tres partes seguidas de una conclusión: I. “Estudio del entendimiento humano o Metafísica”; II. “Estudio de los procederes del entendimiento humano” (Lógica); III. “Retórica”. Cabanis, Condillac y Destutt de Tracy son sus fuentes, muchas veces literales, especialmente Condillac. Con su perspicacia dice Alejandro Korn:

*“Las sensaciones son la fuente única de nuestro conocimiento y para nada le preocupan las consecuencias realistas o idealistas de*

---

36 Juan María Gutiérrez, ob. cit., p. 76.

37 Juan Carlos Torchia Estrada, ob. cit., p. 101.

38 Diego Alcorta, *Curso de filosofía*. Edición y notas de Paul Groussac, en *Anales de la Biblioteca*, Buenos Aires, tomo II, 1902

*este modo de ver. Desarrolla las fases del proceso psicológico, ajeno a todo propósito que no sea la observación práctica de un hecho natural”.*<sup>39</sup>

Nacido en Buenos Aires en 1796, Luis José de la Peña falleció en la misma ciudad en 1871, después de una agitada vida pública que alternó entre las tareas académicas y las gubernamentales, pues fue Ministro de Relaciones Exteriores del Presidente Urquiza, llevando a cabo importantes misiones de paz. Realizó sus estudios en el Real Colegio de San Carlos, donde cursó filosofía y teología, luego completados en la Universidad de Córdoba al obtener el título de doctor, en 1818. Ordenado sacerdote, no tardó en abandonar los hábitos.<sup>40</sup> Un año más tarde participó del concurso para optar a la cátedra de filosofía en el Colegio de la Unión del Sud, que obtuvo Lafinur, como dijimos. Siete años más tarde, en 1826, al dividir Rivadavia el curso en dos en el Colegio de Ciencias Morales, fue nombrado para desempeñarse en el primero, hasta 1830, siendo asimismo vicerrector. Tarea docente que cumplió al mismo tiempo que Fernández de Agüero al frente del segundo curso durante 1827, y con Alcorta después. Si Fernández de Agüero fue el inaugural profesor de filosofía en la Universidad, De la Peña fue el segundo, como puede apreciarse.

Por otra parte, quiso la historia y sus hacedores que Luis José de la Peña fuera el primer profesor de filosofía de la Universidad de Montevideo, llamada luego Universidad de la República. Había llegado al suelo Oriental durante el rosismo, en 1830, cuando ya había pasado por los claustros superiores en Buenos Aires. Instalado inmediatamente en Mercedes, Uruguay, se dedicó a la enseñanza primaria. En 1837 debió marchar en un segundo destierro al Brasil, junto con Bernardino

---

39 Alejandro Korn, *Influencias filosóficas en la evolución nacional*, en *Obras completas*. La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 1940, tomo 3, p. 164.

40 Vicente Fidel López tiene juicios adversos sobre De la Peña en su “Autobiografía”: “Debí decir antes que, al regresar de Mercedes, pude haberme incorporado al curso de filosofía que dictaba en la Universidad el clérigo (si es que se le puede llamar clérigo) don Luis José de la Peña. Pero mi padre prefirió que esperase a la apertura del segundo bienio correspondiente al doctor Alcorta; y tuvo razón. Ese doctor Peña, hábil explotador de favores, no era considerado como hombre de buenas costumbres, y su competencia no tenía nada de seguro para hombres como mi padre”. *Evocaciones históricas*. Col. Grandes Escritores Argentinos. Buenos Aires, El Ateneo, 1929, p. 32.

Rivadavia y un grupo de unitarios argentinos, de donde regresó a Montevideo en 1839. Convertido en estrecho colaborador del Ministro de Gobierno, Manuel Herrera y Obes, intervino en la redacción del reglamento orgánico de 1849 que dio lugar a la Universidad. Fue integrante de su primer Consejo Universitario con otros dos argentinos: Esteban Echeverría y Alejo Villegas.

Arturo Ardao, al trazar la evolución histórica de la Universidad de Montevideo escribió que

*“De la Peña fue además la figura central del movimiento educacional que del 47 al 49 llevó al establecimiento definitivo de la Universidad, y cuando en 1852 regresó a la Argentina para ocupar el Ministerio de Relaciones Exteriores en el gobierno de Urquiza, era Vicerrector de la institución y profesor de filosofía y matemática”.*<sup>41</sup>

La creación de la Universidad de Montevideo venía precedida por la fundación del Gimnasio Nacional, oficializado luego con el nombre de Colegio Nacional, del que había sido De la Peña fundador y director, con apoyo gubernamental. Tuvo allí en sus manos, a partir de abril de 1848, la enseñanza de la filosofía. El dictado de sus clases lo hizo siguiendo el *Cours de Philosophie* de Eugenio Geruzez, que respondía a lo que conocemos como espiritualismo ecléctico, cuyo mentor era Víctor Cousin. Al año siguiente, con la creación de la Universidad, el Colegio Nacional constituyó su base y con el decreto de su inauguración del 14 de julio de 1849, De la Peña fue nombrado en la naciente institución su primer profesor de filosofía. Desempeñó el magisterio hasta el año 1851, siguiendo los lineamientos con los que lo había iniciado. Con el comienzo de 1852, depuesto Rosas, renunció a sus obligaciones en el Uruguay y regresó a la Argentina, donde pasó a desempeñarse como Ministro de Relaciones Exteriores de la Confederación a partir del 7 de abril de ese mismo año. Lo hacía después de haber anudado fuertes lazos con la nación Oriental, a cuya Universidad donó, el 24 de septiembre de 1850, el extenso manuscrito –no editado hasta hoy– que contiene sus clases dadas, en décadas anteriores, en la Universidad de Buenos Aires, al que vamos a referirnos ahora.

---

41 Arturo Ardao, *La Universidad de Montevideo. Su evolución histórica*. Montevideo, Universidad de la República, 1950, p. 45.

El manuscrito se abre con una bella dedicatoria dirigida a “amigos y discípulos” que firma “vuestro maestro y amigo”, datada el 3 de octubre de 1848. Dice guiarlo “el amor a la patria; el amor a la humanidad, el deseo vehemente de que la nueva generación se presente digna de la alta misión que le está confiada, y que ella vuelva una mirada de amistad, y de aprecio hacia aquellos que se han esforzado para disponerla a que la llene fielmente”.<sup>42</sup>

A continuación encontramos una Conferencia sobre la Gramática general, elaborada desde el Colegio Nacional en Montevideo, con fecha final del 14 de mayo de 1850. Está desbrozada en cuatro conferencias, la primera de las cuales tiene fecha del 22 de septiembre de 1848. Dos observaciones nos parecen oportunas: 1. La importancia otorgada al lenguaje para “penetrar los arcanos de la inteligencia”, según nos dice, pues como afirma en sus *Lecciones*, “*el espíritu humano se encuentra todo entero en el artificio del lenguaje*” (§372). Hay que recordar aquí que el estudio del lenguaje, o de la lengua, como decían, era un hecho importante porque, como lo había afirmado Condillac, encierra las claves del pensamiento. 2. Sigue en buena medida, a veces literalmente, la *Grammaire* de Destutt de Tracy, en el *Extrait Raisonné* del tomo II de sus *Éléments d'Idéologie*.

Se suceden luego en el manuscrito las extensas páginas de las “Lecciones” propiamente dichas, dictadas en 1827, que abarcan 796 párrafos, divididas en cuatro partes: Metafísica (§ 1-129), Moral (§ 130-394), Lógica (§ 395-500) y Retórica (§ 501-796). Todo ello a lo largo de treinta y tres lecciones, a las que se añade un Extracto Analítico del curso, incompleto, dado que se interrumpe en la Lógica. Es preciso aclarar, sin embargo, que la Retórica parece haberla escrito varios años después por fechas intercaladas al final de ciertos párrafos, cuya datación final es el 12 de septiembre de 1849.

El objeto de sus “Lecciones”, y con él el de la filosofía misma, es “*el estudio de nuestra inteligencia, o el análisis de nuestro pensamiento*”. Lo que él llama el estudio de lo que se da en el interior del hombre, por contraposición al estudio de los objetos exteriores, que son materia de la física. Parte de un interrogante básico: cuáles son las operaciones que elevan a un ser a la dignidad de ser racional (§ 1).

El estudio de nuestras facultades se le presenta desde tres aspectos: 1. En su naturaleza; 2. En sus efectos; y 3. En sus medios. Los dos primeros darán lugar a la Metafísica y la Moral; el tercero será objeto

---

42 “Lecciones”, Introducción.



de la Lógica y la Retórica, con lo cual nos da las cuatro partes de sus “Lecciones” que hemos mencionado. Contra lo que era tradición, la Lógica no inaugura el texto porque prefiere partir de los hechos, de la observación de nosotros mismos, antes que optar por una preceptiva. Tres son los filósofos fundamentales que tendrá en cuenta para situar sus ideas: Condillac, Destutt de Tracy y Laromiguière.<sup>43</sup> El análisis de cada uno de ellos en sus ejes esenciales le lleva a disentir en algunos puntos con los dos primeros y acordar con lo afirmado por Laromiguière en sus *Leçons de Philosophie*. Aquéllos reducen todo el proceso a sensaciones, donde el alma se comporta en forma pasiva, mas hay un principio activo que reacciona a las impresiones obrando sobre ellas, y eso es la *atención*, principio del conocimiento y origen de las ideas. Ahora bien, cuando dos o más ideas se relacionan surge la *comparación*. Si el espíritu se eleva de relación en relación hasta el principio de todas nos hallamos ante el *razonamiento*. En síntesis, “*Atención, comparación y razonamiento* son todas las únicas facultades que forman nuestra inteligencia”; “El alma obra por medio de la atención, que concentra la sensibilidad en un solo punto; de la *comparación* que es una doble *atención*; y del *razonamiento* que es una doble *comparación*” (Extracto, § 47 y 48 respectivamente).

Pero el hombre no se contenta con conocer, desea también ser feliz. Cuando orienta sus facultades hacia un objeto que cree contribuir a su felicidad *desea*. Al juzgar entre distintos objetos que pueden satisfacer su deseo elige uno de ellos, *prefiere*. De esta facultad surge la *libertad* (Extracto § 60). De este modo tenemos el cuadro completo de las facultades del alma que “se compone de dos sistemas particulares: el del *entendimiento*, y el de la *voluntad*. Forman el primero la *atención*, la *comparación* y el *razonamiento*; constituyen el segundo el *deseo*, la *preferencia* y la *libertad*” (Extracto, § 65). Concluye la Metafísica afirmando que estos dos sistemas no son independientes, pues las facultades *morales* están subordinadas a las *intelectuales*. Ambas constituyen el *pensamiento*. El principio al que deben su existencia es la *atención*.

En la segunda parte de las “Lecciones”, es decir en la Moral, específicamente en la Lección 14, De la Peña aborda las ideas de alma y Dios. Ha mostrado ya que la *inteligencia* abarca las ideas *sensibles*, las *intelectuales* y las *morales*.

---

43 Según el parecer de De la Peña correspondió a Condillac el mérito de buscar en el espíritu humano un solo principio.

De las sensaciones nacen las ideas sensibles por las cuales conocemos los cuerpos en sus cualidades, pero limitadas esas ideas a solamente las sensaciones y sin el *sentimiento de relación* no sería posible verdaderamente el conocimiento. Para conocer los cuerpos se necesita el concurso de dos facultades: la *atención* y la *comparación*. “Sin estos dos puntos de apoyo, nos dice, sin estas dos palancas, ni podríamos tener ideas de relación, ni ideas sensibles: nuestra alma no conocería ni el orden que reina entre los objetos exteriores, ni estos mismos objetos” (§ 316).

Del mismo modo, apoyándonos en el sentimiento, tenemos idea del alma y sabemos que es “*incorporal, inextensa, simple, espiritual*”. El conocimiento de su espiritualidad es para De la Peña “consecuencia necesaria de su actividad, y de su sensibilidad” (§ 319). Conocer el alma es conocer el fundamento de la moral. Extraemos la idea de ella de “un triple convencimiento, una triple certidumbre...–el sentimiento íntimo, la idea del tiempo y la sensación de los objetos exteriores–.” (§ 326). Contra el materialismo, para De la Peña el alma se modifica de muchas maneras –“de mil modos diferentes”–, pero nuestro sentimiento nos dice que es un ser indivisible: “Ese *yo* que advierte, que compara y que razona, debe ser simple, porque no es ninguno de los objetos sobre quienes ejerce aquellas operaciones” (§328).

Entiende De la Peña que “podemos elevarnos a la [idea] del supremo autor del universo”( §334). La certidumbre de su existencia la toman los seres humanos de tres puntos de vista: 1. De la constitución de nuestra propia naturaleza, que es el *sentimiento* de nuestra debilidad y dependencia. 2. Del *espectáculo del universo* con la regularidad de las leyes de la naturaleza que nos conduce “a la idea de un ordenador supremo”( §335). 3. De la demostración de las *causas finales* o, si se quiere, de una “causa primera que en su universalidad abraza a toda la naturaleza”( §344), “infinita en todas sus perfecciones”( §354).

La última lección de la Moral –Lección 15–, desarrolla las ideas que a su entender son la base de las acciones morales, asentadas en la libertad.

La primera idea que adquirimos es la de nuestro *yo*, y el primer deseo –dado que no somos indiferentes al dolor y al placer–, es el de nuestra felicidad, del cual se derivan los restantes deseos y “la elección de los medios para satisfacerlos” (§374).

El amor de sí mismo es la primera ley de la naturaleza. Tiene por objeto la conservación del individuo. De ella nacen y se derivan todas las demás. No surge de la razón, sino que es “un efecto inmediato del

sentimiento”( §377). Pero así como es “la base de todas las virtudes”, de su abuso devienen los vicios (§381). Como es parte del orden del universo, es preciso que el hombre esté en armonía con ella, como todas las “leyes naturales” que son “anteriores a todas las instituciones humanas, y éstas deben conformarse a ellas”( §384).

Por otro lado, dado que el hombre no se basta a sí mismo, “es por necesidad un ser social; y protege con sus fuerzas individuales la sociedad a que pertenece, para ser protegido a su vez por la fuerza general”. Inmediatamente a continuación De la Peña incluye la idea de pacto social: “Entre los pueblos y cada individuo hay un contrato tácito, de cuya fiel observancia depende la felicidad del universo”( §387). El bien general de la sociedad debe prevalecer sobre el bien individual. De ese bien general se derivan sus deberes como amigo, hijo, ciudadano, etc. (§388). En fin, ya finalizando la Lección, De la Peña dirá: “El amor de sí mismo es la base de la unión familiar, la fuente del patriotismo más puro, y el origen de esa benevolencia universal, que hace del hombre sabio un verdadero Cosmopolita” (§392). Pero cerrará la sección de la Moral con unas palabras de Condillac en el sentido de que “la verdadera filosofía no puede ser jamás contraria a la fe” (§394). El racionalismo teísta no abandonaba a Condillac ni tampoco a De la Peña. Ese racionalismo teísta no se animaba a contradecir los dictados de la fe, pero iniciaba el camino que llevaría al racionalismo deísta y, luego, al racionalismo ateo, desprendido definitivamente de la fe, con la aparición del positivismo.

Este es el núcleo central de sus ideas, que el lector del texto podrá apreciar *in extenso*.

Rescatar un texto inédito que corresponde a la etapa de nuestra primera filosofía no es un hecho menor. Aquellos primeros ensayos significaban una ruptura con una tradición de tres siglos en el intento de acercar a los jóvenes al conocimiento, por ello trabajan con las categorías de “hombre esclarecido/hombre ignorante”. Se intentaba iniciar estudios bajo un dispositivo de ideas acordes con los tiempos inaugurales que se vivían, después de la larga etapa colonial, en este caso apelando a la Ideología. Contra toda metafísica especulativa, se deseaba ser útiles para forjar mejores ciudadanos a través del trabajo metódico y ordenado. La secularización de las aulas que había comenzado con Lafinur, tuvo en De la Peña un digno representante del cual habría que decir que, como los mismos ideólogos, no fue enteramente un seguidor del pensamiento precursor de Condillac, ni del creador de la escuela, Destutt de Tracy. Sigue en sus Lecciones a

Laromiguière, pero por momentos sus rastros no aparecen. En ese sentido De la Peña es en esta etapa un ecléctico *avant la lettre*: busca encontrar la verdad donde cree hallarla, sin guardar entera fidelidad a un exclusivo filósofo francés. Esto no implica negar –cómo hacerlo– que su pensamiento se nutre de la filosofía pre y post Restauración. Un punto lo une a ellos: el método, tal como había ocurrido en Francia en torno al pensamiento de Condillac y la relación que mantuvieron todos los ideólogos con él.

Laromiguière, el autor de las *Leçons de philosophie*, será la fuente principal de De la Peña, quien viene a completar el ciclo de la Ideología, junto a los nombres ilustres de Lafinur, Fernández de Agüero y Alcorta, hasta su definitiva extinción, en 1842, con la muerte de éste. Que siguiera a Laromiguière, precursor del espiritualismo ecléctico junto con Paul Roger Collard (1763-1843), explicaría que la Ideología entraba ya en su fase de declinación, por un lado; y, por otro, que De la Peña anticipaba su tránsito hacia esta escuela de pensamiento, elaborada en Francia durante la Restauración. Singularmente le tocó vivir la etapa romántica, sin pertenecer a ella.

De la Peña siente su actividad pedagógica como una misión de servicio a la Patria y al tema se refiere expresamente. Es que estos servidores de la enseñanza pública sentían la dimensión política y social de la educación para un pueblo que necesitaba cultivarse. La novel nación lo requería. Cabe decir que no se sentían filósofos. Más modesto y también más generoso era el campo de acción al conducir a los jóvenes hacia un camino de luz que les proveyera las armas para pensar libremente.

Quisiéramos terminar con un párrafo de Arturo Ardao entresacado de uno de sus tantos bellos libros:

*“El espíritu liberal, laico y cientista del Ideologismo tuvo en la evolución ulterior del pensamiento francés un gran desquite. Se lo dieron, recogiendo su herencia, las nuevas corrientes que se oponen y finalmente vencen a mediados del siglo, al Eclecticismo: la filosofía social de Saint Simon, Fourier, Leroux, y, muy especialmente el Positivismo de Augusto Comte. Pero antes, la Ideología como escuela iba a conocer todavía, al otro lado de los mares, un triunfo histórico inesperado”.*<sup>44</sup>

---

44 Arturo Ardao, *Filosofía pre-universitaria en el Uruguay. De la Escolástica al Socialismo Utópico. 1787-1842*, ed. cit., p. 53.

A un fragmento de ese triunfo histórico inesperado hemos querido referirnos por la importancia que tuvo en nuestra historia intelectual y porque sus “Lecciones” lo ameritan.

NOTICIA SOBRE EL TEXTO



El texto de las “Lecciones de filosofía redactadas para el uso de los alumnos de la Universidad de Buenos Aires por L. J. P. 1827” se debe a la letra de distintos copistas, e inclusive del propio Luis José de la Peña. Posee 116 páginas numeradas sólo en las páginas pares. Bajo su firma, De la Peña hace constar que es ejemplar único, donado a la Universidad de Montevideo con fecha 24 de septiembre de 1850. El Curso se publica, pues, más de siglo y medio después de su donación.

La calidad de la copia y su grafía original presentaron muchos problemas hasta que se pudo eliminar la casi totalidad de los espacios que quedaban en blanco debido a pasajes que eran poco legibles. Fue necesario revisar los propios originales en reiteradas oportunidades. Decidimos, para comenzar, modernizar la ortografía del texto y explicitar sus abreviaturas, para facilitar su lectura aunque sin alterar el contenido del original. Agregamos entre corchetes algunos signos de puntuación, pero en general respetamos la puntuación del manuscrito. Se han corregido los nombres propios y las palabras en francés que aparecen mal escritos. El lector encontrará a veces paréntesis vacíos que remitirían a párrafos anteriores sin que el copista los haya llenado. Cuando los puntos suspensivos van sin corchetes pertenecen al manuscrito. Cuando van entre corchetes se debe a palabras que no hemos podido dilucidar. Las defectuosas citas de frases y expresiones latinas que aparecen, especialmente en la *Retórica*, ha obligado a su búsqueda y reconstrucción, cuyos orígenes y traducciones hemos colocado a pie de página. Igualmente nos ha parecido oportuno confeccionar un índice general para el manuscrito.

Como anticipamos en el Prólogo, hay partes de la obra en que el autor sigue de cerca, para el dictado de sus “Lecciones”, a Destutt de Tracy y Laromiguière, muy en especial al segundo. Las principales desviaciones respecto del texto de Laromiguière las incluimos entre corchetes, sea para reforzar el sentido del original, sea para que el lector actual pueda juzgar sobre esas variantes. Es también una manera de remitir a la génesis del texto. El procedimiento de basar las lecciones en los autores europeos que se querían difundir no fue infrecuente entre nuestros ideólogos. Sin mayor tradición, porque se inauguraban rompiendo el molde de la enseñanza escolástica, y en tiempos de inestabilidad institucional, recurrieron al expediente de basarse en las obras que juzgaban más apropiadas para transmitir a los alumnos la nueva orientación. Además, no debe olvidarse, estos profesores coincidían con



sus maestros franceses en la importancia que daban a poner su labor al servicio de la enseñanza. Y en el momento que vivía el Río de la Plata, la función educativa era mucho más oportuna y necesaria que en el Viejo Mundo. Medir a estos autores nuestros exclusivamente con la vara de la producción filosófica, sería ignorar la realidad histórica que vivían y los disminuiría en su verdadero significado.

10 de Mayo de 1848

# Conferencias

## sobre la Gramatica general.

Confencia 1ª Descomponer el discurso, ó razonamiento en sus <sup>partes</sup> elementos.

El pensamiento, y su expresion están ligados, de tal suerte que <sup>no</sup> puede expresarse sin que se manifieste el pensamiento, <sup>ni</sup> puede pensarse sin que se manifieste la expresion. <sup>El</sup> pensamiento es el que <sup>da</sup> origen a la expresion, y <sup>esta</sup> expresion es el <sup>medio</sup> necesario para <sup>comunicar</sup> el pensamiento. <sup>El</sup> pensamiento es el que <sup>da</sup> origen a la expresion, y <sup>esta</sup> expresion es el <sup>medio</sup> necesario para <sup>comunicar</sup> el pensamiento. <sup>El</sup> pensamiento es el que <sup>da</sup> origen a la expresion, y <sup>esta</sup> expresion es el <sup>medio</sup> necesario para <sup>comunicar</sup> el pensamiento.

Segun se pueda contribuir al pensamiento, <sup>ordenando</sup> <sup>los</sup> elementos <sup>en</sup> <sup>una</sup> <sup>serie</sup> <sup>ordenada</sup>, <sup>es</sup> <sup>posible</sup> <sup>la</sup> <sup>comprehension</sup> <sup>de</sup> <sup>los</sup> <sup>signos</sup> <sup>de</sup> <sup>que</sup> <sup>se</sup> <sup>componen</sup> <sup>el</sup> <sup>discurso</sup>. <sup>El</sup> pensamiento es el que <sup>da</sup> origen a la expresion, y <sup>esta</sup> expresion es el <sup>medio</sup> necesario para <sup>comunicar</sup> el pensamiento.

Basta con ligera observacion <sup>en</sup> <sup>el</sup> <sup>estudio</sup> <sup>de</sup> <sup>los</sup> <sup>principios</sup> <sup>del</sup> <sup>lenguaje</sup> <sup>para</sup> <sup>comprender</sup> <sup>que</sup> <sup>el</sup> <sup>discurso</sup> <sup>se</sup> <sup>compone</sup> <sup>de</sup> <sup>una</sup> <sup>serie</sup> <sup>ordenada</sup> <sup>de</sup> <sup>signos</sup>. <sup>El</sup> pensamiento es el que <sup>da</sup> origen a la expresion, y <sup>esta</sup> expresion es el <sup>medio</sup> necesario para <sup>comunicar</sup> el pensamiento.

No es en un sistema particular de signos, en una lengua dada, donde debe estudiarse esa influencia <sup>fundamental</sup> <sup>de</sup> <sup>los</sup> <sup>signos</sup> <sup>en</sup> <sup>el</sup> <sup>pensamiento</sup>, sino en <sup>los</sup> <sup>principios</sup> <sup>de</sup> <sup>los</sup> <sup>signos</sup> <sup>en</sup> <sup>la</sup> <sup>formacion</sup> <sup>de</sup> <sup>los</sup> <sup>signos</sup>. <sup>El</sup> pensamiento es el que <sup>da</sup> origen a la expresion, y <sup>esta</sup> expresion es el <sup>medio</sup> necesario para <sup>comunicar</sup> el pensamiento.

Bajo este punto de vista el estudio de la expresion <sup>de</sup> <sup>los</sup> <sup>signos</sup> <sup>se</sup> <sup>comprende</sup> <sup>mejor</sup> <sup>cuando</sup> <sup>se</sup> <sup>estudia</sup> <sup>la</sup> <sup>formacion</sup> <sup>y</sup> <sup>generacion</sup> <sup>de</sup> <sup>los</sup> <sup>signos</sup>; como el de la deducion de ideas <sup>de</sup> <sup>los</sup> <sup>signos</sup> <sup>que</sup> <sup>se</sup> <sup>usan</sup>.

Volvamos pues a comprender el analisis de nuestro pensamiento, y teniendo presente lo establecido en los §§ XXVI y XXVII consideremoslo en su expresion <sup>completa</sup>.

Surgen es toda cosa el hombre sin que <sup>sea</sup> <sup>completa</sup> <sup>su</sup> <sup>formacion</sup>. <sup>El</sup> pensamiento es el que <sup>da</sup> origen a la expresion, y <sup>esta</sup> expresion es el <sup>medio</sup> necesario para <sup>comunicar</sup> el pensamiento.



# Lecciones de Filosofía

## Introducción

Diffícilmente se encontrará una voz ni más usada ni de una significación menos precisa que la palabra Filosofía. Si entendemos de su origen no importa más que el amor a la sabiduría o la dedicación a las ciencias. Mas; será preciso cultivarlas todas y emprender el estudio del hombre, del universo entero y aun de la divinidad misma, como han pretendido algunos, para merecer el título de Filósofo.<sup>1</sup> ¿Bastará porra ella dedicarse particularmente a alguna, y cual debiera obtener la preferencia?<sup>2</sup> He ahí dos cuestiones cuya solución es indispensable para fijar el significado de la palabra Filosofía.

Por lo que respecta a la primera es indudable, que las facultades limitadas del hombre no son capaces de abrazar toda la inmensa extensión de la naturaleza y elevarse hasta conocerla de su autor. Sería preciso renunciar al deseo de adquirir el título de filósofo si este solo hubiese de obtenerse a tan alto precio. Solo nos resta pues resolver la segunda cuestión, sobre la qual debemos convenir que no nos creemos autorizados para decidir definitivamente sobre ella, ni con derecho para determinar lo que debe entenderse por una voz a que cada uno da la significación que cree más propia. Nos será permitido sin embargo manifestar la que nosotros le damos conformándonos con la opinión de un celebre escritor de nuestros días.

Todos los conocimientos de que es capaz el hombre por grande que sea su número y diversos que parezcan sus objetos, pueden considerarse bajo dos puntos de vista. Lo que o examinamos los objetos que están fuera de si mismo, o se dedica al estudio de lo que para conocer interior, de lo que experimenta en su propio individuo. En el primer caso el orden del universo y la infinita variedad de fenómenos que de



↔ EL MANUSCRITO ↔



*Amigos y discípulos:*

Después de 2 años de un completo abandono de estudios científicos sobre nuestra inteligencia: después que muchos de ellos han sido perdidos en una vida puramente material, y todos, indudablemente todos, pasados en una vida de sufrimientos, no puedo ofrecer más que los esfuerzos de una pasión que se vigoriza, la misma en proporción que las demás se debilitan –que crece cuando las demás mueren: –el amor a la patria; el amor a la humanidad, el deseo vehemente de que la nueva generación se presente digna de la alta misión que le está confiada, y que ella vuelva una mirada de amistad, y de aprecio hacia aquellos que se han esforzado para disponerla a que la llene fielmente.

Aceptad pues estos esfuerzos que se debilitan más y se hacen de menos valer, porque me veo precisado a compartirlos con la niñez; –con esa proporción preciosa en todos nos vemos revivir, y reúne todas nuestras esperanzas. Aceptad al menos los votos sinceros que hace por vuestro progreso, y porque obtengáis el resultado de vuestros esfuerzos el que une a ellos los propios y se complace en ser vuestro maestro y amigo.

*Octubre 3/848*

*A la Biblioteca  
de la  
Universidad de Montevideo*

---

*Septiembre 24 de 1850*

*Luis J. de la Peña  
único original*





## CONFERENCIAS SOBRE LA GRAMATICA GENERAL

---

### ⇒ Conferencia 1ª

#### *Descomposición del discurso, o razonamiento.*

El pensamiento, y su expresión están ligados de un modo tan estrecho que no es posible estudiar ninguno de ellos sino examinando el otro. Si podemos pensar en los arcanos de la inteligencia es por medio del lenguaje, y si el lenguaje puede convertirse en un sistema de signos que sea la expresión completa y fiel del pensamiento [es la inteligencia] quien lo coordina, perfecciona, reduce a sistema más que complejo [,] y es estudiando el pensamiento que descubrimos el sentido de las formas del lenguaje.

Aunque pueda concebirse el pensamiento sin el lenguaje no es posible comprenderlo ordenado[,], metodizado sin el empleo de éste: y esta ligera observación muestra por sí sola la importancia y aun la necesidad de que el estudio de los principios del lenguaje haga parte del de los de nuestra inteligencia.

No es un sistema particular de signos, en una lengua dada, donde debe estudiarse esa influencia recíproca y general, es preciso remontar hasta las ideas fundamentales que deben dirigir la formación, y el mejoramiento de todo sistema de signos. Este es el objeto de la Gramática general, de que todas las de los diversos idiomas no son sino aplicaciones más o menos exactas.

Bajo este punto de vista el estudio de la expresión de nuestras ideas debió seguir inmediatamente al de su formación y generación: como el de la deducción de unas de otras, al de su expresión.

Volvamos pues a comprender el análisis de nuestro pensamiento, y teniendo presente lo establecido en los párrafos XXVI y XXVII considerémoslo en su expresión completa.

Juzgar es todo para el hombre y sin esa facultad no podría adquirir ni una sola idea compuesta. Todo lenguaje pues debe empezar expresando por un solo signo un juicio entero: debe ser una proposición completa. La descomposición de esos signos da lugar a la formación de otros que expresan las ideas aisladamente.

En el lenguaje articulado ciertas palabras expresan una proposición entera, es decir, dos ideas, y el acto de juzgar de ellas: otras

representan una idea única y completa: otras finalmente no son más que [...] de ideas. Todas cambian frecuentemente de oficio, y muchas [...].

De aquí resulta que la expresión del pensamiento se disfraza por la forma de que se reviste. Sin embargo la proposición manifiesta siempre un juicio, y en su estado primitivo lo hace por un solo signo.

Ese signo único encierra necesariamente otros dos: uno que representa una idea existente por sí misma, con una existencia absoluta, al menos para nuestra inteligencia: y el otro que manifiesta otra idea, como existente en la primera, con una existencia relativa. Los sustantivos son los que hacen el primer oficio, y sólo ellos o los signos que los reemplazan pueden ser sujetos en nuestras proposiciones.

Los adjetivos explican una idea como debiendo pertenecer a otra, como que no puede existir sino con ella; pero no como perteneciéndole efectivamente, ni como existiendo simultáneamente. No pueden por lo mismo ser atributos completos, si no llevan consigo el signo de la existencia, *Ser*; –atributo general con todas nuestras proposiciones, y que por lo mismo se llama verbo, –palabra por excelencia.

Las demás palabras que lo contienen se llaman verbos *atributivos*, o *adjetivos*. Son susceptibles de tiempos y de modos, porque comprenden la idea de existencia, y sólo en este carácter son atributos.

Cuando el verbo se halla en un modo indefinido no es más que un adjetivo, o un sustantivo. El llamado infinitivo es el nombre del verbo, es un sustantivo. El modo definido del verbo es el signo del acto de juzgar, del acto que une dos ideas, que afirma que una idea existe en otra.

Así pues los elementos esenciales de la proposición son un sujeto y un atributo, el sustantivo, y el verbo. Ambos contienen la idea de existencia; el uno absolutamente, el otro de un modo relativo. Al primero no corresponden tiempos ni modos, porque siempre está en el indicativo, y en el tiempo presente; único tiempo y modo que convienen a una idea existente de un modo absoluto en el momento en que se expresa.

→☞ Conferencia 2ª

*Elementos de la proposición en las lenguas  
habladas y especialmente en la lengua española.*

Siguiendo los principios que quedan establecidos, no debería haber más que tres clases de palabras, porque no hay más que tres especies de ideas que representar. Pero sin empeñarnos en una discusión sobre esto ni sobre las definiciones dadas a cada especie de palabra, examinemos cuáles son sus oficios, empezando por una proposición en su primer estado, en una lengua naciente.

Un solo signo, la comprendía toda: primero un gesto, un movimiento; enseguida un movimiento acompañado de un grito, y últimamente éste solo convertido en una palabra, vino a ser la expresión del pensamiento. Esas voces se encuentran hoy todavía en el lenguaje; pero están aisladas [,] no tienen relación alguna, ni pueden ofrecer base para fundar las reglas de construcción. Contienen implícitamente un sujeto, y un atributo, no admiten modificación alguna, y sólo se emplean cuando la vehemencia de la pasión no da lugar a desenvolver las ideas, ni descomponer el pensamiento.

Pero no siendo éste el estado habitual del hombre la interjección no podía bastarle: era preciso designar el objeto que causaba la emoción, y nacieron los nombres que representan los sujetos de las proposiciones. Esas palabras fueron en su origen gritos imitativos, voces onomatópicas [onomatopéyicas] de que aún nos quedan rastros en el estado actual de las lenguas. Tenemos en la nuestra el *relincho* del caballo, el *mugido* del toro, y otros muchos.

Los nombres son susceptibles de modificaciones para representar el género; y el número; distinción fundada en la naturaleza misma; e independiente de toda convención. Los nombres son por consiguiente las únicas voces variables por causas propias: todas las demás lo son para indicar sus relaciones con aquéllos. En efecto, las palabras que designan la cosa de que se habla es la principal, y a ella se refieren todas las demás en el discurso.

Pero entre los nombres hay tres de una especie particular – los de la persona que habla, de la persona a quien se habla, y aquélla de quien se habla. No son nombres de nadie ni de nada determinadamente, sólo designan las personas, y las cosas por su relación con el acto de la palabra. Son como nombres, o pronombres que pueden llamarse

adjetivos, o modificativos personales; porque juntos con un nombre sólo le modifican con relación a la persona, y cuando se emplean solos no tienen más significación que la del nombre que representan, añadiéndole la idea de la persona.

Inventado el nombre, no queda ya otro oficio a la interjección que el de ser atributo de la proposición; ejercer las funciones de verbo (1)\*. Este no expresa como el nombre, una idea existente por sí misma: tampoco la enuncia como pudiendo existir en otra, como el adjetivo: la representa como existente en efecto en la primera, y es un atributo completo. La idea de existencia expresada por él es relativa, pero real.

De aquí se sigue que el verbo es susceptible de tiempos, y de modos, que no tienen sentido alguno sino con un sujeto, debiendo conformarse con éste, en cuanto al número y la persona, y aun en cuanto al género. La persona es el signo del rol que el sustantivo tiene en la proposición; la prioridad o posterioridad de los individuos en su representación mutua produjo ese accidente. El número y el género desempeñan las mismas funciones que en el sustantivo.

Todos los verbos son verbos de estado, porque significan que un sujeto es, o existe de tal manera: todos reciben su calidad del verbo *ser*, que es el único verbo: los demás sea que consten de una sola voz, o que tengan dos, se componen de *ser*, y de un adjetivo.

Es por lo mismo una equivocación considerar a *yo amé* y *yo soy amado* por un mismo verbo; pues se componen de adjetivos diferentes. El primero es yo soy amante, el segundo yo soy amado. La equivocación nace de confundir el llamado participio pasivo con el verbo participio activo: [,] en tomar *amado* por una misma voz en estas dos proposiciones [:] yo soy amado; yo he amado.

Pero de cualquier modo que ésta se considere, es indudable que los sustantivos son las únicas voces que expresan un sujeto: y los verbos las únicas que expresan un atributo. Son pues esas dos voces las únicas indispensables para la expresión del pensamiento, una vez descompuesta la interjección. Todas las demás voces, todos los elementos del discurso son fragmentos de sujetos o de atributos y sólo sirven para expresar complementos de unos u otros.

Después de estas voces indispensables vienen las que sólo pueden considerarse como útiles. Entre éstos ocupan el primer lugar los

---

\* El número aparece en el original, pero no tiene en el manuscrito la correspondiente aclaración a pie de página. No advertimos tampoco que remita al párrafo 1 de las Lecciones propiamente dichas.

adjetivos, o modificativos, porque aumentan el número de sujetos, y el de los atributos según se juntan con los sustantivos o con el verbo *ser*.

Los adjetivos se forman o de los sustantivos dando a éstos la forma atributiva; o de los verbos que los comprenden, separando de ellos la forma de existencia. De ciertos adjetivos pueden formarse después nuevos nombres, y aun nuevos verbos.

Los adjetivos son de dos especies: o modifican la idea en su comprensión, o en su extensión. En el 1er. caso añaden o quitan algunas ideas, a la idea principal: en el 2º determinan el número de objetos a que se aplican, y el modo de considerarlos. Sólo los sustantivos pueden ser modificados en su extensión.

Para que el pensamiento sea exacto, y para que el discurso lo exprese de un modo cabal, es preciso siempre determinar la extensión de los nombres antes de modificar su comprensión, hacerlos sujetos de proposiciones. Pero esta necesidad cesa cuando se hace adverbialmente con los nombres propios.

Los latinos tenían adjetivos determinativos que algunas veces dejaban de usar; en nuestro idioma se emplean [en] muchas ocasiones inútilmente. Estos adjetivos debieron ser los últimos que se inventaron, y no es fácil hallar su principio. Se dan muchos nombres diferentes a voces que hacen este mismo oficio: respecto a los nombres, todos deben seguir las variaciones a que se refieren.

La preposición es una de las palabras más importantes y desempeña un rol muy especial en el lenguaje. Si no entra como elemento en todas las demás voces, llega con mucha frecuencia a ser parte de ella.

Muchos adjetivos, muchos verbos adjetivos y muchos adverbios necesitan que se le agregue el nombre de otra idea, para formar una idea completa. Las preposiciones son las que enlazan estas ideas, las que ligan la idea complementaria con la principal.

En algunas lenguas hacen este oficio en todo, o en parte las sílabas finales, llamadas casos: de un modo semejante al que sirve para indicar los géneros, y los números; los modos; los tiempos, y las personas.

Pero todas esas mismas sílabas, así como las que forman los compuestos y derivados de las voces primitivas y radicales, son en rigor preposiciones, ora se incorporen a las voces que modifican, ora permanezcan separadas. Sin embargo, sólo en este último caso son elementos particulares de la proposición.

Aunque no siempre pueda encontrarse la etimología de las preposiciones, es indudable que todas se derivan de sustantivos o de

adjetivos por abreviación, y son necesariamente indeclinables, puesto que no tienen más relación con el antecedente que con el consecuente. Un adjetivo que tiene sentido relativo, y no se declina es una preposición.

Consideremos ahora las palabras invariables, o partes indeclinables del discurso. En esta clase las primeras son los adverbios, y se derivan de los sustantivos, o de adjetivos. Son voces elípticas, cuya función característica es expresar de un modo abreviado, una idea que no podría representarse sino por medio de una preposición, y su régimen, o complemento. Así decimos *sabiamente*, en vez de, *con sabiduría*: decimos *aquí*, en vez de *-en este lugar*, etc.

Los adverbios modifican la significación de los verbos y son sus verdaderos adjetivos, como lo indica su mismo nombre. Modifican también al adjetivo y aún a otros adverbios pero nunca al sustantivo, siendo tantas y de tan diversas especies las palabras que pueden abreviarse, es también grande el número de los adverbios, y sus clases. Son palabras útiles, no elementales, ni necesarias, y así es que en algunas lenguas se hallan adverbios que no se encuentran en otras.

La conjunción es una palabra conectiva, como lo es la preposición, y en este carácter liga no sólo las palabras sino las proposiciones entre sí. Cuando decimos los *jóvenes estudian*, y *se instruirán*, la conjunción *y* no sólo afirma un hecho, sino que anuncia otro que le ha de seguir.

Se ve pues que son elementos del discurso pero no de la proposición, porque expresan una toda entera como la interjección pero con la diferencia de que la que expresa la conjunción no tiene sentido absoluto, sino que supone siempre un antecedente y un consecuente. Uno y otro son proposiciones completas, aunque parezcan simples elementos de ellas.

Cualquiera conjunción encierra por lo mismo implícitamente dos veces la conjunción *que*; cuando así no sucede se convierte en un adverbio. *Que* es también adverbio, y a él deben su propiedad conjuntiva todos los que toman ese carácter: del mismo modo que los adjetivos deben su calidad de verbo, al adjetivo *siendo*. Esto depende de que la significación propia del adverbio *que* es expresar que el verbo a quien se junta está ligado con otro de un modo definido, con una proposición; como la significación propia del adjetivo *siendo*, es expresar la existencia.

Es verosímil que la invención de las preposiciones condujo a la del adverbio *que*. Después de haber dicho *el libro de Pedro*, es muy

fácil añadir *que* leo: voy a tu casa, *que* está muy lejos, etc. La palabra *que*, es más propiamente una preposición que un adverbio. Su antecedente, y su consecuente son proposiciones completas, mientras que un adverbio encierra siempre un complemento determinado.

Pueden considerarse como una especie de conjunciones los llamados pronombres relativos; que hacen un elemento particular del discurso. *Que* –relativo– *cual*, *quien*, *cuyo* se componen de la conjunción *que*, y del adjetivo determinativo *el*, reuniendo las funciones de uno, y otro. Se diferencia de las conjunciones en que tiene siempre un nombre por antecedente, y por lo mismo su consecuente es una proposición incidental, nunca subordinada.

También se diferencia de los adjetivos. 1º en que pudiendo ser sujeto, o atributo de la proposición incidental que enlaza con su antecedente, concuerda con éste en género y en número. 2º en que no es él sino la proposición que le sigue quien modifica la extensión, o la comprensión de su antecedente.

En la clasificación que hemos hecho de los elementos de la proposición, no hemos mencionado el participio y el artículo, porque uno y otro pueden reducirse a los adjetivos; y el primero no hace más que calificar el nombre, [por ejemplo,] precepto obedecido, lección estudiada; y el segundo o lo determina –el árbol, la casa– o señala su misma indeterminación: *unos árboles*, *unas casas*.

No hay más especies de palabras: observemos ahora las leyes que rigen su combinación.

### ⇒ Conferencia 3ª *Construcción de las proposiciones. Sintaxis.*

No teniendo un signo particular para cada idea; preciso nos es muchas veces reunir diversas palabras para expresar una sola idea. Entonces cada una de ellas tiene dos representaciones, uno absoluto [una absoluta], otro relativo [otra relativa] y dependiente de la posición que ocupa, de las modificaciones que experimenta, y de algunos signos destinados a enlazar todos los otros entre sí. Tal es el origen y el objeto de la sintaxis que se subdivide en tres partes: *concordancia* y su *régimen*; las reglas sobre una y otra forman la *construcción*.

La expresión del pensamiento o es simple, o es compleja. En el primer caso las tres partes elementales, tienen entre sí una relación de identidad: *–la flor es olorosa*. En el segundo hay [,] además de esa



relación de identidad, otras de dependencia, entre las partes esenciales y las accesorias: *La flor que me diste es olorosa*. Las reglas de la concordancia y del régimen forman las de la Construcción.

La concordancia no es otra cosa, que la manifestación de la identidad de las ideas, por medio de una semejanza apropiada en las palabras. No puede haber más concordancia que la del sustantivo con el adjetivo, o con el verbo, porque son las únicas ideas en que puede encontrarse identidad.

El régimen comprende las explicaciones de las partes esenciales: y puede ser *simple*, o *compuesto*. Es simple cuando la palabra que lo designa está incorporada a la frase sin ninguna intermedia: *–la ciencia da poder–*. El régimen se llama compuesto, cuando entra en la frase por medio de alguna palabra que lo liga a las que son esenciales en el discurso.

Esas palabras pueden ser o preposiciones, como *–los placeres morales, son preferibles a los de los sentidos*: pueden ser conjunciones: *vg. adoro el poder supremo, que crió [creó] todas las cosas*: y pueden ser adverbios; por ejemplo: *cumplid vuestra palabra inviolablemente*.

Puede también dividirse el régimen, en mediato, e inmediato. Este importa la ligazón con palabras esenciales; y aquel con voces accesorias.

De la observancia de las reglas de concordancia, y de régimen resulta la construcción. Ella es *natural* siempre que se conforma al modo de sentir del que habla; pero sólo es *directa* cuando sigue el orden que las ideas tienen por sí mismas en la operación de juzgar. Si ese orden se invierte, la construcción es inversa.

En nuestros juicios lo primero es el sujeto que nos ocupa, y enseguida la calidad que le atribuimos: es decir el sujeto, y el atributo unidos ambos por la afirmación. En la proposición se manifiestan esas ideas por el sustantivo y por el adjetivo, ligados por el verbo ser, o por sólo el verbo cuando contiene un adjetivo. Después de estas palabras esenciales, vienen las que expresan ideas accesorias, cuya colocación depende de su importancia.

Este orden en nuestras ideas es de tal importancia, que restableciéndolo en una frase inversa por oscura que ella sea, aparece en una completa claridad.

Las modificaciones que se hacen en ciertas voces son también un medio de sintaxis. El sustantivo es la única voz variable por su naturaleza misma (conferencia 2ª) porque las alteraciones de su forma tienen por motivo causas particulares, a saber *–la designación del géne-*

ro, del sujeto, del número y la de su relación de dependencia con las demás palabras. Esto es lo que se ejecuta o variando la sílaba fin[al], lo que constituye los *casos*; o por medio de preposiciones. Todas las demás voces no admiten más modificación que la necesaria para indicar sus relaciones con el sustantivo. Estas variaciones es lo que constituye las llamadas declinaciones.

Los adjetivos no tienen que expresar otra relación que la de concordancia con el sustantivo expreso, o suplido, a que siempre se refieren. Por eso deben indicar el género, y el número.

Pero necesitan indicar también a veces el grado, es decir, el más o el menos de las calidades en el sujeto. De aquí la clasificación en *positivos*, *comparativos*, y *superlativos*. El positivo es único: el comparativo puede serlo de igualdad, superioridad, o inferioridad. El superlativo es absoluto, o relativo.

Las modificaciones de grado se marcan, o por la terminación, o valiéndose del adverbio. Nuestro idioma admite los dos medios.

La esencia del verbo es expresar siempre la afirmación, ora de un modo abstracto, y general como en el verbo *ser*: ora de un modo determinado como en los verbos adjetivos. Pero en primer lugar hace sucesivamente los oficios de *sustantivo* y de *adjetivo*.

2º En [...] es susceptible de las mismas causas de variaciones que convienen al uno, o al otro. En el estado de atributo no teniendo que expresar más que las relaciones de Concordancia con el sujeto, que siempre se halla en nominativo, es inútil que exprese los casos, y no es necesario que designe los géneros; pero debe designar indispensablemente los números.

3º En cualquiera de sus estados es indispensable que designe los tiempos, es decir las épocas a que se refiere la enunciación; y los modos que indican algunas ideas accesorias al verbo.

Los tiempos son tres; porque la inteligencia se coloca siempre en el momento actual para medir su relación con el pasado, y con el venidero. El presente no admite modificación alguna: designa siempre el instante de la palabra que no puede dividirse, y por lo mismo no hay ni puede haber más que un presente. Por el contrario [,] el pasado, y el venidero, admiten el más o el menos, son susceptibles de diversos grados y por lo mismo hay diversas clasificaciones de uno y de otro tiempo.

Examinándolas en el verbo *Ser*, que es el auxiliar general, se observará fácilmente que el pasado lo es o absolutamente, como *–llegué, vi, vencí*; o indica como presente la significación del verbo con

referencia a otro suceso pasado –*llegué, cuando tú hablabas*; o finalmente designa que la acción estaba ya ejecutada cuando otra se ejercía.

El venidero indica igualmente que la acción o el suceso tendrá lugar, o de un modo absoluto, –como *llegaré, venceré*: o que sucederá cuando otro hecho se haya verificado: *habré vencido cuando llegues*.

Las diferentes maneras de significar el verbo en los tiempos designados constituye las clasificaciones llamadas modos. Se enumeran generalmente cuatro –el indicativo designa la afirmación o la acción de un modo absoluto; el imperativo le añade la circunstancia de que ella será una consecuencia del precepto de quien habla. Por consiguiente encierra dos ideas, una de tiempo presente y otra de futuro. Cuando la idea de precepto, se convierte en súplica, entonces el venidero que enuncia es una consecuencia accidental.

El modo subjuntivo encierra siempre una relación indeterminada al tiempo. Las formas del indicativo más que las suyas propias son las que designan la anterioridad, actualidad, o posterioridad. *Enseñes, enseñaríamos, enseñasen*– nada determinan, si no van ligadas con un juicio indicativo: *vg.* bueno es, que *enseñes*; contaban con que *enseñaríamos*; esperé que *enseñasen*.

El modo llamado infinitivo sólo expresa el verbo abstractamente, sin designar tiempo, número ni persona. Parece presente en quiero enseñar; pasado, en quise enseñar, venidero, en querré enseñar. Pero en rigor los verdaderos tiempos son *quiero, quise, querré; enseñar* no se diferencia de un sustantivo cualesquiera –*vg.* la *enseñanza*.

Algunos han pretendido añadir a las modificaciones del verbo que hemos enumerado las llamadas voces *activa* y *pasiva*, transportando estas denominaciones de los idiomas Griego y Latino. Pero en estos idiomas como en los idiomas modernos las voces son verdaderos verbos distintos, como puede observarse descomponiéndolos en el verbo ser y el adjetivo que encierran. El verbo oír por ejemplo contiene dos adjetivos –*oyente, y oído* que no pueden confundirse. Pero esas clasificaciones como las de personales, recíprocos y otras semejantes adoptadas por los Gramáticos no alteran la naturaleza del verbo.

La Conjugación es la modificación hecha en las sílabas finales para expresar una relación de tiempo, de modo, de número, de persona. Conjugar pues un verbo no es más que hacerle tomar la forma que conviene a la expresión de nuestro pensamiento actual.

La conjugación pues, es tanto más perfecta, cuanto mayor sea el número de ideas accesorias que se expresan por medio del cambio

de la terminación, sin necesidad de emplear palabras auxiliares. Esta falta en los idiomas los menos perfectos; por eso el Latino es considerado más perfecto que los idiomas modernos, y lo es más aún el Griego porque no tiene que recurrir como aquél al auxiliar como para la formación de los tiempos.

El verbo es pues la palabra más importante, y la más complicada, porque comprende en cada una de sus formas –vg. enseñaba– cuatro ideas diferentes: la del sujeto, o la persona; su calidad o atributo; la afirmación del atributo, y la referencia al tiempo. Si el verbo está en el modo subjuntivo añade aun una circunstancia a que está ligada la afirmación.

La unión de las diversas palabras se ejecuta por medio de las preposiciones, de las conjunciones, o de las pausas. Se han designado ya los objetos de las dos primeras; por lo que respecta a las pausas, que son indispensables en toda emisión de signos, es evidente que contribuyendo a separar los pensamientos unos de otros, contribuyen a darles distinción y claridad.

En este examen hemos seguido el orden genealógico de nuestras ideas, al examinar cómo ha ido desarrollándose la palabra de su elemento primordial que es el grito, o el gesto: y es bien manifiesto que los idiomas se forman, y se perfeccionan por el análisis del pensamiento; después de lo cual ellos mismos reflejan su acción sobre aquél, y se convierten en métodos analíticos.

#### ☞ Conferencia 4ª *De los signos durables de nuestras ideas.*

Hasta aquí nuestras observaciones se han dirigido a todos los lenguajes posibles; porque siendo todos la representación del pensamiento, no puede haber ninguno en que no se encuentre analogía con los elementos de la proposición, y con los medios de sintaxis que hemos mencionado.

Pero aunque todos los signos naturales de nuestras ideas sean fugaces y transitorios, hay sin embargo algunos que pueden convertirse en signos durables y permanentes. El lenguaje de acción, aunque se convierta en un lenguaje artificial no se presta ni a comunicar el pensamiento a la distancia, ni de lugar, ni de tiempo. Preciso fue pues dar a los signos perpetuidad, y hacerlos, por decirlo así transportables. De aquí los monumentos, las fiestas, las ceremonias, y representaciones de

todas especies. Mas todos esos medios eran todavía imperfectos; transportaban el pensamiento en globo, no revelaban sus detalles, que por lo mismo debían alterarse y perderse en las distancias, y en la serie de los tiempos. Representaron pues en vez de sus ideas, los signos de ellas mismas: crearon el lenguaje escrito, que es la representación del lenguaje de acción, o del lenguaje oral.

El gesto se presta poco y difícilmente a ser convertido en un sistema de signos; porque exige una serie de figuras complicadas que no podrían reunir nunca la claridad, y la exactitud, a la facilidad de la comunicación.

El lenguaje compuesto de sonidos, capaz de ser representado por los mismos medios, es susceptible de otro género de expresión. Pueden representarse los sonidos mismos, en vez de significarse las ideas: y de estos dos aspectos nació primero la escritura jeroglífica y simbólica, convertida después en escritura silábica y alfabética.

Estos dos medios se diferencian por la naturaleza misma de la operación, por el modo de ejecutarla, y por los efectos que de ella resultan. La escritura jeroglífica es como una mera traducción del lenguaje; al paso que con la escritura propia ella viene a ser una simple nota de cada sonido. Para ejecutar la primera es indispensable poseer dos lenguas igualmente ricas: la lengua oral y la lengua que podemos llamar de la vista; mientras que para rectificar la segunda basta distinguir un cierto número de sonidos, y reconocer algunos caracteres. Finalmente, con los jeroglíficos no se puede representar más que la lengua vista para que ha sido creada, nunca podemos estar seguros de haberlo hecho con exactitud; y no pueden notarse las alteraciones que sufre una y otra lengua con las distancias de los lugares, y de los tiempos.

De estas imperfecciones inherentes a la escritura jeroglífica resulta atraso completo en la masa del pueblo; cortos progresos en las ciencias; incomunicación casi absoluta y por consiguiente pérdida de los conocimientos adquiridos, y respeto supersticioso a la antigüedad. Esto se ve en los antiguos Egipcios, y en los Chinos; y ello prueba que con caracteres jeroglíficos, apenas puede adelantarse más que no teniendo ninguno. Es verosímil que la casualidad sola, fue quien determinó la elección de la pintura, o de la música para la escritura: pero esa casualidad fijó para siempre el destino de las naciones.

La escritura común es la que debe ocuparnos al presente. Algunos la han dividido en silábica, y alfabética; pero en rigor ambos métodos se combinan, y en las lenguas modernas se encuentran fre-

cuentemente. La de nuestro idioma es la menos imperfecta, y para conocerlo analicemos la palabra de que es representación.

Toda palabra es compuesta de sonidos; y cada sonido forma una sílaba natural. La sílaba es representada por un solo signo, o por la combinación de diversas letras. De aquí la distinción de éstas en vocales, y consonantes. Estas últimas han sido subdivididas en otras diversas clasificaciones que consideramos de poca importancia.

En todo sonido, o emisión de aire conviene distinguir la *voz*, la *duración*, el *tono*, el *metal*, y la *articulación*. La voz es la modificación del sonido que lo hace ser *a* más bien que *e*, o *i*, y cuya representación se hace por medio de las vocales. La mayor o menor duración de estos mismos sonidos constituye la cantidad, y es designada por signos especiales llamados acentos. El es más pronunciado en las primeras épocas de una lengua y se debilita a proporción que se sueltan los órganos, o que la lengua se perfecciona. Contribuye también a disminuirlo, y aun hacer que se pierdan, el uso de los signos permanentes, por la dificultad de notarlo con exactitud por medio de ellos: mientras que el hábito de hablar en público, contribuye necesariamente a conservar en una lengua, un carácter más marcado de la cantidad.

Pero la cantidad no es absoluta sino relativa; es decir que no importa la duración de un número fijo de instantes, sino la más o menos duración de unos con respecto a otros. Así se ve que algunos hombres hablan con más o menos velocidad que otros o que una misma persona habla con más o menos rapidez en diversas circunstancias, sin que por esto altere la cantidad de las sílabas.

Esta ha desaparecido casi enteramente en nuestro idioma; pero se advierte sin embargo en los siguientes ejemplos, y otros semejantes. ¿Por qué no te instruyes?.....Porque *no tengo medios. El me dio el libro. Tu tienes la culpa de las desgracias de tu patria.* Una observación atenta nos haría notar también la diferencia entre estas palabras *-cota, costa, consta, contra; alto, autor* [,] etc. y estos ejemplos demuestran que la pronunciación carga sobre los diptongos, y sobre las vocales seguidas de dos consonantes; lo que por otra parte, es una consecuencia necesaria de la naturaleza misma de la pronunciación.

El tono no es otra cosa que la mayor o menor elevación de la voz, el ascenso o descenso de ésta, sus varias inflexiones bien sea en las diversas sílabas que forman una palabra, o bien en las diversas partes que constituyen un discurso. El tono hace que un sonido sea agudo o grave: y aunque suele llamarse *acento*, dividiendo [dividido] en *prosódico, oratorio, músico; provincial*, etc. [,] bajo este aspecto es más

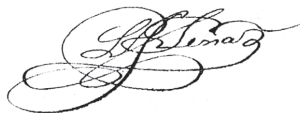
bien una combinación del tono con la duración de la voz, que una calidad particular del lenguaje.

El metal es referente a la cantidad del sonido, y así se distingue la voz de un niño de la de un hombre, y la de cada uno de éstos entre sí.

La articulación finalmente depende de la influencia de los órganos de la voz sobre los sonidos primitivos, o vocales, de suerte que introducen en ellos una modificación.

Todas estas diversas circunstancias deben ser representadas en la escritura, y lo son con más o menos exactitud por medio de las letras y por los signos especiales que designan la cantidad y las pausas. Esta constituye lo que se llama puntuación que de cierto no puede ser arbitraria. Su objeto es distribuir los signos convenientes de modo que indiquen las diversas partes del discurso. El análisis del pensamiento debe dirigir aquélla y por lo mismo no puede ser arbitraria. Pero la única regla general que puede darse se reduce al examen atento de la frase, y a la observación de su dependencia más o menos inmediata, con las que la anteceden y la siguen.

*Colegio Nacional: mayo 14/850*

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'L. J. Peña', with elaborate flourishes and loops.

**L. J. Peña**

LECCIONES DE FILOSOFÍA  
REDACTADAS PARA EL USO  
DE LOS ALUMNOS DE LA  
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
POR L. J. P. 1827



Lecciones

de

Filosofía  
Redactadas p. el uso  
de los Alumnos

de la

Universidad de

Buenos Aires

L. J. P.

1827

## LECCIONES DE FILOSOFÍA

---

### ↳↳ Introducción

Difícilmente se encontrará una voz ni más usada ni de una significación menos precisa que la palabra *Filosofía*. Si atendemos a su origen no importa más que el amor a la sabiduría o la dedicación a las ciencias. Mas ¿será preciso cultivarlas todas y emprender el estudio del hombre, del universo entero y aun de la divinidad misma como han pretendido algunos para merecer el título de Filósofo? ¿O bastará para ello dedicarse particularmente a alguna, y cuál deberá obtener la preferencia? He ahí dos cuestiones cuya solución es indispensable para fijar el significado de la palabra *Filosofía*.

Por lo que respecta a la primera es indudable que las facultades limitadas del hombre no son capaces de abrazar toda la inmensa extensión de la naturaleza y elevarse hasta conocer la de su autor. Sería preciso renunciar al deseo de adquirir el título de filósofo si éste sólo hubiera de obtenerse a tan alto precio. Sólo nos resta pues resolver la segunda cuestión, sobre la cual debemos confesar que no nos creemos autorizados para decidir definitivamente sobre ella, ni con derecho para determinar lo que debe entenderse por una voz a que cada uno da la significación que cree más propia. Nos será permitido sin embargo manifestar la que nosotros le damos conformándonos con la opinión de un célebre escritor de nuestros días.

Todos los conocimientos de que es capaz el hombre por grande que sea su número y diversos que parezcan sus objetos, pueden considerarse bajo dos puntos de vista. Porque o examina los objetos que están fuera de sí mismo, o se dedica al estudio de lo que pasa en su interior, de lo que experimenta en su propio individuo. En el primer caso el orden del universo y la infinita variedad de fenómenos que de él resultan es el objeto de sus investigaciones, y este estudio le hace merecer el nombre de *Físico*. En el segundo contempla los fenómenos de la sensibilidad y del pensamiento y entonces le llamamos *Filósofo*.

La *Filosofía* pues no es para nosotros más que el estudio de nuestra inteligencia, el análisis de nuestro pensamiento, la observación constante de cuanto pasa en nosotros cuando pensamos, hablamos o raciocinamos. Esta ciencia ha sido designada con diversos nombres, y entre los modernos se le da generalmente el de *Ideología*.

Cualquiera que sea el que se adopte nos basta haber dado a conocer el que nos ocupa al presente. Sentimos desde luego la desproporción que existe entre nuestras fuerzas y el peso que se nos ha impuesto. El estudio de nuestras facultades y de nuestros medios ha sido en todos [los] tiempos el objeto de las tareas de los talentos más singulares, y de los más sublimes ingenios. Sin remontarnos a épocas muy distantes de la nuestra, Condillac, Destutt de Tracy y Laromiguière son no menos acreedores a nuestra admiración que a nuestro reconocimiento. Ellos nos servirán de guía en la carrera que emprendemos y sus luces suplirán la debilidad e imperfección de las nuestras. Sin embargo ni a éstos ni otro alguno juramos una deferencia ciega. La razón sola será la que obtenga la nuestra, y donde quiera que la descubramos, le tributaremos los homenajes que se merece. Nuestras facultades intelectuales se presentan a nuestro examen bajo tres respectos: primero, en su *naturaleza*; segundo, en sus *efectos*; tercero en sus *medios*. Al examinarlas bajo el primer punto de vista, reconocemos los diversos sistemas que se han adoptado para explicarlas, y la observación exacta de lo que pasa en nosotros mismos nos hará conocer lo que hay en aquellas conforme o contrario a la verdad. El estudio de nuestras facultades sería enteramente estéril e infructuoso si no fuese seguido del de estas mismas puestas en acción y consideradas en sus operaciones, o en los efectos, que producen. Es en éstos que debemos observarlas, para deducir el modo de dirigir las, a fin de adquirir todas las ideas de que somos capaces. De aquí nace naturalmente la necesidad de emplear los *medios* que ellas mismas nos suministran a este objeto y de emplearlas de modo que faciliten y den energía a su acción.

He ahí los diversos ramos que deben abrazar nuestras lecciones. El conocimiento de las facultades del alma y de sus operaciones formarán nuestra *Ideología*. Mas como éstas o pertenecen al entendimiento o a la voluntad, las primeras harán nuestra Metafísica, las últimas la *Moral*. Descenderemos después a la *Lógica* que es respecto de nuestro entendimiento, lo que la Mecánica respecto de nuestras fuerzas. Concluiremos con la Retórica en la que daremos los preceptos más generales para expresar nuestras ideas con aquellos adornos que no sean ajenos de la precisión y claridad que debe caracterizarlas.

No debe esperarse que en la ejecución de este plan entremos en detalles demasiado prolijos y analicemos las diversas cuestiones que él abraza, por todos los aspectos que pueden presentarse. Además de que esto sería ajeno de un curso destinado a dar a la juventud las pri-

meras nociones de esta ciencia no debe olvidarse, que los límites que se nos han prescripto son demasiado estrechos.

Antes de todo creemos oportuno desvanecer la objeción que se nos podría hacer sobre el orden con que nos proponemos tratar las diversas ramas de la Ideología. Dar principio (se ha dicho impugnando a Destutt de Tracy) por un examen completo del modo de adquirir las ideas [,] es sumir a los jóvenes en investigaciones propias de talentos robustecidos por las reglas del discurso. Esta observación mayor fuerza adquiere, si se considera, que nada hay que estimule su curiosidad en un estudio que parece ser el resultado de las demás a que se dedica el hombre.

Nosotros observamos en primer lugar que toda la fuerza de la objeción se hace consistir en la dificultad que ofrece a los jóvenes este estudio, o más bien en la incapacidad en que se supone a éstos para dedicarse a él sin haber sido instruidos antes en las reglas de la Dialéctica. Creemos por lo tanto que no se desconoce, que la marcha seguida por Destutt de Tracy y Laromiguière, es la que debería adoptarse como la más natural, si no se presentase aquella dificultad insuperable, y a la verdad ¿cómo puede desconocerse que estudiar la formación de las ideas antes que su deducción, es hacer obrar el pensamiento antes de averiguar si puede reglarse su acción? ¿es discurso antes de pensar en las reglas del discurso? ¿Y podrá negarse que esta es la marcha indicada por la Naturaleza? ¿A quien le habría ocurrido fijar reglas a la acción, antes de haber obrado? Ello es indudable, que toda práctica es anterior a las teorías. Los hombres han discurrido y han discurrido bien antes de crear la Lógica. Han formado las lenguas sin pensar en las gramáticas; y han escrito poemas, antes de haber imaginado que pudiese haber una arte poética.

Mas hoy se nos dirá que existe ya la teoría [que ya que existe la teoría], será oportuno hacerla preceder a la práctica, pues de este modo, facilitando su ejecución se ahorrará un tiempo considerable. Creemos todo lo contrario, las reglas se conciben mejor, se fijan más en el espíritu cuando éste está acostumbrado de antemano a practicarlas. Esta verdad [,] que no puede ponerse en duda [,] adquiere nuevos grados de luz y claridad respecto de los jóvenes. Basta haberlos observado con alguna detención en el curso de sus estudios para conocer, de que sus progresos están en razón directa de lo que aquéllos tienen de práctica.

En vista de esto no acertamos con la razón que ha hecho incluir a la Metafísica en el número de las ciencias que exigen un espíritu versado en todas las reglas de la Dialéctica, mucho más no siendo ya en

nuestros tiempos (como se ha observado muy bien) una ciencia fundada en principios enteramente abstractos, y teorías fantásticas, sino una ciencia, que parte de hechos innegables y reconoce por base verdades sentimentales.

Y ¿qué estudio puede ofrecerse a los jóvenes que halague más su curiosidad natural? Yo pienso, dicen todos, tengo ideas; pero ¿qué es pensar, qué es tener ideas, y cómo se adquieren éstas? He ahí algunas de las cuestiones que se ofrecen al menos reflexivo, cuestiones que hacen al objeto de la Metafísica.

Pero demos que los jóvenes no encuentren en esta ciencia motivos que halaguen su curiosidad, y además sea superior a su reflexión: ¿no militan respecto de la Lógica los mismos y aun mayores inconvenientes? ¿Qué se encuentra en ella capaz de excitar la curiosidad? No creemos que sea la multitud de reglas para formar silogismos de todas especies y en todas las figuras. Por lo demás, es necesario hacer de la Lógica frecuentes transiciones a la Metafísica, y suponer principios que sólo en ésta pueden desenvolverse completamente, para deducir las reglas que se quiere establecer.

Es preciso pues convenir en que el hacer preceder la Lógica a la Metafísica, no disminuye las dificultades que se quieren evitar, y en consiguiente no hay una razón para privar a los jóvenes de las ventajas que reportarán, metodizando sus estudios por el plan que hemos adoptado. El no es nuevo, y cuenta en su favor los nombres de los Filósofos de mayor nota. En nuestros tiempos Destutt y Laromiguière lo han puesto en práctica. Condillac le da también la preferencia; y el mismo Descartes dice «Que la Filosofía debe empezarse por la Metafísica, que contiene los principios del conocimiento». Nada creemos pues aventurar decidiéndonos por un método, en cuyo favor hablan la razón y el testimonio de los mejores maestros de las ciencias.

Entremos ya, amables jóvenes, en la nueva carrera a que os habéis dedicado, bien persuadidos que nada encontrareis en ella que sea superior a vuestras fuerzas. Estudiemos lo que pasa en nosotros cuando pensamos, hablamos, y raciocinamos. Pero aunque estas tres operaciones andan casi siempre unidas, estudiémoslas separadamente y en detalle para conocerlas con más claridad y penetrar de este modo los más ocultos secretos de nuestra inteligencia. Las ventajas que reportareis de este estudio son tan fáciles de percibir, que he creído deber dejar a vosotros mismos el juzgar de ellas. Yo sólo me permitiré recordaros que es el hombre el objeto de vuestro estudio: y que no puede haber otro más digno en la Naturaleza, ni más útil al hombre.

## PARTE PRIMERA

---

### DE LAS FACULTADES DEL ALMA CONSIDERADAS EN SU NATURALEZA

---

#### ↳ Lección Primera

#### *Necesidad de examinar estas facultades en sí mismas*

1. Las operaciones que transforman un ser sensible en racional e inteligente, y que de una condición puramente animal lo elevan a la dignidad de hombre, son, hemos dicho, el objeto de nuestro estudio; y ha sido también el de las más profundas meditaciones de los Filósofos. Todos han conocido la necesidad de reglar nuestras facultades, y de conocerlas para arreglarlas.

2. Así como el mejor instrumento músico en una mano inexperta no puede producir sonidos ordenados y agradables al oído, sino una armonía monstruosa; del mismo modo las facultades del espíritu no producirán más que confusión y desorden, si ignoramos cuál es su naturaleza, cuáles sus efectos.

3. Un objeto tan interesante para nosotros no podía menos que arrebatar toda nuestra atención; mas después de tantas y tan repetidas investigaciones de los Filósofos no necesitaríamos dedicarnos a otras nuevas, si en vez de consultar a la imaginación que se complace en formar sistemas [...], combinaciones sobre las posibilidades, se hubiese consultado la experiencia que siempre parte de los hechos, y reconoce por base la realidad de las cosas. El sistema intelectual se ha formado de mil modos diferentes, se han procurado adivinar los resortes que lo ponen en acción; pero no debía haberse empezado formando, ni adivinando, sino observando.

4. Hubo, es verdad, algunos Filósofos que siguiendo el ejemplo de los Físicos posteriores a Galileo, y los consejos del célebre Bacon, veían extenderse cada vez más los límites de la ciencia, y sintieron al fin la necesidad de estudiar al espíritu humano en sí mismo, someténdolo a un curso regular de experiencias, como se había sometido el mundo material.

5. Desde entonces la Metafísica cambió enteramente de aspecto, las ideas sustituyeron a las palabras y debían verse nacer de algún *sentimiento*. Las que no pudieron sufrir esta prueba quedaron desterradas para siempre; el número de cuestiones ininteligibles se disminuyó de día en día; y la ciencia, libre del enorme peso que gravitaba sobre ella, avanzó rápidamente.

6. Pero por más obstáculos que se hubiesen vencido, restaban aún otros nuevos que vencer. La teoría de las ideas era en algún modo conforme a la razón; no así la de las facultades productivas de aquellas mismas. El espíritu se conducía bien, pero no estaba seguro de hacerlo porque ignoraba el artificio que lo dirigía en sus operaciones. Se tuvieron sistemas más o menos satisfactorios sobre el origen de nuestros conocimientos, sobre su certidumbre, sus límites, su extensión; mas no se pensó en reducir a sistema las facultades a que las debíamos. Lejos de penetrar las relaciones que las unen entre sí, se creía que muchas eran opuestas en su naturaleza. Se ignoraba, o al menos no se tenía presente, que en el conocimiento de las facultades del alma como en cualquier otro, todo es ligazón, orden, armonía, sistema, que el espíritu no puede enriquecerse con nuevos conocimientos, no puede gozar, disponer de ellos, ni aun conservarlas, sino a proporción que los ordena, los regulariza, los simplifica, y los hace tender hacia la unidad.

7. Entre todos los Filósofos así antiguos como modernos, Condillac es el primero que ha creído que en el estudio del espíritu humano todo debe reducirse a un solo principio, que en la infinita variedad de sus transformaciones ofrece todos los fenómenos de la razón y del pensamiento, así como en la mecánica todo se reduce a las leyes de la palanca. El ha procurado dar a este problema fundamental de la Filosofía una solución exacta y regular. Los que le precedieron creían haberlo resuelto, resolviendo la cuestión sobre el origen de nuestras ideas. Nadie se ocupaba del principio de muchas facultades, nadie procuraba notar el orden que observan entre sí y con que se nos manifiestan; porque se confundían las causas con los efectos, las facultades con las ideas.

8. Condillac ha separado estas dos cuestiones, y al buscar el principio de nuestros conocimientos, ha distinguido la teoría de las facultades de la de sus productos. Este Filósofo conviene con otros muchos en hacer derivar las ideas de las sensaciones, mas se distingue

de todos los que le precedieron en reconocer aquellas mismas como fuente de nuestras facultades; y después de mostrar el principio de donde arranca, ha manifestado también la necesidad de estudiar la generación de unas y otras.

9. Y en efecto, si no se conociese esta generación, si no se examinase cómo nacen sucesivamente las ideas de las ideas, las facultades de las facultades, todo sería aislado; no se conocería orden ni dependencia entre unas y otras; no estarían reducidas a un sistema, ni por consiguiente a una verdadera ciencia. La ciencia no consiste tanto en el número de conocimientos, cuanto en el orden y relación que éstos guardan entre sí; de suerte que de una idea seamos fácilmente conducidos a las que la preceden o la siguen, y veamos de una sola mirada la más larga serie de deducciones posible, la cadena más extensa de verdades.

10. El espíritu no se satisface con poseer únicamente principios, porque éstos no bastan a sus necesidades. Nada más común hoy que saber que el movimiento real de la tierra, es el principio de todos los movimientos aparentes de los cuerpos celestes; y con este conocimiento se puede ser muy ignorante en Astronomía. Bien puede saberse que en Aritmética todo se reduce a la composición y descomposición de los números; o para hablar con Condillac, todo es en su principio digitación, sin que por eso se sepa mejor calcular. Conocidos los principios es necesario estudiar su desenvolvimiento sucesivo, para adquirir verdaderos conocimientos.

11. *El origen y generación ya de las facultades del alma, ya de las ideas*, tendrán un gran lugar en nuestras lecciones. En ellas se presentará la ocasión de examinar, si estas dos célebres proposiciones –*Las facultades del alma no son más que la sensación; las ideas todas nacen de la sensación, o de la reflexión*– deben ser administradas sin restricción alguna, y con la generalidad que ellas expresan.



## ↳ Lección Segunda

### Sistema de Condillac sobre las facultades del alma

12. La primera proposición de las que notamos antes (11) encierra como en compendio toda la doctrina de Condillac sobre las facultades del alma; y es el resultado del análisis que ha hecho de ellas. Según este Filósofo la sensación recibe tantas formas cuantas son las facultades que reconoce, y en cada una adquiere un nuevo carácter. Si nos es permitido usar en esta materia de una comparación tomada de la Física, la sensación es, respecto de las demás facultades, lo que la helada respecto del agua y de los vapores. Entremos a observarlo en los detalles.

13. En el cap. 7 de su Lógica, part. 1ª., después de establecer la necesidad de estudiar nuestras facultades, para poder adquirir conocimientos, entra a hacer el análisis de la de sentir, en la cual dice, se hallan incluidas todas las demás. Y desde luego no basta sentir para conocer un objeto, es preciso sentirlo sólo y exclusivamente; es preciso distinguirlo de todos los que no son él y todo esto es lo que hace el alma por medio de la *atención*.

14. La atención puede dirigirse hacia dos objetos para observarlos entre sí, y comparar el uno con el otro. De aquí nace una nueva operación, una nueva facultad, que se distingue con el nombre de *comparación*, y que no es más que una doble atención, una doble sensación.

15. De la comparación resulta necesariamente el advertir semejanza o desemejanza entre dos objetos sobre que se versa, y de consiguiente el *juicio*.

16. Cuando por una serie de juicios conoce el alma una serie de relaciones, parece que su atención *reflecte* de unas a otras, por eso se dice, que *reflexiona*.

17. Si por esta operación se han advertido las diferencias que existen entre varios objetos, por ella misma pueden reunirse en uno solo las cualidades que se hallan dispersas en muchos; resultará entonces una imagen de un objeto que sólo existe en el alma; y la reflexión que la ha formado toma el nombre de *imaginación*.

18. Un juicio que se expresa puede incluir otro que no se manifiesta; y pueden pronunciarse dos sin pronunciarse el intermedio; éste es un *raciocinio*.

19. Todas estas facultades están comprendidas en una más general que se llama *entendimiento*.

20. Las sensaciones en cuanto representativas son el origen de las facultades del entendimiento; si se consideran como agradables o desagradables, harán nacer las operaciones que constituyen la *voluntad*.

21. Toda privación causa una sensación desagradable, es un sufrimiento; y tanto mayor, cuanto se ha gozado ya alguna vez del objeto, de que uno está privado, entonces se experimenta una *necesidad*.

22. La necesidad cuando no es muy urgente, no causa un verdadero dolor, sino un estado que puede llamarse desazón.

23. A consecuencia de éste nos movemos a obrar, a buscar el objeto de que tenemos necesidad, he ahí la *inquietud*.

24. Una necesidad más viva aumentada tal vez por la imaginación, que impele a todas nuestras facultades hacia el objeto, es propiamente un *deseo*.

25. Las *pasiones* no son más que deseos habituales. Pero si nuestros deseos van acompañados del juicio de verlos satisfechos, entonces concebimos *esperanzas*. Y cuando la experiencia haya creado en nosotros el hábito de no encontrar obstáculos a nuestros deseos, resultará la *voluntad*. Suele también tomarse esta voz en un sentido más extenso y se significa por ella la facultad que encierra en sí todas las hábitos que nacen de la necesidad.

26. Finalmente la palabra *pensamiento* abraza a la vez las facultades del entendimiento y las de la voluntad.

27. Este es, según Condillac, el análisis más exacto que puede hacerse del origen y generación de las facultades del alma. Todas están como envueltas en la de sentir; y cuando se dejan sentir, bien sea una por una, y como en detalle, bien todas reunidas y a la vez, aquella

es la única que se descubre, aunque bajo distintas formas. El *entendimiento*, la *voluntad*, el *pensamiento*, no son más que modos de sentir, o *transformaciones de la sensación*.

28. No puede negarse que este sistema presenta la cuestión de las facultades del alma bajo un punto de vista igualmente claro que sencillo. Se cree notar entre todas sus partes una unión, un encadenamiento el más exacto y vigoroso. Sin embargo nosotros volveremos sobre ellas más adelante, y entonces haremos las reflexiones, que creemos nacer del examen atento de nosotros mismos, y del sistema propuesto.

→ Lección Tercera  
*Sistema de Laromiguière. Se resuelve según él la cuestión sobre las facultades del alma*

29. Volvamos a entrar en esta investigación, y para hacerlo sin temor de abandonar la senda de la verdad, consultamos nuestra propia experiencia. Observemos nuestro pensamiento desde la más ligera sensación hasta el raciocinio más complicado; descompongámoslo en todos sus elementos, y procuremos conocer cada una de sus partes para poder formarnos idea exacta del todo.

30. Cuando los rayos de luz reflectidos [reflejados] por algún cuerpo vienen hasta nuestros ojos, el movimiento causado en la *retina* se comunica al *cerebro*, y es seguido de la sensación de color de parte del alma. Lo mismo sucede si un cuerpo sonoro comunica sus vibraciones al aire, y éste las lleva hasta el órgano del oído, de allí pasan al cerebro, y nacen las sensaciones del sonido. En general el gusto, el olfato, y el tacto, son otros tantos órganos, por donde recibimos impresiones de los objetos exteriores, que a su vez son seguidas de sensaciones particulares a cada uno.

31. Tres cosas hay que observar con respecto a nuestras sensaciones: primera, la impresión causada por un objeto exterior en el órgano que lo recibe: segunda, el movimiento del cerebro: tercera, la sensación. El alma se modifica a consecuencia del movimiento del cerebro, y este movimiento es producido por la acción de los objetos sobre el órgano.

32. En el momento que el alma siente, goza o padece, experimenta placer o dolor; no hay sensaciones indiferentes: y aunque las hubiese podrían reputarse nulas puesto que ninguna influencia tendrían sobre nosotros. Placer o dolor, son las consecuencias de todas las sensaciones; mas el alma no recibe del mismo modo modificaciones tan opuestas. La experiencia de todos los momentos de la vida nos testifica esta verdad; ella nos asegura que el alma obra de diverso modo en ambos casos. Se esfuerza por retener y hacer duradera la sensación agradable, al paso que procura alejar de sí la de dolor. De aquí resulta las más veces un movimiento en el cerebro que es seguido de otro en el órgano exterior, por el cual se dirige hacia el objeto, o se separa de él.

33. Hay pues dos series de acciones, pero colocadas entre sí en un orden inverso: primero, acción de los objetos sobre el órgano; del órgano sobre el cerebro; del cerebro sobre el alma. Segundo; [,] acción del alma sobre el cerebro; del cerebro sobre el órgano; del órgano sobre el objeto, para atraerlo o repelerlo. En el primer caso aquellos dos reciben el movimiento, y ésta, la acción; el impulso es de fuera hacia dentro, y el alma permanece enteramente *pasiva*. En el segundo, la acción empieza en el alma, y termina en el órgano exterior; viene de adentro hacia fuera, y el alma entonces es *activa*.

34. No se necesita más para cerciorarse de esta verdad que notar una diferencia que todo el mundo conoce; y que los pueblos bárbaros como los civilizados han marcado en sus lenguajes. ¿Quién ignora que no es lo mismo *ver* que *mirar*; *oír* que *escuchar*; y en fin [,] recibir la impresión mecánica de los objetos, que moverlos? El alma en el primer caso nada hace, todo se hace en ella; en el segundo al contrario [,] ella es el principio de acción, ella es quien obra.

35. La experiencia pues nos obliga a reconocer en el alma estos dos atributos –sensibilidad y actividad. La sensibilidad hace capaz al alma de ser modificada, la actividad le da el poder de modificarse a sí misma. Por consiguiente ésta [la actividad] es una verdadera facultad, no así aquella [la sensibilidad], porque no da poder alguno. No es más que una simple *capacidad*, a no ser que quiera llamársele *facultad pasiva*; expresión, que es preciso confesar, envuelve una idea contradictoria.

36. Mas después de reconocer esta verdad, querrá tal vez saberse ¿Cómo un movimiento del cerebro produce una sensación en el

alma? ¿y cómo de la acción del alma resulta un movimiento en el cerebro? Además ¿si esta acción es inmediata sobre el alma, o sobre el cerebro? ¿y si el alma necesita algún agente para obrar sobre sí misma? Nuestra contestación a todas estas cuestiones será una sola. No sabemos. Satisfechos con haber manifestado lo que creemos ver establecido por nuestra propia experiencia, no tememos confesar nuestra ignorancia desde el momento que ésta no puede sugerirnos las luces que necesitamos. Sólo debemos advertir, que la palabra *acción* aplicada a los órganos exteriores o al cerebro importa precisamente movimiento; pero no cuando se refiere al alma.

37. Partiendo de estos principios no será ya difícil explicar el sistema de nuestras facultades, el principio de donde arrancan todas, el orden con que se suceden, el mismo en fin de los que componen el entendimiento y la voluntad, o en general el pensamiento.

38. *Entendimiento*. Designamos con este nombre la reunión de todas aquellas facultades o modos de obrar de nuestra alma, de que nos servimos para adquirir conocimientos. Procuremos conocer éstas, y nos será conocido aquél.

39. Desde luego no buscaremos el principio de nuestras facultades en la que impropriamente se ha llamado *facultad de sentir*. Este primer error nos conduciría a otros muchos, y el sistema todo fallando por su base, se desplomaría por sí mismo. La sensibilidad, hemos dicho; (35) no es un poder, una facultad, sino una propiedad puramente pasiva. Y ¿podrá hallarse en ésta el principio de todo lo que hay de activo en nuestras modificaciones? No nos alucinemos; entre las sensaciones y las facultades de nuestra alma no hay relación alguna; cualquiera que sea la que exista entre aquellas mismas y nuestras ideas.

40. Y a la verdad, aunque la naturaleza haya dado a todos los mismos sentidos; aunque todos hayan recibido las mismas impresiones al menos de aquellos objetos que podemos llamar comunes, ¿qué diferencia entre la inteligencia de unas, y la de otras? [¿qué diferencia entre la inteligencia de unas, y la de otras!]. Hay hombres en quienes las sensaciones parece que son momentáneas, que casi nunca combinan, y cuya indolencia resiste el penoso trabajo de pensar. Toda la acción de un Cafre se reduce al juego exterior de sus órganos: mientras que otros jamás reciben dos sensaciones sin compararlas. Lo que apenas conmue-

ve los cerebros ordinarios deja profundas huellas en las suyas, y tiene conocimientos exactos donde otros apenas experimentan sensaciones.

41. Cuanto sabemos, lo hemos sentido, es verdad: pero ¿cuántas cosas hemos sentido, y sin embargo las ignoramos? Las sensaciones pueden ser el principio, la fuente de nuestros conocimientos; mas no son aquellas mismas, al menos no son todas ellas. Hay pues fuera de las sensaciones otro principio que distinga los hombres unos de otros, por sus facultades intelectuales; y éste no puede ser sino la actividad del alma en éstas, la inercia e inacción en aquéllas. La actividad del alma es una especie de fuerza motriz, cuyos efectos pueden calcularse sin que se puedan determinar sus causas. Tal es la suerte (dice un célebre Filósofo) de todos los primeros principios y para explicarnos con sus palabras mismas «Dios nos ha hecho el gran libro de la Naturaleza pero les ha arrancado el frontispicio, y los epígrafes de los capiteles» a/.

42. Todo cuanto se observa en el espíritu humano puede reducirse a tres cosas: sensaciones; operaciones del alma sobre ellas; y resultado de estas mismas operaciones –conocimientos e ideas–. Las primeras ideas son el producto de una acción ejercida inmediatamente sobre las sensaciones. Para formar otras y adquirir nuevos conocimientos son necesarias tres condiciones: –ideas adquiridas, nuevo trabajo sobre ellas, nuevas ideas–. Se observa en nuestra inteligencia una serie, una especie de progresión, cuyo primer término nos es siempre conocido, sin que podamos determinar el último.

43. Siendo pues todos nuestros conocimientos el producto de la acción de las facultades de nuestra alma, para conocer éstas, determinar su número y formarnos idea exacta de cada una, observemos lo que exige la adquisición de aquéllas, y en general el estudio de la naturaleza. Tres condiciones son desde luego indispensables, y ellas solas bastan al efecto. Primera, formarse ideas exactas de las partes del objeto que se estudia: segunda, conocer sus relaciones: tercera, elevarse de una en otra hasta conocer el principio de donde todas parten, y traen su origen.

44. *Formarse ideas exactas de todas y cada una de las partes del objeto.* Para ello es necesario examinarlo por todos sus aspectos, fi-

---

a/ Philosophie de la Nature; 2<sup>e</sup>. Partie ; livre premier, article quatrien.

jarse en cada uno de ellos, distinguirlo de todos los demás, en una palabra, conocerlo: y esto es lo que hace la *atención*.

45. Mas no basta tener ideas [,] es preciso también conocer sus relaciones; de lo contrario todo sería aislado, no habría en nuestras ideas el orden que la naturaleza ha puesto entre los objetos, y de aquí resultaría la confusión. El descubrimiento de estas relaciones, es la obra de la *comparación*.

46. Aun no podemos lisonjearnos de poseer un verdadero conocimiento, una verdadera ciencia. Ya hemos dicho, (9) ésta exige que el espíritu se eleve de relación en relación hasta el principio que lo es de todas. Y ¿cómo podrá conseguir esto, sino por medio del razonamiento? Consultemos la experiencia y observaremos que es él solo quien nos conduce a los principios y desde ellos hasta las consecuencias más distantes.

47. *Atención, comparación, razonamiento*, son todas y las únicas facultades que forman nuestra inteligencia. Ni es posible concebir otras distintas de ellas, ni suprimir alguna de las que hemos asignado, sin que dejemos de ser lo que somos en efecto, sin que se mude nuestra naturaleza. La atención nos hace observar los hechos; la comparación nos descubre sus relaciones; y el razonamiento los reduce a un sistema.

48. Por medio de la atención que concentra la sensibilidad en un solo punto; de la comparación que no es más que una doble atención; del razonamiento en fin que es una doble comparación, el alma ejerce su actividad, ella obra. Mas como obra de tres modos diferentes, y de ellos resultan todos los conocimientos, todas las ciencias, no podrá menos que concluirse, que el alma en cuanto inteligente, debe considerarse con tres potencias, tres facultades, y nada más que tres. Ellas forman lo que llamamos entendimiento.

49. *Voluntad*. Mas no basta al hombre conocer: él desea constantemente ser feliz, y en todos los momentos de su existencia, su propia felicidad, es el objeto que busca incesantemente.

50. Cuando la falta de algún objeto que creemos puede contribuir a ella se hace sentir vivamente; cuando juzgamos que sólo su posesión es capaz de proporcionarnos la felicidad porque ansiamos, es

cuando el alma despliega toda su energía. Al principio una ligera desazón nos advierte la necesidad de mejorar nuestro estado: a ésta sigue la inquietud que empieza por agitarnos, y va creciendo sucesivamente, hasta que todas las facultades entran en acción: todas se dirigen a la vez hacia el objeto que puede tranquilizarnos, y restituirnos la calma de que nos habíamos visto privados. La atención se concentra toda sobre su idea; la comparación de la falta del objeto con el recuento de su goce, hace aquella más dolorosa; y el razonamiento busca todos los medios de asegurárnoslo. Esta dirección de todas, es lo que constituye el *deseo*.

51. Cuando el alma desea o juzga que un solo objeto puede satisfacer sus necesidades, o cree que hay varias igualmente capaces de hacerlo: en este ultimo caso ella suele tomar una deliberación, es decir, su acción, dividida antes en dos o más objetos, se dirige toda hacia uno solo: el alma lo elige, lo quiere, lo *prefiere*.

52. Esta preferencia que nace del deseo, hace nacer a su vez otra nueva facultad, que es una de las que más honran al hombre, uno de los más bellos privilegios de su naturaleza, y sin la cual el bien y el mal moral no serían otra cosa que fantasmas. Esta es la *libertad*.

53. Si fuese suficiente nombrar la libertad para darla a conocer, el sistema de las facultades del alma estaría completo, y aquí deberíamos cerrar nuestras discusiones sobre él. Mas si nada hay tan claro como la noción de la libertad; si los hombres más ignorantes, si los niños mismos desde su más tierna edad, hacen de ella aplicaciones por lo regular exactas; cuando el Filósofo lleva sus investigaciones hasta conocer la influencia de los más ligeros motivos; cuando trata de examinar la naturaleza de las causas y de los efectos; cuando se fija en las leyes eternas e inmutables que rigen el universo; dividido entonces entre su propio sentimiento y los argumentos de su razón, se halla dudoso, y parece que teme decidirse. Aquel le grita que es libre; ésta parece convencerlo que todo está sometido a la necesidad.

54. La libertad es de tal importancia en los destinos del hombre, que creemos exige de nosotros una observación más detenida. Desde luego debemos protestar que no entramos a establecer este dogma filosófico, urgidos por precepto alguno. Podemos lisonjearnos no reconocer, ni haber reconocido nunca en estas materias, otra autoridad, ni otro tribunal, que el de la razón: estas máximas se han grabado con



nuestras primeras ideas. En todos los tiempos, y en cualesquiera circunstancias, nos declaramos siempre por la libertad del hombre, porque creemos seguir la voz de la naturaleza y la de la razón. Soy libre, es el grito universal de todos los hombres, desde el esclavo más oprimido hasta el cruel tirano que lo aflige. El alma ejerce un despotismo mayor sobre sus ideas, que un Sophis de Persia sobre sus infelices esclavos; y ella se gloria de esta prerrogativa singular; a pesar de los sofismas de un fanático de los caprichos de un Diván y de la cimitarra de un déspota. Todo le prueba la extensión de su libertad, mas nada hay que le designe sus límites. Puede decirse de ella lo que Pascal de la naturaleza: *—Es un círculo infinito cuyo centro está en todas partes, su circunferencia en ninguna.*

55. Mas volviendo a nuestro asunto debemos prevenir, que la condición del hombre no es gozar una felicidad constante e inalterable; mas tampoco está condenado a ser perpetuamente infeliz. Su vida es una alternativa de bienes y de males. Si sus votos se llenaran siempre, si sus deseos no encontraran obstáculos, apenas conocería la desgracia: se liberraría instantáneamente de las sensaciones desagradables, para entregarse todo a las que le causan placeres.

56. El alma *prefiere* pues unas sensaciones a otras, y entre varios modos de existir que le son conocidos, busca con ansia unos, y procura alejar de sí otros. Mas no siempre es feliz en su elección; le sucede muchas veces elegir mal; es decir, la comparación que hace entre el estado porque se ha decidido, y el que despreció le obligan a juzgar que éste es preferible a aquél. Entonces experimenta una sensación desagradable; el alma sufre a consecuencia de la elección que ha hecho, se *arrepiente* de ella.

57. Del arrepentimiento resulta necesariamente el temor de volverse a ver expuesto a él; y de aquí el examen entre los estados que se le presentan, a fin de elegir aquél en que encuentra más probabilidades de que no será seguido del arrepentimiento. En este caso *delibera*, compara los estados, y procura proveer [prever] sus consecuencias. No basta que se le presenten como agradables, es necesario además que no arrastre tras sí consecuencias funestas.

58. Hay pues dos modos de preferir, o de querer: el primero es anterior a la experiencia del arrepentimiento: el segundo es una con-

secuencia de los tormentos que él causa. En el primer caso elegimos el estado agradable, mas en el segundo el placer no se nos presenta exclusivamente como tal; sino como un placer capaz de ser seguido de pena; y por lo mismo si consideramos ésta inevitable, pero principalmente si nos la representamos con suma viveza, entonces podrá suceder, y sucede muchas veces no elegirlo. La idea y el temor de la pena nos hacen no querer un estado que sin ella hubiéramos querido.

59. La experiencia del arrepentimiento es causa de que prefiramos lo que sin ella no habría merecido nuestro aprecio. Ella nos enseña a sacrificar un placer presente por el temor de un dolor futuro: un bien actual por no incurrir en un mal que ha de suceder después. Sacrificar lo presente a lo futuro; privarse de un placer actual en consideración a las consecuencias funestas que él puede acarrear, preferir, querer, determinarse después de haber deliberado, es un modo particular de elegir, que designamos con un nombre particular; nosotros le damos el de *libertad*.

60. La libertad es por consiguiente la *facultad de querer o no querer después de haber deliberado*. La experiencia de todos los instantes de nuestra vida nos convence a no poderlo dudar, que en mil circunstancias queremos o no queremos después de haber deliberado; tenemos por consiguiente el poder de obrar de este modo, somos libres.

61. La libertad no es una elección ciega; por el contrario ella está fundada en las luces que nos suministra la experiencia. Tampoco es una elección sin razón; porque el sacrificio que hacemos de un bien presente a otro futuro, o al contrario, tiene siempre por objeto evitar un mal.

62. El dogma de la libertad o del libre albedrío ha sido en todos tiempos combatido por una multitud de hombres que han aspirado a erigir en sistema el fatalismo. No es nuestro objeto entrar en las discusiones interminables que pueden suscitarse con este motivo, ni responder a cada una de las objeciones que pueden hacerse contra este dogma de la Naturaleza: sin embargo nosotros volveremos sobre las principales en la lección siguiente.

63. Concluamos entretanto que el alma es libre, y resumiendo nuestro sistema reuniremos bajo la palabra *voluntad* el deseo, la pre-

ferencia, y la libertad; del mismo modo que bajo la denominación *entendimiento* comprendimos la atención, la comparación, y el razonamiento. Finalmente el entendimiento y la voluntad se hallan incluidas en la facultad general que llamamos *pensamiento*.

64. El pensamiento pues o la facultad de pensar se deriva de la atención; de ese poder que tenemos de concentrar toda nuestra actividad y sensibilidad en un solo punto, para distribuirla después en muchos.

#### ↔ *Lección Cuarta* *Continuación de la precedente*

65. El sistema de las facultad[es] del alma se compone de dos sistemas particulares –el de las facultades del entendimiento y el de las de la voluntad–. En aquél se encuentran la atención, la comparación, y el razonamiento; en éste el deseo, la preferencia, y la libertad. Es digna de notarse la correspondencia que se encuentra entre uno y otro, y la analogía que se observa entre sus partes. Comparadas respectivamente las facultades, se presentan en una misma línea la atención y el deseo; la comparación y la preferencia; el razonamiento y la libertad.

66. La atención es la concentración de la actividad del alma sobre un objeto, a fin de conocerlo, y el deseo es la concentración de esa misma actividad sobre el objeto para proporcionarnos su goce.

67. La comparación, es el examen que se hace de dos objetos; la preferencia, es la elección de uno de aquellos que se acaban de comparar.

68. Finalmente el razonamiento y la libertad ofrecen rasgos notables de analogía: porque si un acto libre, es la determinación tomada después de haber juzgado las ventajas y los inconvenientes que presentan dos o más estados; la deducción de un razonamiento es también el resultado de dos comparaciones, o de una especie de balanceamiento [balance] entre dos proposiciones.

69. Parece pues indudable que el sistema de las facultades del alma que hemos aquí desenvuelto nada deja que desear, él llena las tres

condiciones que son indispensables en todo sistema de conocimientos: manifiesta sus partes, las relaciones que guardan entre sí, y el principio que le sirve de base: él debe por consiguiente satisfacer la razón.

70. Mas [¿] quién puede lisonjearse, se dirá tal vez, de conocer las facultades de nuestra alma? ¿Quién sabe lo que es la atención, base del sistema, y la libertad que lo termina? ¿Cuántas objeciones no se presentan contra ésta, y en cuántas oscuridades no se halla envuelta aquélla?

71. [¿] Qué es la atención? ¿Cuál es la naturaleza de este principio? Nuestra[s] respuestas a esta y otras cuestiones semejantes debe reducirse según dejamos ya notado (36) a[!] manifestar la imposibilidad de resolverlas. La atención es el primer empleo de nuestra actividad; es el primero de los diversos modos de acción que descubrimos en nosotros mismos, por consiguiente no hay otra idea anterior de que hacer uso para explicarlo, no es posible definirlo. Le conocemos porque sentimos su ejercicio; la experiencia es la única que nos puede suministrar las luces necesarias en esta materia; a ella debemos apelar siempre.

72. Mas aunque no pueda definirse la atención, no por eso se debe concluir, que la idea que nos hemos formado de ella envuelva en sí alguna oscuridad; el carácter de los principios, es ser por sí mismos luminosos y comunicar su luz a las definiciones, a las demostraciones, a todos los desenvolvimientos de la ciencia.

73. Sería un error creer que podemos conocer mejor la fuerza que atribuimos al cuerpo, que la que reconocemos en nuestra alma. Cuando un cuerpo choca a otro y le comunica de este modo el movimiento ¿qué es esa fuerza de percusión que se lo imprime? ¿Quién será capaz de definirla? Y sin embargo ella es el primer principio de todos los fenómenos del universo.

74. La idea que tenemos de la actividad, del alma de esa fuerza que se concentra para dar más viveza a la sensación, no puede explicarse con palabras; mas repitémoslo; ella se siente, y se siente del modo, que llevada no pocas veces hasta cierto punto, ha sido capaz de producir en nuestros órganos el cansancio y la fatiga. ¡Quién ignora que éste es el efecto de la contracción del espíritu prolongada por muchos tiempos! Y si se siente ¡podrá no conocerse! [¿podrá no conocerse?]

75. Pasemos a la libertad. Esta es una de las cuestiones más importantes, pero al mismo tiempo más espinosas de Filosofía. En todos [los] tiempos ha dado materia a profundas meditaciones. Ha producido sectas y ha agitado naciones enteras. Esta es la cuestión del destino de los antiguos; del fatalismo de los Musulmanes; del libre albedrío de los cristianos. La Europa se ha ensangrentado no pocas veces con guerras, cuya causa o al menos su pretexto ha sido la libertad mal entendida.

76. No reproduciremos aquí las razones que establecen la libertad; ya las hemos dado a conocer en otra parte (54 y sgtes.). Nos limitaremos solamente en hacer notar la confusión que se observa entre la *libertad moral*, la *libertad natural*, la *social o política*, la *actividad del alma* y la *voluntad*.

77. Se ha creído definir la libertad moral, diciendo que ella importa el *poder o facultad de hacer lo que se quiera*: mas este poder no excluye la necesidad, antes bien puede conciliarse con ella. Si el agente no delibera tampoco se dirige por sí mismo; él es arrastrado y de consiguiente no es libre. Sin embargo el uso ha dado a este poder el nombre de libertad; y nosotros lo designamos con el de *libertad natural*. Ella es común a los hombres y a las bestias, y consiste en la facultad de obrar para satisfacer sus necesidades. Todos los seres vivientes se agitan sin cesar, y hacen los mayores esfuerzos por librarse de una necesidad que se renueva con cada instante de su existencia. El insecto más pequeño como el mayor elefante busca incesantemente el alimento necesario a su conservación; y todos los animales obrando del mismo modo hacen lo que tienen necesidad de hacer, lo que desean hacer, y lo que quieren hacer. EL feroz tigre desgarrando al leve corde-rillo, y éste recibiendo el alimento de su tierna madre, hacen ambos lo que quieren. Mas ¿quién osará clasificar de buenos o malos sus actos? Estos atributos son exclusivos de las acciones del hombre, porque es exclusivamente suya la facultad de ejecutarlos *—la libertad moral—*.

78. Con ésta se ha confundido la social o política, sin advertir que ella supone las dos anteriores [la libertad natural y la libertad moral], por que no es más que el resultado de la buena organización del cuerpo político.

79. Otros para probar que el hombre goza de libertad moral, han ocurrido [atendido] a la actividad del alma creyendo que de ésta

fluye necesariamente aquélla, o más bien que son idénticas. Pero entre la actividad y la libertad hay dos facultades intermedias –el *deseo* y la *preferencia*. En efecto [,] nosotros obramos al principio por instinto y casi maquinalmente: el placer y el dolor consiguientes a nuestros primeros movimientos nos excitan a repetirlos; o abstenernos de ellos; entonces aquéllos son deseados, preferidos y queridos. La actividad se convierte sucesivamente, en deseo, preferencia, y ésta precedida de la deliberación viene a ser libertad [La actividad se convierte en voluntad, y ésta, precedida de la deliberación, se convierte en libertad].

80. Tal es el desenvolvimiento de nuestra voluntad. Actividad, deseo, preferencia, libertad, moralidad. Esta nace de la libertad, la libertad de la preferencia; la preferencia del deseo; y el deseo supone la actividad, condición necesaria en todas las facultades; o más bien origen común de todas ellas. No puede por consiguiente haber moralidad, sin que concurran las facultades todas: pero puede encontrarse la actividad sin el deseo; éste sin la preferencia; la preferencia sin la libertad; y la libertad sin moralidad.

81. Si se pretendiese, que no es consiguiente a la actividad de un ser sensible el deseo y la preferencia, deberá confesarse que no es ciertamente el obrar con libertad y moralidad.

82. Los que han hecho consistir la libertad en sólo la preferencia, se han extraviado menos que los que la han colocado en la actividad. Mas debe siempre notarse que para que la preferencia se convierta en libertad moral, son indispensables dos condiciones: primera, deliberación anterior; segunda, objetos que pueda hacer acción moral.

83. Después de estas observaciones daremos una ligera ojeada sobre los argumentos con que se ataca la libertad, y se pretende destruirla. Se dice primero: que si ella es una elección, fundada en un vigoroso examen disminuyera en razón de la prontitud con que se ejecute; y su ejecución más o menos pronta, depende del mayor o menor número de conocimientos. Por consiguiente, la ilustración disminuye la libertad; y una inteligencia perfecta estaría sometida al yugo de la necesidad. Segundo: no puede querer sin algún motivo; ellos pues nos arrastran, y la libertad es un fantasma. Tercero: Dios ha fijado leyes al universo, y ha previsto el menor de los sucesos que pueden tener lugar

en él. Dios es infalible, y queramos o no queramos las cosas seguirán el orden que él mismo les ha prefijado.

84. Confesamos en primer lugar; que la libertad parece que se manifiesta menos cuanto más perfecta es. La deliberación tiene siempre lugar, pero su misma prontitud la hace menos remarkable. En una inteligencia perfecta, no sería más que la comparación, o la vista simultánea, de los objetos, entre quienes debía hacerse la elección.

85. En cuanto a lo segundo, es indudable que no puede quererse sin motivos, pero no lo es menos, que a nosotros toca exclusivamente el pensarlas, balancearlas, deliberar; y es a consecuencia de esta deliberación, que la voluntad es, y se llama libre.

86. Tercero: *prever* es una expresión tomada de nosotros mismos, que en ningún modo puede convenir a la inteligencia suprema. Para ella no hay pasado ni futuro. El hombre prevé, y se engaña; el autor del universo lo ve todo, y no puede estar expuesto al error. El *ver* es indudable, que no produce necesidad alguna.

87. Resumamos cuanto queda dicho sobre las facultades del alma; y manifestemos bajo un solo punto de vista el orden con que nacen unas de otras. La libertad deriva de la preferencia; ésta del deseo; y el deseo de la acción simultánea de las facultades del entendimiento –atención, comparación y razonamiento. El razonamiento no es más que una doble comparación, la comparación una doble atención; y ésta finalmente es la facultad primera, el principio generador de todas las facultades.

### → Lección Quinta

#### *Observaciones sobre el sistema de Condillac*

88. Condillac, ya lo hemos dicho, (11 y siguientes) reduce todo el sistema de las facultades del alma a la sensación, y en todas las que admite no descubre más que una sola, la de sentir. Hagamos nuevamente con él mismo este análisis, y examinemos con alguna detención, los pasajes más notables que en él se encuentran.

89. «Si solo porque el alma siente, son sus palabras b /, conocemos los objetos exteriores; ¿conoceremos los que están dentro de nosotros mismos de otro modo que porque siente?» Recordemos cuál es el objeto de Condillac en este pasaje, y observaremos, que *por las que están dentro de nosotros mismos*, ha designado las facultades del alma.

90. En este supuesto [que Condillac cree que todas las facultades del alma no son en su principio más que sensación] es inexacto, en primer lugar decir, que el alma sólo conoce los objetos exteriores porque siente, y lo es aún más, que no pueda conocer lo que pasa en sí misma, *sino porque* siente. Es verdad que necesita sentir para conocer, pero de aquí no puede inferirse, que conoce *únicamente* porque siente. La sensibilidad sola independiente de la actividad del alma no puede dar conocimientos algunos (35). *No basta sentir para conocer*. Condillac mismo confiesa esta verdad y nosotros volveremos sobre ella en adelante.

91. Pero convengamos, en que el alma no puede conocer sus facultades sino porque siente ¿se infiere acaso que ellas nacen de la sensación y que no son más que transformaciones de ésta, o ella misma? Un razonamiento tal nos conduciría a establecer que los objetos exteriores derivan igualmente, y no son más que la sensación misma; consecuencia, que una sana razón no podrá menos que rechazar.

92. EL *conocimiento* de los objetos exteriores, del mismo modo que el de las facultades del alma, aun cuando tengan origen en la sensación, no es, ni puede ser éstas [ésta, la sensación], o [ni] aquéllas [las facultades del alma]. Lo contrario sería confundir el conocimiento de los objetos con la realidad de ellos mismos.

93. «La atención, prosigue Condillac, que damos a un objeto no es de parte de alma más que la sensación, que aquél hace sobre nosotros[?]». Pero en los órganos se distinguen dos estados enteramente opuestos: o reciben la impresión del objeto, o dirigen y obran sobre él. Lo mismo sucede en nuestra alma: (33) unas veces recibe sensaciones; otras obra sobre ellas mismas: Esta reacción es propiamente lo que constituye la atención; la cual por lo mismo es enteramente distinta de la sensación.

---

b/ Lógica; part. 1ª. Cap. 7º.



94. De aquí es fácil deducir que la comparación no es una doble sensación, o dos sensaciones experimentadas a la vez, y como exclusivamente, porque la atención no es sensación.

95. Tampoco es una sensación el juicio. Es verdad que pueden sentirse y se sienten en efecto relaciones; pero no se siente del mismo modo cuando se percibe una relación, que cuando se experimenta una sensación. Esta supone un objeto exterior que la causa, u ocasiona, y a quien corresponde; no así aquélla. Cuando experimentamos a la vez la sensación de un árbol, y la de una casa, a cada una de éstas corresponde su respectivo objeto; pero a la sensación de diferencia entre uno y otro no hay objeto exterior que corresponda.

96. La manera de sentir una sensación es distinta de la de sentir una relación; y el placer o dolor que acompañan siempre a la primera, y que jamás se experimenta en la segunda, es una nueva prueba de nuestra aserción. El error consiste en que se ha adoptado una misma voz para explicar dos fenómenos de un orden distinto –las sensaciones y las relaciones–.

97. Lo que hemos dicho sobre el juicio, se aplica al razonamiento, que no es otra cosa que una serie de juicios. En consiguiente las facultades que forman el entendimiento no nacen de la sensación: toda la parte que ésta ha tenido en ellas, ha sido ocasionar su ejercicio, ejercitar la actividad del alma.

98. Condillac coloca al frente de las facultades que pertenecen a la voluntad, el sufrimiento, que él llama necesidad. Si este sufrimiento es débil, le da el nombre de *desazón*; si nos priva de nuestro reposo, el de *inquietud*. Mas aquí debe observarse que la desazón es un sentimiento desagradable, y el alma se halla en un estado enteramente pasivo cuando lo experimenta. La inquietud por el contrario, es un principio de acción y de movimiento. No pueden pues confundirse estas dos operaciones, sin que se confunda un estado pasivo con la actividad, el movimiento con el reposo.

99. Aquí del mismo modo que en el tránsito de la sensación al juicio, y de aquélla a la atención, se nota cortada la serie de las ideas; el hilo del razonamiento se ve roto en tres distintas ocasiones; y el principio de que parte Condillac en el análisis de las facultades del alma, no es el que verdaderamente tienen ellas mismas.

100. Por lo que respecta a las pasiones, que él comprende entre las operaciones de la voluntad, es indudable, que ellas no son impresiones elementales, no son facultades, sino más bien maneras de ser resultantes del buen o mal uso de aquéllas.

⇒ *Lección Sexta*  
*Opiniones de los Filósofos*  
*sobre las facultades del alma*

101. En los fenómenos que presenta el espíritu humano, hemos distinguido, y ha sido siempre necesario distinguir, las sensaciones de las facultades, y de las ideas. Las primeras no son más que la materia sobre las que versan las segundas: y las últimas son los productos de aquéllas mismas. Ha sido también preciso conocer la naturaleza, el objeto, el número y el desenvolvimiento sucesivo de las facultades, a fin de poder obtener un sistema sobre ellas.

102. Este sistema nació con la Filosofía, mas apenas se dejó ver en medio de la confusión que reinaba entre las partes que lo componían: –las impresiones, sensaciones, imágenes, recuerdos, juicios, y pensamientos–. Se procuró ordenar de algún modo este inmenso caos, y los primeros ensayos condujeron a otros y otros sucesivamente, mas no tardó en advertirse, que la multiplicidad de subdivisiones hacían desaparecer el orden que se había empezado a introducir; y que las investigaciones demasiado prolijas y numerosas degeneraban en sutilezas inútiles: Fue pues preciso compendiar lo que se había extendido demasiado, y reducir lo que el espíritu no podía comprender de una sola mirada.

103. Descartes hizo desaparecer las tinieblas, y aniquiló para siempre las almas vegetativas y sensitivas tan queridas de los Escolásticos: almas o formas sustanciales cuyas operaciones demostró incompatibles con las del alma racional; y colocó la sensibilidad y el pensamiento en un solo y mismo ser. Simplificado de este modo el problema, su solución fue fácil a los que debían sucederle.

104. Entre éstos debemos distinguir al célebre Locke que introdujo en el análisis del entendimiento humano una claridad y precisión desconocidas antes de él, pero perfeccionadas después por

Condillac, cuyo análisis dejaría poco que desear, si hubiese partido de un principio fundado en la naturaleza.

105. Nosotros nos hemos ocupado hasta aquí de este análisis, y hemos procurado establecerlo sobre su verdadera base. Vamos ahora a recorrer brevemente las opiniones de los Filósofos; y este examen nos suministrará nuevos convencimientos en apoyo del que hemos adoptado.

106. Debemos desde luego hacer una observación que se aplica igualmente a los Filósofos antiguos y modernos. Unos y otros han reducido todas las facultades del alma, al entendimiento y a la voluntad. Malebranche, para dar ideas claras y distintas de estas dos facultades, las compara a dos propiedades del cuerpo. El *entendimiento* o como él se expresa la *capacidad de recibir ideas*, con la que tienen los cuerpos de recibir diversas configuraciones; y la *voluntad*, o la *capacidad de recibir diversas inclinaciones*, con la que en aquellos se encuentra para distintos movimientos. De suerte que según este autor el entendimiento y la voluntad son facultades puramente pasivas, o simples capacidades. La actividad sólo pertenece a la libertad, que según él «es el poder de separar la voluntad, de la dirección natural, que le lleva hacia el bien general, que es Dios».

107. Algunos atribuyen la actividad del alma a cada una de las facultades dichas, y otros a sólo la voluntad, desconociendo en el entendimiento la de producir ideas. En todos no puede menos que extrañarse cómo han podido satisfacerse con un conocimiento tan vago y superficial. Podría decirse de ellas lo que de aquellos que se dicesen por satisfechos con saber que en Aritmética todo se reduce a componer y descomponer los números, y creyesen que estas dos son sus únicas operaciones, y que es imposible imaginar otras.

108. Todas las operaciones del alma, todas sus facultades se reducen sin duda al entendimiento, y a la voluntad. Mas ¿por qué se reducen? ¿Es acaso, porque de tenemos [porque tenemos] idea alguna de ellas? ¿No es evidente por el contrario que para reducirlas es necesario conocerlas? Este es el modo de proceder para adquirir verdaderas luces y conocimientos útiles. Explicar en detalle todos los diversos problemas de la composición y descomposición de los números, y las operaciones particulares del entendimiento y de la voluntad; y entonces

podrá hablarse de uno y otro; porque estas expresiones abreviadas comprenden en efecto alguna cosa; a saber, operaciones que han sido bien conocidas y demostradas.

109. Es pues imposible satisfacerse con el análisis de las facultades del alma hecho por los Filósofos: y habría sido bien extraordinario no haber sentido la necesidad de detenerse sobre las facultades particulares que a cada instante nos advierten su existencia. De aquí es que han ensayado otros en diversas épocas, añadir al entendimiento y a la voluntad, operaciones subordinadas que vamos a examinar.

110. No nos detendremos sobre las opiniones de los Filósofos antiguos, porque no es fácil formarse ideas precisas de su modo de pensar, no sólo sobre las facultades del alma, sino sobre el alma misma. Esta parece que era para ellos el principio de la vida a los vegetales, a los animales, y aun al hombre. En éste tenía facultades [había facultades] que le eran comunes con las de las bestias, y otras que le eran peculiares. En las primeras contaban la *sensibilidad*, el *apetito*, la *fuerza de moverse*: en la segunda el entendimiento agente, el entendimiento especulativo, y el entendimiento práctico. No es difícil advertir cuánto distan todos estos entendimientos, todas estas facultades, de un sistema regular, y bien ordenado. Abandonémoslas por lo mismo, y pasemos a dar una ligera ojeada sobre las opiniones de los Filósofos modernos.

111. Bacon distingue dos almas, *racional* y *sensitiva*. Las facultades de la primera, son: el *entendimiento*, la *razón*, la *imaginación*, la *memoria*, el *apetito*, y la *voluntad*. Las de la segunda, el *movimiento voluntario*, y la *sensibilidad*.

112. En este análisis que sin duda es superior [que no parece superior] al de los antiguos, es digno de observarse, entre otras cosas; primero: que niega la sensibilidad del alma racional, sin advertir, que un ser destituido de todo sentimiento no tendría interés alguno en obrar, y que cuando quisiese hacer uso de sus facultades, ni tendría en qué ejercerlas, ni es posible concebir de dónde le vendrían sus ideas. Segundo: la memoria no puede enumerarse entre las facultades; porque sea que se considere como una simple disposición a la renovación de las sensaciones o de las ideas; sea que se confunda con unas y otras, siempre es el producto de la atención, y para hablar en todos los sistemas la memoria

es una *sensación continuada*, pero debilitada; es lo que queda de una sensación, es una sensación, una idea renovada; un fenómeno en fin, cuyas causas nos son desconocidas, porque ni es causa, ni facultad.

113. Descartes reconoce cuatro facultades primitivas [principales]: –la *voluntad*, el *entendimiento*, la *imaginación*, y la *sensibilidad*: – si se invirtiese el orden de éstas quedarían mejor ordenadas sin duda. Por lo demás basta observar, que esta división de las facultades del alma, es muy superior a la que de ellas hizo Bacon (111).

114. Hobbes sólo admite dos facultades: *conocer* y *moverse*. A la primera se hallan subordinadas la sensibilidad, la imaginación, la memoria, y el razonamiento; a la segunda, el placer, el dolor, el amor, el odio, la aversión, y otras varias que enumera largamente, y que considera como otros tantos actos de la facultad de moverse. Mas ni la sensibilidad, ni la memoria, ni los vicios o las virtudes pueden enumerarse entre las facultades.

115. [“]Hay dos grandes y principales acciones en nuestra alma, dice Locke, de que se habla con frecuencia: –la percepción o potencias de pensar, y la voluntad, o facultad de querer; o como se les llama generalmente, el entendimiento y la voluntad. Estas potencias o disposiciones, se designan con el nombre de facultades. En adelante tendré ocasión de hablar de algunos de los modos de estas *ideas simples*».

116. La idea del entendimiento y de la voluntad incluye en cada una otras tres ideas subalternas, (63) y el mismo Locke propone hablar de los *diferentes modos de estas ideas*. En consiguiente ellas no pueden ser simples. Por otra parte acordarse, discernir, juzgar, no son facultades, sino el resultado de la acción de estas mismas.

117. Podrá tal vez decirse que la idea de una potencia es una idea simple: mas el entendimiento y la voluntad no son solamente potencias, sino potencias que obran, o pueden al menos obrar de tres modos diferentes.

118. Bonnet en su ensayo analítico sobre las facultades del alma, reconoce las siguientes: *entendimiento* o *pensamiento*, *voluntad*, *libertad* o *acción* y *sentimiento*. «La libertad, dice, está subordinada a la

voluntad, ésta a la facultad de sentir, la facultad de sentir a la acción de los órganos; y esta acción a la de los objetos».

119. En este sistema no puede menos que notarse el error que resulta del diverso sentido en que se toma la palabra *subordinación*. Es la que hay entre la voluntad y la libertad, entre estas y las demás facultades de que hablamos antes, nada hay de común con su naturaleza.

120. La libertad está en efecto subordinada a la voluntad, porque no es otra que esta misma después de haber deliberado. No así la voluntad y la sensibilidad; aquélla no nace de ésta, ni es ella misma modificada. La primera es una facultad; la segunda, una pura capacidad. La única relación que existe entre ambas consiste en que la voluntad no se manifiesta sino a consecuencia de haber sentido; y sólo bajo este respecto puede considerarse subordinada.

121. No hay pues en este sistema el orden que es indispensable entre las ideas; de aquí nace que se confunde la subordinación de la sensibilidad, que es una propiedad del alma con acción de los órganos propios del cuerpo. ¿Qué relación hay en efecto entre la naturaleza de aquélla y la del movimiento?

122. Algunos han supuesto tres sentidos interiores; –voluntad, inteligencia y memoria–. Pero fuera de que la palabra *sentidos interiores* aplicada a las facultades del alma es impropia; la memoria, hemos dicho repetidas veces, no es una facultad.

123. Otros han reducido todas las facultades a las de *imaginar, reflexionar y acordarse*. En esto hacen consistir toda la facultad de pensar, que precede, y es el fundamento de todos los dones de la naturaleza humana. Pero la imaginación, y la reflexión, lejos de ser el fundamento de las demás facultades, ellas mismas nacen y se derivan de otras anteriores, sin las cuales nunca se manifestarían.

124. Diderot resuelve el problema del modo siguiente: «Después de haber reflexionado con detención sobre este objeto, se deducirá sin duda que todas las operaciones del entendimiento se reducen o a la memoria de los signos, o sonidos, o a la imaginación o memoria de las formas o figuras».

125. Mas si las operaciones del entendimiento se reducen todas a la memoria, será o en sus principios, o en sus resultados. No hay quien ignore que no se empieza por acordarse; y en consiguiente no puede ser éste el principio de las operaciones. Tampoco puede ser el resultado o producto de ellas, porque éste no puede llamarse operación.

126. Destutt de Tracy siguiendo el sistema de Condillac, no descubre otra cosa en el pensamiento, que sensaciones. Pensar, dice, es sentir sensaciones, recuerdos, relaciones, y deseos. Estas son todas las operaciones que reconoce, las que con propiedad no son más la primera. No nos detendremos sobre este sistema; las observaciones que hicimos en la lección 5<sup>a</sup>. sobre el de Condillac se aplican igualmente a éste. Sólo añadiremos con respecto al juicio, que él [es] lo mismo que la memoria[:] no son facultades, ni operaciones, sino resultado de ellas. La percepción o sentimiento de relación es un consiguiente de la acción del alma sobre dos sensaciones; obtenida ésta cesa todo el trabajo del espíritu.

127. A esto puede reducirse cuanto han imaginado los Filósofos para hacernos conocer la facultad de pensar. El análisis que acabamos de hacer de sus opiniones nos pone en estado de comparación con el sistema que hemos adoptado; y no dudamos que este examen nos suministre nuevos aprovechamientos en su apoyo.

128. Aquí terminamos la primera parte de nuestras lecciones. En ella hemos procurado dar a conocer la naturaleza de las facultades de nuestra alma, separándolas de las sensaciones y de las ideas. Mas no bastaba haber notado los caracteres que las distinguen de todo lo que no es ella; necesitábamos además, conocer los que las separan unas de otras, aunque en su naturaleza no son más que una sola y misma cosa. Uno y otro se ha conseguido viéndolas nacer todas y derivarse de un mismo principio, no a la vez, sino en un orden sucesivo y necesario; de suerte que las compuestas no habrían podido manifestarse, si no se hubiesen conocido antes las simples.

129. Desde entonces el sistema de las facultades del alma se ha dejado ver en toda su simplicidad. El se compone de dos ramas; [:] por una parte la atención, o se concentra en una sola idea, o se dirige hacia dos, o finalmente abraza cuatro o más ideas: [:] por la otra el deseo tiende hacia uno solo y único objeto, o modérase para elegir en-

tre varios, o suspende la elección, para hacerla mejor después de examinar y pesar detenidamente los bienes y los males. Estamos pues dotados de un entendimiento que obra por medio de la atención, de la comparación, y del razonamiento. Somos por lo tanto capaces de conocer la verdad, así como de amar el bien; pues que se nos ha concedido una voluntad que obra por medio del deseo, la preferencia y la libertad, lo cual nos hace en cierto modo árbitros de nuestro destino. Estos dos sistemas particulares no son independientes uno de otro; las facultades morales están subordinadas a las intelectuales, y de este modo se conserva la unidad entre ambas. El principio común es la atención; a esta facultad primera deben su existencia y origen todas las demás: si ella faltase ninguna otra existiría. Queda de este modo resuelto el problema que hasta aquí nos ha ocupado, y demostrado el sistema de las facultades de nuestra alma.

Fin de la primera parte

---





## PARTE SEGUNDA

---

### DE LAS FACULTADES DEL ALMA CONSIDERADAS EN SUS EFECTOS, O DE LAS IDEAS

---

#### ↳ Lección Séptima *De la naturaleza de las ideas*

130. El alma experimenta sensaciones, que se suceden, y varían en cada instante. Mas ella no puede sentir y permanecer indiferente; porque el placer y el dolor la obligan a abandonar su reposo. Existir pues de parte del alma es obrar, porque existir es sentir. *Existir, sentir, obrar*, expresan tres cosas enteramente distintas, pero que nunca o rara vez andan separadas. Podrían estarlo en efecto, porque un alma reducida únicamente a la sensibilidad o a la actividad, no dejaría de existir, a pesar de verse privada de todo sentimiento, o de no haber producido jamás acto alguno.

131. Pero no es este nuestro caso. Somos sensibles y sentimos; somos capaces de obrar, y obramos. Obramos, porque sentimos; y sobre lo que sentimos. El entendimiento y la voluntad excitados por las sensaciones o por otros sentimientos, obran sobre unos y otros; la voluntad para separar de sí lo que le desagrada, lo que le es dañoso; y para adoptar lo que puede producir nuestra felicidad. El entendimiento para estudiar, y distinguir maneras de ser, que nos interesan tan vivamente; para conocerlas en sí mismas y en sus causas.

132. El cuadro de las facultades del alma que hemos presentado quedaría muy imperfecto, si sólo las manifestase en calma y reposo. Debemos fijarnos muy particularmente sobre su acción, y observarlas en sus efectos. De esto dependen las verdaderas o falsas luces; nuestra felicidad o nuestra desgracia.

133. No hay por consiguiente un estudio que deba interesarnos más, ni que merezca de nuestra parte una atención más particular que el de las *ideas*: a ellas debemos el conocimiento de nosotros mismos y del universo entero: ellas han dado materia a los Filósofos para escribir innumerables páginas.

134. Pero ¿qué es idea? [¿] cuál es su naturaleza? [¿] qué significa esta palabra? [¿] qué debe significar y cuál será la significación que le asignaremos? Tales son las primeras cuestiones que se presentan en esta materia, y de cuya solución depende la de todas las demás que son consiguientes. Jamás conoceremos la causa, el origen, el modo con que se forman las ideas, si no conocemos antes lo que ellas son.

135. Esta necesidad se deja sentir todavía más cuando se observan los errores en que han caído los Filósofos por no haber fijado con exactitud el punto de partida en sus investigaciones a este respecto. Si les preguntamos, qué es tener ideas, y cómo se adquieren, veremos a unos hacerlas esenciales al alma; a otros asegurar que las hemos recibido en el primer momento de nuestra existencia; a algunos creer, que sólo se nos ha dado una parte de ellas, y que las demás son adquiridas por nosotros mismos; a otros sostener que las debemos todas al tiempo, a la experiencia, y a una serie de impresiones en que no ha tenido parte alguna la voluntad; y otros finalmente reputarlas como una producción exclusivamente nuestra, y de que somos en cierto modo los creadores.

136. Entre esta multitud de opiniones ¿cuál será la que merezca la preferencia? Para darla sería preciso tomar parte en las interminables disputas, que han ocupado a los Filósofos en todas las épocas desde la cuna de la Filosofía hasta nosotros. Mas si reflexionamos con alguna detención, encontraremos la fuente de todas ellas en los vicios del lenguaje, que o mal formado o mal comprendido, tiende frecuentes lazos a los que se ven obligados a usar de él. Se cree hablar de las mismas cosas cuando se pronuncian las mismas palabras, o de cosas diferentes cuando las palabras son distintas; sin acordarse que una sola palabra suele tener diversas acepciones, y que la reunión de muchas por el contrario, o no tiene más que una, o tiene una que es común a todas.

137. Debemos pues procurar formar nuestra lengua, para poder razonar sobre las ideas: sin esta precaución incurriríamos en los mismos defectos que censuramos a los demás. Para ello es necesario ir de las cosas que conocemos, a las palabras; pues lo contrario sería suponer la lengua ya formada.

138. Siguiendo la observación que hicimos en la introducción a nuestras lecciones, nos limitaremos solamente a explicar lo que entendemos por *idea*, abandonando la solución de las otras tres cuestiones del número 134, o porque es absolutamente imposible, o porque debe ser una consecuencia de la que demos a ésta.

139. Cuando un niño después de haber examinado repetidas veces la figura de las letras del alfabeto ha conseguido grabarlas con tanta claridad en su cerebro, y distinguir las con tanta precisión unas de otras, que nunca le sucede el confundirlas; decimos que las conoce, que tiene *idea* de ellas.

140. Antes de esto veía todos los caracteres, pero no distinguía ninguno. Sólo fijando sus miradas, primero, sobre una, después sobre otra letra, y repitiendo muchas veces esta operación, sobre aquéllas, que por su semejanza son más capaces de confundirse, vence al fin una dificultad que sabíamos medir mejor, si las viejas hábitos de nuestro espíritu nos permitiesen transportarnos a una época en que no habíamos contraído aún ninguna.

141. Lo que sucede a un niño, es lo que pasa por todos nosotros siempre que deseamos adquirir un nuevo conocimiento. No podrá el que se dedica a la Música tener idea de los diversos signos de que ella se sirve, mientras no se familiarice con ellos de tal suerte, que pueda distinguirlos por su valor y por su posición. El Botánico no conocerá ni tendrá *idea* de las plantas de un país, si a sola su inspección no es capaz de indicar los caracteres que las distinguen. El Metafísico no tendrá *idea* de las varias operaciones de nuestro entendimiento, mientras no las sepa distinguir de las de la voluntad, y de todo lo que no pertenece a la actividad del alma: mientras que por medio del análisis muchas veces lento, mas siempre seguro, no haya llegado a penetrar las diferencias que las separan. Nosotros mismos sólo tendremos idea de la *idea*, cuando podamos hacerla notar entre todos los fenómenos de la inteligencia que se han confundido con ella, y cuando la manifestemos por su carácter propio. Entremos en este ensayo sirviéndonos al efecto de algunos ejemplos.

142. Galileo fue el primero que notó la diferencia entre el movimiento de un cuerpo que cae y de otro que se mueve uniformemente; él advirtió las diversas leyes que siguen en ambos casos, y este

descubrimiento enriqueció la Física con una nueva *idea*. Newton supo distinguir en uno solo rayo [en un solo rayo] de luz siete rayos diferentes, y desde entonces nuestras *ideas* sobre la naturaleza de la luz fueron más exactas.

143. Tiene pues el hombre tantas *ideas* cuantas cualidades, relaciones, o puntos de vista puede distinguir en los objetos. El que todo lo confunde no tiene *idea* alguna, nada sabe, por el contrario el que penetra hasta las más pequeñas diferencias, que separan los seres unos de otros, tiene un gran número de ideas, y un conocimiento más perfecto de ellos, si las ideas no son fútiles, estériles, y despreciables, porque en efecto [,] las hay de esta especie, como las hay grandes, fecundas, y sublimes.

144. Discernir, percibir, conocer, adquirir ideas, son expresiones, que en el fondo designan una sola cosa. Y como es evidente por una parte que nada puede discernirse, percibirse, ni conocerse, sin sentir, y por otra que por medio del sentimiento conocemos nuestra existencia, la de los objetos exteriores, sus cualidades y relaciones, sea entre sí, sea con nosotros, se sigue que debemos buscar la idea en el sentimiento. Que ella no es más «que un sentimiento que no se confunde con ningún otro; un sentimiento distinto».

145. El alma no es sólo un ser que *siente*; ella advierte sus sensaciones, y desde este momento pasa a ser *inteligente*. Se conoce distinta de todo lo que no es ella, y en sus diferentes maneras de ser, percibe semejanzas y relaciones [percibe semejanzas y diferencias], que a su vez de que percibe otras nuevas [a la vez que percibe otras nuevas]. Sujeta a continuas alteraciones no puede dejar de conocer la sucesión; y la unión en que está con el cuerpo que anima, le da las primeras ideas de la extensión. Modificada unas veces por el placer [,] otras por el dolor, sin que pueda gozar a su arbitrio del primero, ni evitar siempre el segundo, conoce necesariamente la relación de causa y efecto, y por consiguiente su actividad. Mas no adelantemos por ahora estas ideas, que harán el objeto de nuestras investigaciones más adelante.

⇨ *Lección Octava*  
*Del origen y causa de nuestras ideas*

146. Determinada la naturaleza de la idea, y conocido su carácter, nos resta aún averiguar su *origen* y sus *causas*. Para proceder con seguridad en esta investigación, y abrimos paso al través de las tinieblas que la rodean, nos es indispensable fijarnos previamente sobre las sensaciones; la luz que procuremos esparcir sobre ellas, reflejará necesariamente sobre las *ideas*.

147. Si las palabras, *sentir* y *sensaciones* han causado grandes escándalos en otros tiempos, porque algunos espíritus temerarios han pretendido darles una significación, a que ellas mismas parecen no presertarse, o porque las han transportado a un orden que no es el natural, hoy ya es indudable, que no puede buscarse los principios de la ciencia sino en lo que aquellas palabras expresan. ¿Dónde podrían hallarse, en efecto, sino en lo que sentimos? ¿Puede concebirse un ser privado de sentimiento, y dotado de inteligencia?

148. Los que apoyan sus doctrinas sobre el *sentimiento*, (a quien [al cual] es preciso no confundir con la sensación, ni designar a ambas con un mismo nombre,) [,] han debido sin duda poner el mayor esmero en estudiarse a sí mismos antes de formar su lengua. Esta sola precaución habría hecho fluir la verdad, de la naturaleza a sus expresiones, y de éstas a los espíritus. La historia de la Filosofía, sería entonces, menos la de las sectas, que la de los progresos del entendimiento.

149. Observemos pues con más cuidado lo que pasa en nosotros en las diferentes circunstancias en que decimos que *sentimos*; y nos veremos precisados a reconocer que hay maneras de *sentir*, que nada tienen de común con otras, y aunque difieren hasta tal punto, que podrían creerse de una naturaleza contraria.

150. Primero. Cuando un objeto obra sobre nuestros sentidos, el movimiento causado en ellas se comunica al cerebro, y a consecuencia del movimiento de éste el alma siente, experimenta un sentimiento. Ella siente por la *vista*, por el *oído*, por el *olfato*, por el *gusto*, y por el *tacto*; siempre que la acción de los objetos mueve estos órganos.

151. Mas es preciso considerar esta primer manera de sentir bajo dos puntos de vista. Las cinco subdivisiones que acabamos de hacer tienen cada una su carácter propio, y además uno que es común a todas –advertir al alma de su presencia; y hacerle notar su propia existencia.

152. Bajo el primer aspecto no se descubre entre ellas ninguna relación. No hay en efecto analogía, que pueda conducirnos, de un olor a un sonido, ni de éste a un color. Sería quimérico pretender representarse olores sonoros, o colores odoríferos. Por otra parte; [,] la experiencia nos manifiesta, que el que se halla destituido de un sentido, jamás ha probado [experimentado] las maneras de sentir que le son propias. Por esto se le han dado cinco nombres diferentes: *color*; *sonido*, *olor*, *sabor* y *tacto*.

153. Pero como estas cinco especies de modificaciones son sentidas todas por el alma, y cuando las experimenta no puede dejar de sentirse a sí misma, si las consideramos por lo que éstas tienen de común, a saber, afectar al alma, y causarle el sentimiento de su propia existencia; entonces su solo nombre debe abrazarlas todas porque los signos sólo se multiplican, por marcar diferencias; y a fin de indicar, que en todas, y cada una de las modificaciones, que nos vienen por los cinco sentidos diferentes, el alma advierte siempre una misma cosa –su existencia, su *yo*–, diremos que ella tiene *conciencia* de sí misma. Por la conciencia el alma sabe o siente que existe, y cómo existe, o para hablar con los Latinos: *mens est sui conscia* [*la mente es consciente de sí*].

154. El sentimiento del yo es inseparable de todas las afecciones de nuestra alma, es común a todas sus maneras de sentir; observación que pare[cen] haber olvidado frecuentemente los Filósofos, y que sin embargo es de la mayor importancia.

155. Las cinco especies de modificaciones o sentimientos, que hemos notado en el alma, son una consecuencia de las impresiones causadas en los *sentidos*; por lo mismo las designaremos con el nombre de *sentimientos-sensaciones*; o simplemente *sensaciones*, extendiendo la significación de esta voz hasta aquellas afecciones, que nacen de los movimientos ejecutados en las partes interiores del cuerpo, sin intervención de los objetos externos, tales como el hambre, la sed, etc. Esta es la primer manera de sentir, y de ellas veremos nacer nuestras primeras ideas.

156. Colocadas en medio de la naturaleza, y rodeadas por todas partes de objetos, que afectan todo nuestro ser, recibimos en cada instante una infinidad de *impresiones* en [por] nuestro cuerpo, y un sinnúmero de *sensaciones* en [por] nuestra alma. Mas ¿qué resultará de estas advertencias continuas, que nos invitan, y aún parecen forzarnos a conocer esa multitud de afecciones diversas, y de las causas que las producen? ¿Qué resultará de esa primer manera de sentir? Nada absolutamente si el alma del hombre es un ser pasivo, y todos los tesoros de la inteligencia si es activo.

157. Semejante en el primer caso, a los cuerpos inanimados, cuya primera ley es perseverar constantemente en su estado, si una fuerza extraña no los saca de él, conservarían invariables [un alma pasiva conservarían invariables], mientras durase su existencia, las modificaciones que una vez hubiese recibido. Y siendo indudable, que el momento presente, el que pasa, y el que va a seguirnos nos hallan siempre distintos de nosotros mismos, es preciso reconocer una fuerza, un poder, cuya energía venza la inercia de las sensaciones. Esta energía que le da la vida, que las agita, y que las reprime, no viene de fuera, como la fuerza que muda el estado de los cuerpos; ella nace del alma misma, y constituye una parte de su esencia.

158. ¿Qué sería en efecto una alma reducida únicamente a la simple capacidad de ser afectada [de ser pasivamente afectada]? Oprimida, digámoslo así, bajo el peso de una multitud de impresiones, que se acumularían sin cesar, para perderse en el sentimiento confuso de ellas mismas, *feliz* sin conocer su felicidad, y *desgraciada*, sin ser capaz de librarse de este estado miserable, ni aun de tener el deseo; su condición sería inferior a la de todos los seres, que disfrutaban de la vida.

159. Pero no es éste el carácter del alma humana. Destinada a conocer el universo, y a su autor; llamada a gozar de los tesoros de la naturaleza, y de sí misma, posee todos los medios capaces de franquearle la entrada a aquellos goces, y está dotada de las facultades necesarias, para llenar su destino.

160. Conocemos estas facultades y estos medios; y después de las repetidas pruebas que se nos ha suministrado [que nos ha suministrado] nuestra propia experiencia, podemos concluir con seguridad, que el alma del hombre no está limitada a la simple capacidad de sentir; que



posee una actividad, inherente a su misma naturaleza; que es un principio de acción que se modifica a sí misma, y usando nuevamente del lenguaje de los Latinos: *mens est vis sui motrix [la mente es su fuerza motriz]*.

161. No puede pues sentir, y permanecer en inacción; porque el modo agradable [o desagradable] con que es afectada, la provoca necesariamente a obrar. Si fuese indiferente a las diversas modificaciones que recibe, lo sería del mismo modo a su propio bien, o mal estar, que no depende sino de aquéllas. El alma por consiguiente se interesa en estudiarlas para conocerlas, y sustraerse a unas entregándose enteramente a las otras.

162. Pero la concentración de la actividad, arrastra necesariamente la de la sensibilidad. Entonces de en medio de las sensaciones, cuya aglomeración no presentaba más que la imagen del caos, se eleva una, que domina, y en cierto modo hace desaparecer todas las demás. El alma la advierte, la estudia, y conoce. Ya no es una simple sensación que la afecta; es una *idea* que la ilustra. Otros actos sucesivos de atención harán nacer nuevas ideas; y la parte de nuestra inteligencia que nace de las sensaciones [que capta las sensaciones] irá siempre en aumento, mientras que éstas no se agoten, o las fuerzas del espíritu no se extingan.

163. Mas ¿cómo ejerce el alma los primeros actos de su actividad? Para conocerlo de algún modo observemos al hombre en los primeros momentos de su existencia. No teniendo entonces recuerdo alguno, su atención sólo puede obrar sobre las sensaciones actuales dirigiendo los órganos a los objetos que las causan. Entre éstos hay algunos que le afectan particularmente; otros que parecen no hacerlo sino como de paso. Entre los colores, por ejemplo, que un niño ve, hay unos que llaman y provocan sus miradas; y otros sobre quienes aquellas, se dirigen por acaso. El niño siente mirando antes de haber tenido intención de mirar; mas, pronto advertirá, que puede hacerlo voluntariamente; y notará también la diferencia que existe entre la mirada y la simple vista. Aún cuando quiera ver a su madre, no lo conseguirá si está ausente, o si se halla en un lugar tenebroso: pero no habiendo estas circunstancias, siempre que se presenta a sus ojos, la mira, si quiere mirarla. Es verdad que él no hará explícitamente esas distinciones entre *ver* y *mirar*, que se han escapado muchas veces a los mismos

Filósofos; pero no puede dejar de sentir; al menos confusamente, que no tiene más que una simple capacidad de ver, y un poder positivo de mirar [que no tiene sólo una simple capacidad de ver, sino también un poder positivo de mirar], porque su propia experiencia se lo testimonia [indica] a cada paso.

164. Luego que el niño reconoce en sí este poder, dirige su atención, o al menos es capaz de dirigirla a todos los objetos que le rodean. Fija sus ojos, y los colores se separan no sólo de las sensaciones que recibe por los demás órganos, sino también unos de otros. Por medio del oído aprende a distinguir un sonido de otro, y aun a advertir varios que parecían no formar más que uno solo. Finalmente por medio del tacto adquiere ideas de las figuras de los cuerpos, de lo liso o escabroso de sus superficies, de lo frío, y de lo caliente, etc.

165. Así es como después de haber aplicado sus órganos involuntariamente, y sin dirigirlos por sí mismo, los aplica voluntariamente, y los dirige a todas las cualidades de los cuerpos. De este modo llega a experimentar sensaciones distintas, a adquirir ideas *sensibles*. «Estas pues tienen su origen en el sentimiento-sensación; y su causa en la atención *c/* que ejerce el alma por medio de los órganos externos».

166. *Ideas de las facultades del alma*. Las ideas sensibles no son nuestras únicas ideas; ni las sensaciones son la única fuente de donde se deriva nuestra inteligencia. ¿Podríamos por medio de ellas, conocer otra cosa que los objetos exteriores, y sus diversas cualidades? ¿De dónde nos vendría la idea de las facultades de nuestra alma? [¿] De dónde las de semejanza, analogía, de causa, y de efecto? ¿De dónde, en fin, las del bien o mal moral?

167. Es necesario pues que haya en el alma alguna otra manera de sentir distinta de aquéllas, de que nacen las ideas sensibles; es preciso que tengamos otros sentimientos distintos de las sensaciones. Y en efecto; [,] el alma que no puede pasar de las sensaciones a las ideas sensibles sino obrando sobre aquéllas, no puede tampoco sentir que

---

*c/* La comparación y el razonamiento, suelen a veces ser necesarios para adquirir ciertas ideas sensibles. Mas aquí sólo hablamos de aquellas que son comunes a todos; y además no debe olvidarse, que las operaciones del alma andan casi siempre juntas, pero la que sobresale es la que da nombre al acto.

obra. Esta nueva manera de sentir nada tiene de común con las sensaciones. ¿Quién es capaz de confundir lo que el alma experimenta por el ejercicio de sus facultades con lo que ella siente a consecuencia de las impresiones de los objetos sobre los órganos del cuerpo? [¿O] El placer del pensamiento, con el que produce la satisfacción de una necesidad física? [¿O] El transporte [el arrebató] de Arquímedes cuando encuentra la solución de un problema con el grosero deleite de Aupicius devorando una cabeza de jabalí?

168. El sentimiento que experimenta el alma por la acción de sus facultades no es siempre el mismo. El está sujeto a todas las vicisitudes de las mismas facultades. Fuerte, y vivo en los momentos de su exaltación; lánguido y débil cuando cae en el reposo, o en una calma próxima a este estado (porque es probable [porque se supone], que jamás cesa absolutamente la acción del alma) [;] ella vela y obra aún en el sueño e inacción del cuerpo: obra siempre que desea. ¿Y quién duda que la vida es un deseo continuo?

169. Mas no basta tener el sentimiento de nuestras facultades para conocerlas, distinguir las unas de otras, y formarnos ideas de ellas. Así como las sensaciones no se habrían convertido en ideas sensibles, si el alma no hubiese puesto en ejercicio su actividad; así el sentimiento de la acción de sus facultades, no podrá jamás ser la idea de ellas, si esa misma actividad no se dirige hacia aquel sentimiento para estudiarlo, y observarlo; si el alma después de haberse dejado arrastrar por los objetos exteriores no vuelve sobre sí misma, para examinar lo que experimenta, lo que hace, todas las maneras con que está afectada, y los diversos modos con que obra.

170. Nuestra posición para adquirir la idea de las facultades, no es tan ventajosa, como para las ideas sensibles. En éstas la atención ayudada por los órganos obra sin esfuerzos: en aquéllas tenemos que violentarnos, luchar contra la inclinación que nos lleva hacia los objetos exteriores, y sin socorro alguno por la orden sola de nuestra voluntad, aplicar nuestra atención al sentimiento de la atención, y el alma al alma misma.

171. Por esto puede decirse que todos los hombres tienen las mismas ideas sensibles. El cielo está para todos sembrado de estrellas, la tierra cubierta de árboles, de animales, y de una multitud innumera-

ble de objetos: mientras que apenas un pequeño número de Filósofos han procurado conocer su espíritu, formarse ideas de sus facultades, y darse cuenta de sus propias operaciones.

172. Concluyamos pues que «las ideas de las facultades del alma tienen su origen en el sentimiento de la acción de ellas mismas; y su causa en la *atención* ejercida independientemente de los órganos».

173. *Ideas de relación.* Si las ideas sensibles que adquirimos por la dirección sucesiva de nuestros órganos hacia las diferentes cualidades de los cuerpos desapareciesen en el momento que aquélla cesa, o si varía; si ésta fuese también la suerte de las ideas de las facultades del alma [de las ideas que nos hacemos de las facultades del alma]; es evidente, que estaríamos siempre reducidos a una sola idea, y que jamás podríamos conocer el objeto menos compuesto. Mas no sucede así. Lo que una vez adquiere el espíritu, no lo pierde en el momento; sus riquezas no se disipan a medida que se adquieren, y lejos de consumirse con el uso, éste mismo prepara nuevos goces.

174. Es verdad que un gran número de ideas, y acaso el mayor, parece que mueren en el momento mismo que nacen. La mirada que echamos sobre ellas, es a veces tan superficial, que apenas llega a tocar los objetos. La atención pasa con tanta rapidez por sobre los sentimientos, que podría decirse, que éstos no le advierten su presencia [que podría decirse que los sentimientos no advierten su presencia]. Impresiones tan débiles no dejan nada luego que desaparecen. Pero si los órganos se han fijado detenidamente sobre un solo punto; si la atención se detiene sobre un solo sentimiento, bien sea por la viveza de la impresión, bien por un acto de la voluntad, lo que entonces se experimenta, no desaparece tan fácilmente, sino que deja señales bastante durables. Las ideas que nacen de la atención ligera, y distraída, son como las imágenes que se pintan en un espejo, y desaparecen con el objeto: por el contrario [,] aquéllas que son debidas a una fuerte y larga atención son caracteres grabados en mármol, que resisten todas las injurias de los tiempos.

175. Estando dotados de memoria es indudable, que no nos limitamos a la idea del sentimiento actual. Tenemos a la vez la que le sobreviene, y un número de las atenciones proporcionado [y un número de ideas proporcionadas] a la capacidad de nuestra memoria. En este

caso se produce en nosotros una manera particular de sentir. Sentimos entre aquellas ideas semejanzas, diferencias, relaciones, y por lo mismo la llamamos *sentimiento-de relación*.

176. Es claro que resultando éstos de la aproximación de las ideas, deben ser infinitamente más numerosas que las *sentimientos-sensaciones*, y las que nacen de la acción de las facultades del alma. Basta tener el más ligero conocimiento de la teoría de las combinaciones, para convencerse de esto.

177. Entre todas las relaciones que sentimos, no habrá más que confusión, si el alma no aplica su actividad a esta tercer manera de sentir, como lo ha hecho con las dos anteriores. Mas aquí necesita de una doble atención, o de una comparación [necesita de la comparación y del razonamiento], para convertir los sentimientos de relación en ideas de esta especie.

178. «Estas tienen pues su origen en los sentimientos de relación, y su causa en la atención y comparación» [y su causa en la comparación y el razonamiento].

179. Cuarto. *Ideas morales*. Aún nos resta una cuarta manera de sentir, que se diferencia más de las anteriores que lo que éstas difieren entre sí. Cuando advertimos o suponemos intención en el objeto exterior [(por ejemplo, una ofensa)], a la sensación que él produce en nosotros se añade un nuevo sentimiento que nada tiene de común con el primero, y en consecuencia lo designamos con un nombre distinto. Este es el *sentimiento moral*, llamado así, porque lo produce un agente *moral*; es decir, un ser que obra sobre nosotros o sobre nuestros semejantes con intención y con una voluntad libre; esto es lo que constituye la *moralidad*; pues donde hay libertad hay imputabilidad, hay mérito o demérito; hay moralidad. De aquí nacen en el corazón del hombre los sentimientos de lo justo y de lo injusto, de la virtud, las de generosidad, delicadeza, etc.

180. Viviendo los hombres en sociedad, y obrando continuamente los unos sobre los otros, casi no hay circunstancia en la vida en que no experimenten algún sentimiento moral; pero no es siempre fácil desenvolver [distinguir] estos sentimientos, y formarse ideas de ellos. Si algunas veces basta un solo acto de atención, es más frecuente ser ne-

cesarios razonamientos muy repetidos [es más frecuente ser necesarios comparaciones y razonamientos muy repetidos], y muy extensos, aunque muy rápidos. ¡Cuántas observaciones, qué larga experiencia, qué gran penetración no exige el conocimiento del corazón humano! De estos principios decimos que—

181. «Las ideas morales tienen su origen en el sentimiento moral y su causa en la acción de todas las facultades del entendimiento».

182. Resumiendo las varias observaciones que acabamos de hacer; deduciremos que nuestra alma tiene cuatro maneras de sentir, cuatro especies de sentimientos diferentes, de donde su actividad hace nacer cuatro especies de ideas [sentimientos] —*ideas sensibles, ideas de sus facultades, ideas de relación, ideas morales.*

183. Todas ellas son intelectuales; es decir, todas concurren a formar nuestra inteligencia. Sin embargo los Filósofos parece que han reservado este nombre a las ideas de las facultades, y a las de relación, y podemos, adoptando su lenguaje, expresarnos de un modo más conciso y decir; que todas nuestras ideas consideradas con respecto a su formación son *sensibles, intelectuales o morales.*

184. Podemos igualmente por abreviar nuestro discurso, reconocer el *sentimiento por origen de nuestras ideas, y la acción de las facultades del entendimiento, como su causa* [,] mas nunca debemos olvidar que *hay cuatro orígenes, y tres causas diferentes de ellas.*

### ↔ *Lección Novena*

*Se con rma la doctrina de la anterior,  
demostrando la imposibilidad de referir  
todas las ideas a un solo origen.*

185. La cuestión sobre el *origen de las ideas*, se ha fijado siempre bajo esta precisa alternativa —¿nacen todas de los sentidos o son innatas? De aquí es que los partidarios de Platón, y de Aristóteles, de Descartes y de Locke, llevados exclusivamente de la oposición de los principios de que hacían derivar los conocimientos, apenas han pensado en examinar los principios mismos, y aun podría decirse, que ni los

unos ni los otros estaban seguros sobre los que adoptaban, o rechazaban; porque sólo han comprendido las *sensaciones* bajo la palabra sentir, y cada uno ha explicado a su modo las que llamaba *ideas innatas*.

186. Se ha hablado algunas veces, es verdad, de un *sentido moral*, porque no podía menos que advertirse la diferencia, que hay entre las afecciones provenientes de los objetos materiales, y las que nacen de la imagen de la virtud oprimida, o del crimen triunfante. Por este *sentido moral* o más bien este *sentimiento moral* unido al sentimiento-sensación no es suficiente para explicar todos los fenómenos de la inteligencia. ¿Cómo se conocerían los que pertenecen al sentimiento de la acción de las facultades, y los que derivan del sentimiento de relación, si no se hubiese observado estas dos maneras de sentir?

187. Muchos Filósofos se han dado por satisfechos con asignar la noción vaga de sensibilidad, como origen común de todas las ideas del mismo modo que al explicar las facultades a quienes las debemos, se han contentado con la de *entendimiento*: sin determinar ni las diversas maneras con que ésta obra, ni los varios modos con que aquella se ejerce. No es pues extraño, que ignorando los elementos de nuestros conocimientos, su ciencia haya sido falsa y quimérica.

188. Pero las cuatro fuentes que asignamos a nuestros conocimientos, ¿no se reducen, podrá decirse, a una sola? Las cuatro maneras de sentir ¿no son siempre sentir? ¿o el *sentimiento-sensación* transformado en todos los demás varía de naturaleza? [El *sentimiento-sensación*, ¿no se transforma sucesivamente en los otros?]

189. Para desvanecer esta objeción, es necesario fijar antes el significado de la voz naturaleza, porque se ha usado y aun abusado tanto de ella, que no es posible sin esta precaución, ponerse al cabo de lo que expresan. Según su etimología es lo mismo que nacer o derivarse: por consiguiente para conocer la naturaleza de nuestras diferentes maneras de sentir, es preciso observarlas, por decirlo así, en el momento mismo de su nacimiento, y entonces deduciremos, que cada una tiene su naturaleza propia, y que se diferencian esencialmente; que aunque el sentimiento-sensación es el *primero*, no es sin embargo el *principio* de las demás maneras de sentir; pues no se derivan de él, aunque vengán siempre después de él mismo.

190. A la verdad; el sentimiento-sensación *nace* del movimiento producido en los órganos por los objetos exteriores. El de la acción de las facultades, de la acción misma; el de relación, de la presencia simultánea de las ideas; y finalmente el sentimiento moral, nace de la impresión producida en nosotros por un agente, a quien atribuimos libertad. Naciendo pues cada especie de sentimiento de diverso principio, cada uno tiene distinta naturaleza.

191. En nuestra constitución actual, es indispensable, que se manifieste el sentimiento-sensación, para que [se] muestren los demás: y se advierte entre todos [en los cuatro modos de sentir] un orden de sucesión que empieza siempre por la sensación. Mas este orden no es suficiente para establecer entre las cosas [entre los cuatro modos de sentir] que se suceden, unidad de naturaleza: ésta exigiría además que existiese un orden de generación que no hay efectivamente en las cuatro maneras de sentir de que estamos dotados.

192. Si las asignamos todas con el nombre común de sentimiento, no es para denotar identidad en ellas, sino para manifestar las relaciones, que las une mutuamente. Lo contrario sería incurrir en los delirios de Spinoza.

193. Estas reflexiones nos demuestran, que no hay en nuestros sentimientos transformación sucesiva de unos en otros; no hay fusión del que precede en el que viene después. El alma no pasa de las sensaciones al sentimiento moral, por un aniquilamiento de aquéllas, o por una energía siempre creciente de su actividad. La mudanza que se ejecuta, es una nueva existencia.

194. La idea seductora de la simplicidad con que están marcadas las obras de la naturaleza, parece que es la que arrastra a dar un origen común a todos nuestros conocimientos. Pero es preciso abandonarlas [abandonarla], cuando [porque] lejos de encontrarse suficientemente apoyada en la naturaleza misma, tiene contra sí las pruebas que ellas [ella] nos suministra por medio de la observación y la experiencia.

195. Lo mismo podría decirse, si después de haber distribuido todas nuestras ideas en sensibles, intelectuales, y morales, hiciésemos reconocer como causa de las primeras, a la atención; a la comparación, de las segundas; y al razonamiento de las últimas. Porque no es exacto



decir que todas las ideas morales exijan el razonamiento. Esto no se verifica al menos respecto de las primeras ideas de esta especie.

196. El autor de la naturaleza que ha dotado al hombre de una voluntad libre, lo ha destinado a ser un agente moral; y para ello es preciso, que las ideas de lo justo y de lo injusto remonten al principio mismo de nuestra existencia, y precedan al razonamiento [El autor de la naturaleza, al dar al hombre una voluntad libre, lo ha destinado tan visiblemente a ser un agente moral, que las ideas de lo justo y de lo injusto se remontan al comienzo de su existencia]. No diremos con Rousseau que el sentimiento de la justicia e injusticia es innato; pero sí que él se manifiesta casi en el momento mismo de nuestro nacimiento. No se necesita sino que el niño pueda atribuir una voluntad libre en el agente exterior. ¿Y qué cosa más natural y más pronta? Apenas existe [nace] cuando [ya] se siente él mismo dotado de voluntad.

### → Lección Décima

#### *De las ideas consideradas con relación a las imágenes, los juicios, y los recuerdos*

197. Las verdades que hemos establecido en nuestras tres lecciones precedentes [7<sup>a.</sup>, 8<sup>a.</sup> y 9<sup>a.</sup>] aunque apoyadas sobre hechos que es imposible poner en duda [en hechos que cada uno puede verificar], recibirán sin embargo una nueva luz, comparándolas con la doctrina de los Filósofos, sobre la naturaleza, el origen, y las causas de nuestras ideas. En esta lección nos ocuparemos de la primera.

198. La *idea* según la etimología del nombre, y el común sentir de los Filósofos, es la imagen o simple representación de un objeto. Así es que en su modo de pensar, no pueden concebir las cosas mientras no se representan por imágenes. Desde el momento que éstas desaparecen, nada queda absolutamente en el espíritu. ¿Por qué no hemos adoptado una definición reconocida generalmente por los Filósofos antiguos y modernos?

199. Pero si se cree que el confundir las ideas con las imágenes, es un error, no podrá al menos reputarse tal el confundirlas con los *recuerdos*. Cuando los objetos obran actualmente sobre nosotros, y los sentimientos [sobre nuestros sentidos], no puede decirse que tenemos *ideas*

de ellos [no puede decirse que tenemos *ideas* de ellos, sino que los sentimos]: mas cuando recordamos la impresión que nos han hecho, cuando hablamos del olor de una rosa, por ejemplo, que sentimos hace algún tiempo, todos usamos indistintamente de las voces *recuerdos* o *idea*.

200. Además si la idea consiste en distinguir un objeto de otro [Además si la idea que nos hacemos de un objeto consiste en distinguirlo], podrá decirse, que tenemos, y no tenemos idea de ellos. Cualquiera distingue *vg.* una onza de oro de un peso fuerte; pero no será tan fácil distinguir el último de otro igual. Así pues se distingue, y no se distingue; si tiene y no se tiene idea. Y como la distinción puede verificarse, por más o menos puntos de vista, o cualidades, podrá decirse igualmente, que las mismas ideas lo son más o menos; lenguaje ciertamente extravagante.

201. Añadamos aún otra dificultad que parece resultar de nuestra doctrina. Según ella la idea viene a ser una relación de distinción, y por consiguiente un juicio. ¡Y qué absurdos no serían consiguientes a este principio! Todos nuestros conocimientos serían falsos, y poco exactos; o más bien no tendríamos conocimiento alguno, puesto que no había ideas anteriores, de que partir para adquirirlas.

202. Para desvanecer estas objeciones observemos en primer lugar que la opinión de los que confunden las ideas de las cosas con sus imágenes, es un resto de la Filosofía de Epicuro, porque las especies *expresas* o *impresas* [*expresas* e *impresas*] con que él quería explicar el modo con que conocemos los objetos, no eran otra cosa que imágenes. [¿] Y podrá excusarse a los Filósofos que no han notado más en su inteligencia que simples representaciones de la extensión [?] ¿Todos nuestros conocimientos están reducidos a los objetos exteriores? ¿y todos éstos son necesariamente extensos?

203. Los objetos de nuestros conocimientos están en nosotros o fuera de nosotros. En nosotros se hallan las modificaciones del alma, y sus facultades, las relaciones ya de las modificaciones mismas, ya de las facultades, ya de las modificaciones y facultades a la vez. Fuera de nosotros están todos los objetos del mundo físico, los del mundo moral, sus cualidades, y las relaciones entre éstas y aquellos [Fuera de nosotros, si son objetos del mundo físico o moral, o sus cualidades o relaciones a que pueden dar lugar esos objetos o sus relaciones].

204. Las modificaciones del alma, las sensaciones que recibe, los diversos sentimientos que experimenta, sus operaciones y sus facultades [y sus ideas]; en una palabra, todas sus maneras de ser así activas como pasivas, son más o menos simples, más o menos compuestas; pero ni son, ni pueden ser extensas y figuradas. El razonamiento es más compuesto que la comparación; el número *mil* lo es más que el *ciento*. ¿Y podrá decirse por eso que el acto de racionar tiene mayores dimensiones, que el de comparar? ¿que el número mil tiene en el alma más superficie que el *ciento*? Es preciso no olvidar que la extensión supone siempre composición, mas no al contrario [todo lo que es extenso es compuesto, pero no todo lo que es compuesto es extenso].

205. Las *ideas-imágenes* sólo pueden referirse a lo que existe fuera de nosotros, y ni aún pueden extenderse a todo ello; porque sin hablar de la inteligencia de los demás hombres, los cuerpos mismos no podrían manifestarnos casi ninguna de sus cualidades por medio de imágenes. La *idea-imagen*, la *idea-representación*, no tiene lugar sino respecto de aquellos objetos, cuyas sensaciones son extensas: tal es la idea de la superficie, y del volumen de los cuerpos. Pero la idea de un sonido o de un olor no ha sido jamás una imagen. Se aprecia y valora una tercera, una quinta, pero no se representan. Si se ha usado alguna vez de esta voz en las operaciones del alma, sólo ha podido hacerse en un lenguaje figurado.

206. Estas reflexiones recibirán un nuevo grado de evidencia, cuando expliquemos cómo se forman las ideas de los cuerpos. Por ahora ellas bastan a hacernos sentir, cuán falsa es la preocupación de aquellos, que poblando de imágenes el alma humana, y no viendo en ella otra cosa, parece que reducen todas sus facultades a la imaginación.

207. Por lo que respecta a la identidad que se pretende establecer entre las ideas y los recuerdos, es necesario advertir, que hay recuerdos confusos igualmente que sentimientos [que hay recuerdos confusos igualmente que sentimientos confusos]; y aun, que el número de los primeros es mucho mayor que el de los últimos. Por consiguiente si no basta sentir para tener ideas, con más razón no debe bastar para tener recuerdos [con mayor razón no basta para tener recuerdos]. La equivocación consiste en la multitud de significaciones que se dan a la palabra idea. Generalmente se hace sinónima de imagen, pensamiento, recuerdo, y otras varias. Así se dice, que un hombre se hace notar por

la sublimidad de sus ideas, o pensamientos; que es muy difícil formarse una idea o imagen del sistema del mundo, por el que nos habían transmitido los antiguos Astrónomos [que nos transmitieron los antiguos astrónomos]; y nadie criticará el decir, que recordamos o tenemos idea de los juegos que nos entretuvieron en nuestra infancia.

208. Pero todas estas sustituciones sólo prueban que la palabra *idea*, a más del significado que le es propio, recibe accesoriamente [recibe por extensión] otros varios. Si se insiste en no admitir diferencia alguna entre la *idea* y el *recuerdo*, convendremos desde luego, con tal que por éste se entienda una *idea renovada* [*recordada*].

209. No hay contradicción alguna en decir: que se tiene idea de un objeto cuando se compara con otro enteramente distinto; y que no se tiene cuando la comparación se hace entre objetos muy semejantes, como sucedería en el primer caso con una onza de oro y un peso fuerte, y en el segundo, con dos pesos fuertes. Lo único que de aquí resultaría sería advertir la facilidad con que se distingue la moneda de plata entre varias de oro; y lo dificultoso que es hacerlo entre varias de una misma especie.

210. Sería también ridículo decir, que distinguiendo los objetos por más o menos cualidades, las ideas que tenemos de ellos, serían más o menos ideas. Ciertamente esta objeción no es peculiar a nosotros; ella puede hacerse del mismo modo, cualquiera que sea la doctrina, que se admita sobre las ideas. Un niño no conoce el oro sino por su color, mientras que un Químico descubre en él veinte o treinta propiedades más: y no por esto se dirá, que la idea del Químico es veinte o treinta veces más idea que la del niño; como no se dirá, que un palacio es más casa que una cabaña, sino que se distingue por sus más o menos comodidades.

211. Convendremos desde luego en que la idea es con verdadero juicio, pero un juicio de una especie particular. En un juicio conforme lo conciben los Filósofos, se encuentran dos términos, *sujeto* y *atributo*; y el juicio consiste según ellos en percibir o afirmar la relación entre uno y otro. Pero en el juicio constitutivo de la idea no hay más que un término determinado; el otro es siempre indeterminado. En los primeros un término dice relación a otro término; en el segundo un solo término es relativo a un número indefinido de términos. Para ha-

cernos entender con más facilidad, es necesario entrar en algunos detalles sobre la naturaleza del juicio.

212. El niño en la cuna misma siente su debilidad; y el león en medio del desierto, tiene el sentimiento de su fuerza. Los llantos habituales del uno, y la seguridad con que el otro despedaza su presa, lo atestiguan de una manera inequívoca. En ambos hay *sentimiento-de relación*, porque la debilidad y la fuerza son cosas relativas. El niño no dice aún , pero lo dirá algún día –*soy débil*. El león nunca llegará a decir –*soy fuerte*.

213. Por medio de la palabra y los progresos repetidos de su razón, llega el hombre a representarse separada y sucesivamente dos cosas que existen siempre juntas –los seres y las cualidades que los modifican– aunque no haya ser destituido de toda cualidad, ni cualidad que pueda existir sin algún ser.

214. Mas [¿] de dónde vendría al hombre el poder de separar de un modo durable dos cosas que la naturaleza ha unido, y que siempre las vemos de la misma manera [y que no podemos verlas más que unidas], si no tuviese dos signos distintos, de los cuales el uno fijase nuestro pensamiento sobre el ser, el otro sobre su cualidad? ¿Cómo concebiríamos, por ejemplo, una hoja de un árbol sin su color; o a éste sin aquélla?

215. Es verdad, que la naturaleza nos manifiesta hojas de diversos colores. También lo es, que observando una misma hoja varias veces, y en diversos tiempos, se la ve pasar sucesivamente de un color a otros distintos, y esto basta para que pueda notarse entre varias hojas que se ven a la vez alguna cosa común, y algo que las distingue; conoceremos de este modo el sujeto y sus cualidades. Pero es de creer que esta observación sólo dejará rastros muy ligeros, que desaparecerán desde el momento, que las impresiones nos manifiesten las hojas unidas a su color. Sin el socorro pues de dos signos que nos manifiesten el sujeto y su cualidad no tendríamos dos ideas distintas; porque apenas se formasen desaparecerían.

216. En nosotros mismos tenemos un ejemplo más palpable de esta verdad. Es indudable que cada instante nos encuentra en un estado distinto del que le ha precedido: y este mismo nos obliga a dis-

tinguir en nosotros lo variable de lo que no se muda jamás. Pero tratemos de concebir estas dos cosas separadamente sin usar de algún signo, y notaremos toda la inutilidad de nuestros esfuerzos.

217. Pero que el hombre hable, y en el momento mismo, lo que antes le era imposible, va a parecerle tan fácil como sencillo. Una sola palabra siempre invariable designará lo que en nosotros reviste un carácter semejante; y un número más o menos considerable de voces, expresará los accidentes que varían. Se usa del *yo* para representar lo primero y manifestará la segunda por medio de *grande, pequeño, sano, enfermo*, etc.

218. El bruto no puede considerar las cualidades separadas de los objetos, ni al contrario; porque no existiendo esta distinción en la naturaleza, ella sólo es debida al artificio, por el cual nuestra alma en vez de fijarse en las cosas, que son al mismo tiempo sustancia y modificación, se fija en los signos, que como hemos visto, indican única y exclusivamente, ya las sustancias, ya las modificaciones.

219. Ocurramos [Acudamos] aún a otro ejemplo. Cuando se nos presenta una bola de billar, sentimos al instante que no podemos ver ni el marfil de que está formada sin la figura esférica, ni ésta sin aquél. Pero nada es más fácil que el pensar en la palabra *marfil*, sin ocuparse de la voz *esfera*, y recíprocamente. Por medio pues de estas dos palabras se pueden separar las ideas que representan, aún cuando los objetos existan juntos en la naturaleza.

220. Del mismo modo que el niño por medio de estas dos palabras, *yo, débil*, tendrá dos ideas distintas del *yo* y de su modificación, aunque el uno y la otra existan, a la vez dentro de él mismo. El no necesita palabras para percibir su *yo* modificado, pero le son indispensables para sentir las distintas, y sobre todo para conservarlas así. Antes del uso de la palabra, sus sentimientos estaban envueltos y confusos en un solo sentimiento: las palabras los han separado, o al menos fijado su separación; y el niño ha podido observarlos separadamente, distinguirlos bien, y formarse ideas de ambos.

221. Desde entonces la relación no es ya sólo *sentida*, es también *percibida*; el sentimiento de su debilidad se ha convertido en conocimiento de ella misma; y el de relación se ha mudado en percep-

ción de *relación*. En ésta los dos términos que dan lugar a ella, son dos ideas distintas y separadas; en aquel no son más que sentimientos confusos. Empezamos *sintiendo* relaciones; la atención ayudada de las palabras o más generalmente de los signos, nos las hace *percibir*.

222. Pero no nos basta percibir relaciones. No nos limitamos a contemplar puramente los objetos –la blancura *v.g.* de la pared, el calor del fuego, la fuerza del mármol– pasamos más adelante y afirmamos que las cosas no son [las cosas son] como las hemos percibido. Así decimos, la pared *es* blanca, el fuego *es* caliente, y el mármol *es* duro: es decir, que después de haber *sentido* y *percibido* las relaciones, también las *afirmamos*. Y como siempre que advierte el alma relación, de cualquier modo que esto se verifique, resulta un juicio, se deduce que hay tres especies de juicios, o más bien hay tres grados en el juicio.

223. Se juzga por *sentimiento*; se juzga por *ideas*; y se juzga por *afirmación*. La afirmación es el enunciado del juicio por idea [la afirmación es el enunciado de la relación que nos hace percibir el juicio por idea]; y éste es el análisis del juicio sentido. Las palabras [y los signos] son indispensables para el *juicio-afirmación*; ellas mismas nos han servido para analizar el juicio por sentimiento, y convertirle en juicio por ideas; pero para juzgar por sentimiento no son necesarias ni las palabras, ni los signos, ni ninguna especie de lenguaje.

224. De aquí resulta que los brutos pueden sentir las relaciones que nacen de sus sensaciones, pero no pueden ni percibir las, ni afirmarlas. El león siente que es fuerte, mas él no lo sabe, y sobre todo jamás se dirá a sí mismo, *yo soy fuerte*.

225. El hombre *siente* una multitud infinitamente variada de relaciones, las *percibe* y las *afirma*. Desgraciadamente el número de las segundas es menor que el de las primeras [Desgraciadamente percibe menos de lo que siente]; y de aquí nace su ignorancia. El de las últimas excede incomparablemente al de las segundas [Y más lamentablemente todavía, afirma más de lo que percibe], y he ahí la fuente de sus errores.

226. Si los hombres no se pronunciasen más que sobre las relaciones que han percibido distintamente; si no afirmasen más que lo que sabe su inteligencia, serían en algún modo inaccesibles al error, porque el error no está ni en el conocimiento, ni en la percepción. No

puede dejarse de sentir lo que se siente, ni de ver lo que se ve, pero puede muy bien no ser lo que se afirma. Mientras que el amor a la verdad no sea el primero de los intereses del hombre; mientras que él no sepa reprimir el vano deseo de parecer; mientras que haya pasiones sobre la tierra, no hay que esperar la reserva y la sabiduría, necesarias para pronunciarse con acierto; se decidirá siempre sin conocimiento, se pronunciará como por acaso; y el orgullo, que apetece tanto las afirmaciones vivas y momentáneas, creería que se le acusaba de ignorante, si balancease [si dudase] un solo instante.

227. Sentir pues relaciones, percibir las y afirmarlas, son maneras de juzgar que se desenvuelven sucesivamente. Se pueden sentir, sin percibir las; y percibir, sin afirmarlas; mas no al contrario [Se pueden sentir las relaciones sin afirmarlas, pero no se pueden afirmar verdaderas relaciones sin haberlas percibido, ni percibir las sin haberlas sentido]. Estas tres especies de juicio, que encontramos fundadas en la naturaleza, nos obligan a reconocer en la palabra *juicio* tres cosas, tres acepciones reales.

228. Pero los Filósofos habiendo confundido el *sentimiento* con la *percepción de relación*, no han dado a aquél el nombre de juicio. Conformándonos con este uso no le daremos a esta palabra más extensión que la de significar las *afirmaciones* y *percepción de relación* [que la de significar las *afirmaciones* y *las relaciones de percepción*]; dejando al sentimiento de relación este solo nombre [sentimiento de relación].

229. Volviendo ahora a contestar la objeción que se nos ha hecho, diremos, que aunque la idea sea un verdadero juicio, pues que consiste en una relación de distinción, le conservaremos siempre su antiguo nombre.

230. La idea, ya lo hemos dicho (211), es un juicio de una especie particular. En los tres [En las tres clases de juicio] de que acabamos de hablar se encuentra[n] dos términos, cuya relación se siente, se percibe, o se afirma; dos términos que se confunden en el sentimiento, se separan [que se separan] en la percepción, para volverse a unir en la afirmación, mas sin confundirse. El niño en el pecho de su nodriza, sólo experimenta el sentimiento que resulta de la dulzura de la leche; muy pronto adquirirá dos ideas, de leche y de dulzura; y finalmente las unirá sin confundirlas, diciendo: *–la leche es dulce.*



231. La idea que nos formamos de un objeto no consiste en el sentimiento [en el simple sentimiento de la relación entre un sujeto y su cualidad], ni en la percepción [ni en la percepción de esa relación], ni en la reunión del sujeto y sus cualidades; tampoco en el resultado de la comparación de un sujeto y una cualidad, o de muchas cualidades consideradas como una sola. El número de términos que entran en el segundo de la relación constitutiva de la idea [que entran en el segundo miembro de la relación constitutiva de la idea], no es determinado. Puede no haber más que uno solo y puede haber mil, porque el objeto de quien queremos formar idea, puede hallarse en presencia de todos los objetos de la naturaleza, y la idea será tanto más completa, cuanto ella sea el resultado de un mayor número de relaciones parciales; [.]. Así la idea que formamos de un corderillo a quien vemos pacer en el prado nos hace distinguirlo de un caballo, de un árbol, etc. Pero la que forma de él mismo el pastor a cuyo cargo está, lo pone en estado de distinguirlo de todos los demás de su especie, lo que nosotros no seríamos capaces de hacer. Por consiguiente su idea es mucho más exacta que la nuestra. Nosotros no la distinguimos sino comparándolo con objetos muy diferentes; el pastor advierte diferencias aún respecto de aquéllos que para nosotros son enteramente semejantes.

232. La perfección pues de nuestras ideas, depende del mayor o menor número de cualidades, que se nos manifiestan en los seres; porque éstas son las que los distinguen, las que nos hacen distinguirlos. Ellas consisten por lo mismo, en la distinción que hacemos o podemos hacer de todo cuanto se ofrece a nuestra contemplación. Sustancias, modificaciones, realidades, abstracciones, puntos de vista, cosas y palabras. Son [las ideas] un juicio, pero un juicio de una especie particular, juicio anterior a cualquier otro, y que lo suponen todos [un juicio que supone todos los otros juicios].

233. Antes de juzgar que Hipócrates fue médico, es necesario tener idea de Hipócrates, y de la medicina: es decir, se necesita distinguir a Hipócrates de todo [lo] que no es él; y a la medicina de todas las otras profesiones. Estas relaciones de distinción, que necesariamente deben preceder al juicio indicado, han recibido el nombre de *ideas*.

234. He ahí nuestra respuesta a las objeciones que se nos han hecho. En resumen [,] no negaremos que hay *ideas-imágenes*, *ideas-re-cuerdos*, y que todas son *relaciones* o *juicios*. Pero jamás convendremos

en que toda idea sea imagen, ni en que ella y el recuerdo sean una misma cosa. Teniendo siempre presente que toda idea es un juicio, le conservaremos el nombre que hasta aquí ha tenido.

### ↳ Lección Undécima

#### *Impugnación de la doctrina de Descartes y de Locke sobre el origen de nuestras ideas*

235. Muchos Filósofos han pretendido explicar la inteligencia del hombre, por medio de las modificaciones que el alma recibe con ocasión de los movimientos de los órganos. Han querido reducirlo todo a las sensaciones, y que este solo elemento bastase a producir todas las variedades y todos los tesoros del pensamiento. Pero nada hay más desmentido por la observación, que este elemento único de nuestra inteligencia. Ella no puede haber sido formada sino por la combinación de cuatro *elementos pasivos*, y por la energía de tres *activos*, que son como los obreros que disponen y coordinan aquellos materiales. Los primeros son nuestras cuatro maneras de sentir, y los últimos las tres facultades de nuestro entendimiento.

236. Las cuatro maneras de sentir [el sentimiento-sensación; el sentimiento de las operaciones del alma; el sentimiento de las relaciones; el sentimiento moral] aunque comunes a todos los hombres, y aunque en todos ellos son el germen de sus conocimientos, mas no son en todos igualmente fecundas y abundantes ¡qué diferencia no se encuentra entre un Hotentote y un Parisiense! [¡] entre un ignorante que apenas piensa, y un Newton que penetra las leyes que siguen los cuerpos celestes en sus movimientos! Estas diferencias entre los sentimientos de las operaciones del alma, siguen la razón misma que hay entre ellas, ya sea por su número, ya por su gradación [Estas diferencias entre los sentimientos de las operaciones del alma no son menos, por el número y el grado, que las que se encuentran en las operaciones mismas]. El alma no puede obrar sin sentir su acción; como no puede sentir ésta sin que en efecto la ejerza. Pensar, por consiguiente, y no sentir que se piensa, o sentir que se piensa y no pensar, son cosas absolutamente incompatibles. Adviértase sin embargo que no hacemos el pensar inseparable de su idea, sino únicamente de su sentimiento.

237. Estas diferencias son mucho mayores en el sentimiento de relación, y en el sentimiento moral. Siendo el primero el resultado de las ideas adquiridas anteriormente, es claro que debe ser más débil y limitado en unos, más vivo y extenso en otros. Por lo que respecta al sentimiento moral, cada uno puede juzgar por lo que diariamente observa en los demás hombres, si en todos se hallan en igual grado, esos sentimientos de justicia y de humanidad, esos sentimientos elevados, generosos, tiernos, de delicadeza y de pudor.

238. De aquí es fácil deducir cuánto se extravían los que creen encontrar en solas las sensaciones y las ideas sensibles todo lo que encierra nuestra naturaleza sensible e intelectual. Si éstas fuesen las únicas fuentes de la elevación y perfección de los espíritus, no ocuparían, ciertamente, el primer rol los Descartes, los Newtones, ni todos aquellos hombres, que han vivido una vida interior: tampoco deberíamos a esos hombres solitarios los mejores modelos de la razón y del gusto.

239. Por las sensaciones empieza el ejercicio de nuestra sensibilidad, por las *ideas sensibles* el de nuestra *inteligencia*. Mas ni unas ni otras [las sensaciones y las ideas sensibles] son los principios de las demás maneras de sentir, ni de las otras especies de ideas. Las preceden, pero no las engendran. Lo que hay más noble, más grande en nuestra alma, no viene de las sensaciones, ni de las ideas sensibles, ni son éstas las que dan a nuestro ser la dignidad que posee, ni a nuestra razón todo su poder.

240. Repitámoslo esto pues, que nuestras ideas no tienen ni pueden tener un origen único, porque las cuatro maneras de sentir que hemos reconocido en nosotros, como fuente de todas ellas, se distinguen de tal modo, que es imposible reducirlas a una sola.

241. Se nos reprochará tal vez el separarnos de los principios adoptados por el común sentir de los Filósofos, y de las dos principales doctrinas que los han dividido casi desde el principio. Mas ya lo dijimos en nuestra introducción; no hemos jurado seguir otras banderas que las de la razón, y este es a nuestro juicio el deber de todo Filósofo. Además las dos opiniones que se nos oponen son tan opuestas entre sí mismas, que no tienen punto alguno de contacto, ni sabemos cuál de ellas que-rrá clasificarse como principios generalmente reconocidos.

242. Tampoco es de nuestro resorte examinar cada una de las razones en que sus autores se fundan, y con que se combaten recíprocamente. Dejaremos a cada uno el cuidado de responder a su adversario, puesto que ninguna de sus dificultades, se dirige a nosotros. O si se quiere más bien, responderemos a Aristóteles por Platón, y a éste por aquél. Nosotros no decimos –las ideas vienen de los sentidos, ni tampoco que ellas son innatas– creemos sí que ambas opiniones son falsas; la primera, porque sólo está de acuerdo en parte, con la experiencia; la segunda, porque le es enteramente contraria.

243. De aquí podrá deducirse el juicio que debemos formar sobre el célebre principio de los Filósofos –*Nil [Nihil] est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu [Nada hay en el intelecto que antes no haya estado en los sentidos]*– que ha gozado por tanto tiempo de una especie de infalibilidad. Fuera de encerrar un concepto falso, tiene también tres expresiones viciosas que dan lugar a interpretarlo de tres modos diferentes.

244. *Nil [Nihil]*.¿cómo deberá entenderse esta palabra? Locke quiere que signifique *ninguno de nuestros conocimientos, ninguna de nuestras ideas*. Condillac conviene en esto con Locke, pero quiere además que signifique *ninguna de nuestras facultades*.

245. *In intellectu* –es decir ¿en el alma? [¿] en alguna de sus facultades? [¿] o en la reunión de todas las ideas? porque en todas estas significaciones puede tomarse la palabra *entendimiento*.

246. *In sensu* –no se expresa si se habla de los órganos del cuerpo, o de las sensaciones, que son modificaciones del alma.

247. Creemos pues ratificar al mismo tiempo lo que hay de falso en estas opiniones, y los vicios que encierra su expresión diciendo, que *no hay en el hombre idea alguna, que no haya tenido por origen algún sentimiento*; o más brevemente, *que toda idea ha sido sentimiento*. El sentimiento es pues la primera condición de nuestra inteligencia; donde éste falta, o termina, allí fallan y terminan las ideas. El Filósofo que se lisonjease de haber traspasado estos límites, se lisonjearía de haber traspasado los de la naturaleza, los de nuestra razón, y los del alma humana. Su Filosofía sería una Filosofía sin ideas.

→ Lección Duodécima  
*Reflexiones sobre las causas de las ideas*

248. Sentir y conocer son dos cosas que es preciso no confundir; porque entre una y otra se halla interpuesta la acción del alma; acción que aunque siempre es necesaria, se manifiesta muy particularmente cuando ha sido provocada por sentimientos vivos de placer o de pena, o cuando ha sido ordenada por el alma misma [ordenada por un orden superior al alma misma]. Entonces las facultades del entendimiento se dirigen sobre cada una de nuestras maneras de sentir, y producen todas nuestras ideas, y todos los tesoros de nuestra inteligencia.

249. Parece que esta verdad se desconoce al menos respecto de las ideas sensibles, se cree que ellas en nada difieren de las sensaciones, y que son el efecto inmediato de las impresiones de los objetos sobre nuestros órganos. Pero basta hacer algunas ligeras observaciones, para persuadirse de lo que dejamos establecido.

250. Si se nos presenta una escritura cuyos caracteres no conocemos; [,] la de los Árabes, por ejemplo, o los Chinos: ¿qué veremos en el primer instante? todo – ¿y qué distinguiremos? –nada. Veremos todo; porque los rayos de luz que parten de cada uno de los puntos de los caracteres, penetrarán hasta la retina, y allí hará una impresión en virtud de la cual sentiremos, o vemos, sin que esté en nuestras manos lo contrario. No distinguiríamos nada, mientras que el ojo que ha recibido la impresión simultánea de todos los caracteres, no los distribuya en muchas impresiones parciales y sucesivas; y si nos obstinásemos en no mirar de este modo, permaneceríamos años enteros y aun toda nuestra vida, sin haber adelantado un solo paso nuestra inteligencia. Es preciso pues fijar nuestras miradas sobre cada palabra en particular; es preciso descomponer uno por uno los caracteres, para poderlos percibir a la vez, y de un modo distinto.

251. Esto es lo que sucede a los niños y lo que nos ha sucedido a todos, cuando hemos aprendido a leer nuestro propio idioma. Si hoy distinguimos con la mayor rapidez todas las letras que entran en la composición de una palabra, es debido únicamente al largo hábito que hemos contraído de hacer distinciones semejantes. Los niños la primera vez que abren un libro, apenas ven lo blanco y lo negro; y aun esto lo hacen, porque han aprendido de antemano a distinguirlo. Si sus ojos

se abriesen a la luz por la primera vez, verían sin duda, pero no advertirían la diversidad de los colores, porque todos se hallarían como envueltos en una sensación confusa, en la que nada podrá distinguir, mientras que la mirada no haga este desenvolvimiento. De lo contrario el sentido de la vista, no sería capaz de darnos la más ligera idea.

252. Este mismo razonamiento se aplica a todos los demás sentidos, y de él podemos concluir con seguridad; que un ser dotado de nuestra misma organización, pero que no fuese capaz de fijar su atención, y hacer un uso activo de sus sentidos, no tendría absolutamente ninguna idea sensible.

253. Si, pues, la actividad del alma es la causa productriz de estas ideas que se adquieren con tanta facilidad, que parecen nacer espontáneamente de las sensaciones, y aún confundirse con ellas; ¿quién podrá negar, que las ideas intelectuales y las morales son igualmente el producto de la acción del alma, aplicada a las otras maneras de sentir, sea por medio de la atención, la comparación, o el razonamiento?

254. Aquí creemos oportuno marcar la diferencia entre las ideas *absolutas* y las *relativas* por el gran rol que juegan en nuestra inteligencia. Una idea sensible nos manifiesta un objeto exterior, o alguna de sus cualidades. La idea de una facultad del alma nos da a conocer esa misma facultad. Una idea moral nos manifiesta un acto producido por un agente libre, conforme o contrario a las leyes. En general a cada una de las ideas que hemos mencionado, corresponden en nosotros o fuera de nosotros, cosas reales, que ellas mismas nos hacen conocer. Pero no sucede lo mismo con una idea de relación; ¿cuál es, en efecto, la realidad, que corresponde a una idea de semejanza o de igualdad?

255. Supongamos que recibiendo por los ojos la impresión simultánea de todas las letras que componen una palabra, se fijan nuestras miradas sobre una en particular; al momento la sensación causada por aquella letra se desenvuelve [se distingue] de todas las demás, las domina, y tenemos una idea sensible. Lo mismo sucederá con una segunda, tercera, etc. letras.

256. Una vez adquiridas varias ideas sensibles, y hallándose presentes a nuestra alma, sucede frecuentemente sentir semejanzas, o diferencias entre ellas. Si el alma continúa obrando, el sentimiento de

semejanza o de diferencia, se convierte en idea de la misma clase [se convierte en idea de semejanza o de diferencia]. Esta nueva idea no deriva como la sensible de una sensación, que supone la presencia de un objeto exterior, sino de un sentimiento, que indica [supone] la existencia simultánea de dos ideas anteriores [de dos ideas existiendo al mismo tiempo en el espíritu].

257. Las ideas de relación consideradas con respecto a su origen y su causa, tienen mucha analogía con las ideas sensibles, y con todas las absolutas; mas se diferencian de todas esencialmente por otros respectos. Aquéllas tienen siempre un objeto a que corresponden; en éstas aun cuando lo suponen, no hay alguno en particular, distinto de los que han dado lugar a ellas. Sin embargo queriendo realizar este objeto, que nada nos manifiesta [que no puede ser mostrado por nada] ni puede manifestarnos, porque no existe, se le ha dado el nombre de *relación*; y se ha dicho, que éstas [las relaciones] existían en los seres, o entre sus cualidades. Pero en los seres sólo se hallan los fundamentos, o los términos de las relaciones [sólo se hallan los fundamentos, los objetos que ocasionan las ideas de donde nacen las relaciones], y no las relaciones mismas.

258. La palabra relación puede tomarse en dos sentidos diferentes; unas veces indica la comparación, otras, que es lo más general, expresa el resultado de ella. Y como ni una [la comparación de dos objetos] ni otra [la idea que resulta de esa comparación] pueden hallarse sino en nuestra alma, es claro, que sólo en ella se encontrarán las relaciones, y no en los objetos que las han ocasionado. Así pues cuando decimos que hay relaciones entre los objetos, entre la luz *v.g.* y la estructura del ojo, guardémonos de creer, que ellas existan realmente fuera de nosotros, como ni tampoco en las ideas. La relación se manifiesta a consecuencia de ellas, pero es una idea nueva y enteramente distinta.

259. La idea de relación nace inmediatamente de un sentimiento de esta misma especie, cuando por un acto de atención lo separamos de todos los demás sentimientos; y como al sentimiento de relación debe preceder una comparación [y como no hay sentimiento de relación sino por la comparación de dos ideas], se sigue que una idea de relación supone o envuelve el ejercicio de dos facultades del alma [de dos actos del alma, uno de atención y uno de comparación]; mientras basta sólo una –la atención– para obtener las ideas absolutas.

260. He ahí una nueva diferencia, entre las ideas absolutas y relativas. Las dos que hemos asignado son bien remarcables, y no debemos perderlas nunca de vista, si no queremos que de la confusión entre unas y otras ideas, resulte una multitud de errores en nuestros conocimientos. El primero sería suponer fuera de nosotros objetos que en realidad no existen, y haciéndolas base de algún sistema de conocimientos, fundarlo sobre la nada. Tal fue la Física de Aristóteles, porque dio realidad en los cuerpos al frío y al calor, a la dureza y la blancura, etc. Tal la Metafísica de Platón, creyendo ver cosas positivas en las cualidades relativas del alma. Tal finalmente la Filosofía de los Escolásticos de la edad media, porque dando una vana realidad a las ideas de semejanza, llenó la naturaleza de géneros y de especies. Una sola idea mal desenvuelta [mal distinguida] basta para causar los mayores males, corrompiendo las ciencias en su misma fuente.

### ↳ Lección 13ª

#### *Distribución de las ideas sensibles, intelectuales, y morales, en varias clases*

261. Las cuatro especies de ideas a que hemos reducido todas las que pueden hallarse en nuestra alma, y que nacen de las cuatro especies de sentimientos, que en ellas se encuentran, pueden dividirse en varias clases, a saber: –verdaderas o falsas: claras u oscuras: distintas o confusas: completas o incompletas: reales o quiméricas: absolutas o relativas: de cosas o de palabras: simples, compuestas, colectivas, abstractas y generales.

262. Todas estas clasificaciones [todas estas clases] no son igualmente importantes: sin embargo no suscribimos a la opinión de aquellos que las reputan todas como inútiles o mal fundadas. Al presente creemos bastar haberlas indicado, y limitarnos a considerar las ideas simples y las compuestas, pasando después a las abstractas y generales, que exigen una atención más detenida; pues que las dos fuentes principales [puesto que son las dos fuentes principales], de que se deriva la inteligencia del hombre.

263. Una idea *simple* es una idea única incapaz de descomponerse en otras. Por el contrario [,] la idea *compuesta* es un agregado o reunión de ideas. Pertenecen a la primera clase las ideas adquiridas



por la acción aislada, digámoslo así, de nuestros sentidos: las ideas de colores, de los sabores, de los olores, y de otras cualidades pertenecientes al tacto, como la frialdad, la aspereza, etc.

264. Es verdad que cada uno de nuestros sentidos nos suministra sensaciones compuestas que pueden dar lugar a más de una idea. Un olor, por ejemplo, es la reunión de muchos olores, y un sonido la de muchos sonidos. Pero descomponiendo la sensación, que se experimenta, cada una de las sensaciones parciales hará nacer una idea *simple*.

265. La idea puede ser simple aunque ocasionada por una sensación compuesta, cuando no descomponemos esta sensación. Tal es la idea de blanco: acaso hay seres organizados de modo que no existe [en] ellos este color, y que ven todas las variedades que presenta el prisma, donde nosotros no vemos más que uno solo [un solo color], simple con relación a nosotros, pero compuesto en sí mismo.

266. Ninguna de las ideas de las facultades del alma es simple, si exceptuamos la de la atención, porque es la facultad primera; que no se compone de ninguna otra, pero son simples las ideas morales que nacen inmediatamente de diversos sentimientos de esta especie. Lo son igualmente las de *relación*, cuando de dos ideas comparadas no resulta sino una sola relación, o cuando el alma no considera más que una. Tales son las ideas de igualdad, superioridad, principio, y sus contrarias.

267. Pero cuando los términos de la comparación dan lugar a varias relaciones, y el alma las percibe todas o varias de ellas a la vez, entonces las ideas de relación son compuestas. Si quisiésemos comprender bajo un solo punto de vista todas las diferencias o semejanzas que hay entre dos hombres a quienes conocemos, la idea que formásemos sería una idea compuesta.

268. Debe observarse, que para obtener la idea de una relación determinada, no es necesario que los dos objetos de la comparación lo sean [sean determinados]. La idea de igualdad, por ejemplo, puede ser el resultado de la comparación de dos números, de dos figuras geométricas, y de dos objetos físicos. Por consiguiente la idea de relación no es una misma cosa con la de los términos de la comparación. Aquélla es siempre la misma, mientras que los términos de la última pueden variar de mil modos. Esto confirma lo que establecimos (258) [:]

que la idea de relación es una tercera idea, resultante de la presencia simultánea de otras dos.

269. Entre las ideas simples deben colocarse también las de extensión, tiempo, movimiento, y otras que no son más que la repetición de una misma idea: y finalmente aquellas ideas parciales, cuya reunión forma una idea compuesta; tales son la pesantez, ductibilidad [ductilidad], maleabilidad del oro, sea porque en efecto no puedan descomponerse en otras ideas, sea porque han recibido el nombre de simples por oposición a la idea del oro que comprende un gran número de ideas.

270. Mas como no podemos ocuparnos de una manera especial de la pesantez del oro, sin perder de vista sus demás cualidades, ni fijar nuestra atención sobre esta idea, sin separarla de las otras con quienes se halla asociada; estas cualidades, y estas ideas, se han designado con el nombre de *abstractas* o *separadas*. Las ideas abstractas se aproximan tanto más a una simplicidad perfecta, cuanto mayor ha sido el número de abstracciones [de abstracciones sucesivas], que las ha precedido.

271. Sepárese [suprímase] de la idea de *cuero* o de materia *terminada en todos sentidos*, esta última circunstancia [esta última cualidad], y se tendrá la idea de *materia* [,] más simple que la de *cuero*. De la materia o *extensión impenetrable* [de la idea de materia o de extensión impenetrable], sepárese esta segunda idea, tendremos la de extensión más simple que la de materia. Del mismo modo, de la idea de un color determinado, pasaremos a la de sensación, y de ésta a la de sentimiento. Y en general, las ideas serán tanto más simples, cuanto más se separen de su fuente, cuanto más abstractas sean, es decir, formadas por la acción del alma, cuando se fija exclusivamente sobre una sola de las ideas, cuya reunión forma la multitud de ideas compuestas que poseemos. Así la simplicidad de nuestras ideas no es por lo común sino una menor composición; las mismas que hemos designado como simples, no son tal vez realmente indivisibles.

272. Para conocer los diferentes objetos de la naturaleza, es preciso fijar con exactitud sobre las ideas simples y compuestas [fijar las ideas simples y compuestas], que resultan de sus combinaciones [que representan esos objetos]. Aquéllas nacen o de nuestras diferentes ma-

neras de sentir, o son el resultado de las últimas abstracciones que hacemos sobre las ideas compuestas. Si nacen de algún sentimiento, no hay otro medio para adquirir la idea, que observarlo cuando se experimenta, porque él es intransmisible por medio de palabras y de definiciones. Un ciego de nacimiento jamás conocerá los colores por mucho que se le definan, ni el que no haya experimentado nunca la sensación de tal olor, o sabor, podrá tener idea de ellos, por medio sólo de palabras. Lo mismo decimos de los demás sentimientos. Es preciso haber sido amigo, para conocer el sentimiento de la amistad; y generoso para tener idea de esta virtud, etc.

273. Si la idea simple es el resultado de la abstracción, será para nosotros una adquisición real, siempre que la idea compuesta de que se deriva nos sea bien conocida. Así la idea simple de impenetrabilidad, es clara y distinta, porque lo es la idea de materia o *extensión impenetrable*, de que trae su origen.

274. Las ideas compuestas no se obtienen con la misma facilidad que las simples; porque a más de exigir un cierto número de éstas, supone también un determinado orden entre ellas. Es preciso que representen todas y cada una de las partes del objeto, sus cualidades, sus relaciones, en una palabra, todo lo que le constituye. En las ideas simples un acto de atención es suficiente para adquirirlas; en las compuestas se ponen en acción todas las facultades del entendimiento. La atención descubre unas después de otras todas las cualidades; la comparación las relaciones que las unen; y el razonamiento forman una cadena continua de todas las cualidades y relaciones.

275. Pasemos a considerar ahora las ideas abstractas; y empezando desde luego por deshacer la prevención casi general en que se está de confundir lo abstracto con lo difícil, no dudamos asegurar que estas cosas son incompatibles. Supongamos en efecto que se nos presente un cuerpo de que no tengamos absolutamente la menor idea, un fruto *v.g.* Cada uno de nuestros sentidos lo examina en particular; nuestros ojos, el gusto, y el olfato, perciben su color, su sabor, y su olor. Si lo tomamos en nuestras manos advertimos en él una cierta forma; dejándolo caer, percibimos un sonido; y en general si tuviésemos un sentido más descubriríamos nuevas cualidades, así como con uno menos, ignoraríamos alguna de las que conocemos en él.

276. Por consiguiente cada uno de nuestros sentidos tiene por objeto una cualidad especial que le corresponde; cualidad que separa de todas las demás, y por lo mismo la abstrae. Providos de cinco órganos, cada uno de los cuales nos sirve para adquirir una especie particular de ideas, distribuimos necesariamente todos los objetos sensibles en cinco especies de cualidades. Nuestro cuerpo es, por decirlo así, una máquina de abstracciones, y es imposible dejarlas de hacer. De lo contrario sería preciso que conociésemos todas las cualidades mezcladas y confundidas unas con otras: tendríamos por consiguiente colores odoríferos, sabrosos, etc. La *abstracción* pues de los *sentidos* es la operación más natural, y que nos es imposible dejar de ejecutar. Veamos si la del alma presenta más dificultades.

277. ¿Qué hombre un poco acostumbrado a reflexionar, no ha experimentado mil veces la necesidad de estrechar el campo de su pensamiento? Si él se extiende a un gran número de ideas, todas desaparecen; la luz misma lo deslumbra, y no ve nada, por haber tenido la ambición de verlo todo. No es éste seguramente el modo de proceder de nuestra alma, cuando desea adquirir algún conocimiento. El alma no obra ni con todas sus facultades, ni sobre todas sus ideas a la vez; porque la experiencia le ha enseñado que esta conducta no le acarrearía más que el desorden y la confusión. Emplea desde luego la más simple de sus facultades –la atención–; la fija sobre cada una de las partes del objeto, sobre cada una de sus cualidades o puntos de vista, hasta que ha formado una idea exacta de ellos.

278. Si quiere conocer las propiedades de la extensión, olvida la profundidad, para fijarse exclusivamente sobre la superficie. Pero siendo aun objeto muy compuesto [muy compuesto en la superficie], no considera sino la longitud, y muchas veces es preciso no considerar [en la longitud misma] más que el elemento generador –el punto–. El espíritu humano va siempre dividiendo, siempre simplificando, y este es el único medio de penetrar bien las cosas, y formarse ideas de ellas.

279. Es verdad que después de esto nos vemos precisados a reunir todo lo que hemos separado, porque de lo contrario nuestros conocimientos no serían conformes a la naturaleza. Pero en la adquisición de las ideas ha sido preciso ir de una en una fijando sucesivamente nuestra atención sobre cada una de las diversas cualidades de los seres.

La abstracción pues del alma es tan natural como la de los sentidos, y parece exigirla su naturaleza misma.

280. ¿Y cómo podríamos no hacer continuamente abstracciones, cuando nos es imposible hablar sin abstraer? *El estudio es útil*; en esta proposición la idea de estudio y de utilidad, son ideas abstractas: y lo son en todas, a menos que se trate de un objeto particular y determinado, en cuyo caso siempre es abstracta la idea que designa la cualidad del objeto. Aquí es de observar que en las obras científicas nunca o casi nunca se encuentran proposiciones individuales. Jamás se verá en un tratado de Matemáticas, Metafísica, o de Moral el nombre de un individuo: todo es abstracto; y por esto se han llamado abstractas estas ciencias; mas nosotros creemos que tales deberían considerarse todas. Hablar pues es abstraer; un niño abstrae apenas tartamudea; y la abstracción del lenguaje es tan natural como la de los sentidos; y la del alma.

281. Se nos objetará tal vez la impropiedad con que decimos que abstraen los *sentidos* y el *lenguaje*, siendo ésta una operación exclusiva del alma. Mas estas expresiones no tienen otro objeto que hacer sentir mejor los diferentes modos con que se ejecuta la abstracción. Nada hay de impropio e inexacto en ella, con tal que no llegue a creerse, que los sentidos hacen abstracciones por una parte, mientras que el alma las hace también por la suya.

282. Las ideas debidas a la abstracción han recibido el nombre mismo de la operación que las produce. Así la palabra abstracción designa el acto que separa una idea de otras, y la idea misma separada. Bajo el primer punto de vista no es una facultad nueva del entendimiento; es sólo la atención concentrada sobre una cualidad del objeto, y que haciéndola dominar sobre todas, la separa de algún modo de ellas, la abstrae. Sucede con esta voz lo que con todas las que designan las facultades del alma, que se emplean igualmente para expresar los resultados de aquéllas, como se observa en las palabras *-pensamiento, entendimiento-*, etc.

283. Las ideas abstractas en razón de tales, son los elementos de nuestra inteligencia. Mas ellas mismas vienen a formarla cuando pasan a ser generales. Vamos a considerarlas bajo este nuevo punto de vista.

284. La idea de la figura de un cuerpo que tenemos en nuestras manos, es una idea abstracta, idea que ha entrado en la composición de la idea total del mismo cuerpo, y que hemos separado para ocuparnos de ella exclusivamente. Pero esta idea, además de abstracta, es también individual, pues nos manifiesta la figura del cuerpo que tenemos en nuestras manos, y no la de otro alguno. Estas solas ideas no nos darían verdaderos conocimientos, porque sólo nos descubrirían cualidades aisladas de sus objetos, que no existen en la naturaleza; y cualidades aisladas unas de otras, en quienes no advertiríamos relación alguna.

285. Es preciso pues que se reúnan muchas ideas abstractas en una sola [en una idea compuesta]; y que perdiendo su individualidad, se conviertan en comunes o generales, para que puedan darnos a conocer las cosas, como son en sí mismas, y en sus relaciones. Veamos cómo pierden las ideas su carácter primitivo, que lo individualiza todo, para tomar otro, que lo hace todo general.

286. La idea abstracta *blancura*, que supongo haber adquirido por la acción de los rayos del sol sobre la retina, puede también venirnos de la nieve, de la leche, o de una flor, etc. La de *sonido* puede resultar de una campana, de un instrumento músico, o de la voz de un hombre. En una palabra una idea abstracta, cualquiera que ella sea, nos viene o puede venirnos de todos los objetos en que se encuentra una misma cualidad, un mismo punto de vista, una misma cosa. Y como las mismas cualidades, los mismos puntos de vista, se hallan repetidos hasta lo infinito, en los diferentes objetos de la naturaleza, es claro que las ideas abstractas, objeto habitual de nuestro pensamiento, no representan exclusivamente cualidades individuales determinadas.

287. Aquí consideramos las ideas abstractas como ellas se encuentran hoy en nuestra alma. Ha habido un tiempo en que no habiendo aún observado una misma cualidad en muchos objetos, cada una de nuestras ideas abstractas representaba una cualidad individual. La idea que un niño se forma del dolor, no es más que la de un cierto dolor determinado, que sufre o acaba de sufrir. Bien pronto se extenderá a todas las demás impresiones semejantes, como la de color, de sabor, de sonido, etc.

288. Tres cosas debemos observar: 1º si se considera una idea abstracta en el momento de su primera aparición, ella representa una cualidad existente en un solo objeto, y es *individual*. 2º; [,] si se considera después que [ha] sido producida y reproducida por un gran número de objetos, representa una cualidad que existe en todos ellos, y es por lo mismo *común* o *general*. 3º; [,] esta misma idea volverá a tomar su carácter primitivo, siempre que uno de los objetos que ha podido dárnosla, se halle presente a nuestros sentidos, o al pensamiento. Así la idea *blancura* [la idea abstracta de *blancura*] primitivamente individual como producida por la *leche* v.g. pasará a ser general, cuando lo sea por la leche, por la nieve, y otros muchos cuerpos; y finalmente se convertirá en individual en presencia de un cuerpo determinado, porque entonces sólo consideraremos la blancura de tal cuerpo, y no la de otro alguno. Esta observación tiene igualmente lugar respecto de las ideas *morales* e *intelectuales* que de las *sensibles*.

289. Los nombres *proprios* corresponden a las ideas individuales, así como los *generales* o *comunes* a las ideas de esta clase. Y es claro que las ideas generales deben serlo más o menos del mismo modo que los nombres. La idea de *hombre* es más general que la de *Americano*; y ésta más que la de *Boliviano* o *Argentino*. Las *ideas* y los *nombres generales*, se llaman *clases*: entre las cuales unas son más generales que otras, como la clase *cuerpo* respecto del vegetal; ésta respecto del *árbol*; y la de *árbol* respecto del *manzano*.

290. Cada una de las clases subalternas toma el nombre de *especie* refiriéndola a la más general que la precede; y de *género* comparada con otras menos general a quien comprende. Así *árbol* [la clase *árbol*] es *especie* respecto de *vegetal* [respecto a la clase *vegetal*]; y *género* con relación a *manzano* [a la clase *manzano*]. Es pues la idea general una idea que nos hace conocer una cualidad, un punto de vista que se encuentra en muchos objetos, que es común a todas ellas. Es una idea de semejanza, y por lo mismo los nombres que las designan se han llamado *términos de semejanza*.

291. Ninguna cuestión ha dividido más a los Filósofos, que la de las ideas generales, las cuales en diferentes épocas, se han llamado, *ideas*, *formas*, *esencias*, *naturalezas universales* o simplemente *universales*. No es de nuestro resorte entrar en el detalle de cada una de las opiniones que han adoptado los filósofos en esta materia; y por lo mis-

mo nos limitaremos a exponer con la brevedad posible, nuestro modo de pensar a este respecto, dejando a otros el examen detenido de aquellas.

292. ¿Qué son pues las ideas *abstractas* y *generales*? ¿Son verdaderas ideas, son palabras únicamente, o son alguna otra cosa? Las ideas abstractas aunque se generalicen con la mayor facilidad, naturalmente y aun casi sin advertirlo nosotros mismos, no deben confundirse con las ideas generales. Toda idea general es abstracta, pero no al contrario. Es importante no perder de vista esta distinción, que puede sernos necesaria en algunas ocasiones.

293. Por consiguiente en lugar de la única cuestión que se ha propuesto sobre las ideas generales, creemos deber sustituir las dos siguientes: primera, [¿] las ideas abstractas son verdaderas ideas? ¿Representan alguna cualidad existente en los seres? La solución a una y otra se presenta por sí misma: el nombre de *ideas abstractas* se ha dado a aquellas que representan cualidades reales, y por lo mismo no puede haber la menor duda a este respecto.

294. Segunda: ¿Puede decirse lo mismo de las ideas generales? ¿Representan éstas alguna cualidad existente en nosotros, o fuera de nosotros? Para resolver esta cuestión es necesario observar, que todo cuanto existe o puede existir es individual y determinado: y además que no todos los hombres están dotados de una misma imaginación: unos no pueden dejar de realizar su pensamiento; y lo manifiestan en su exterior con un acento muy pronunciado; por gestos, y por toda especie de movimientos: otros por el contrario parece que nada les afecta, y podrían creerse impassibles.

295. Por medio de estas observaciones pueden satisfacerse a los partidarios de ambas opiniones. Lo que se llama *idea general* es una verdadera idea para aquel que al oír el nombre que la representa no se limita a solo él, sino que se dirige a las cosas y se las hace presentes. Pero no es más que un nombre para el que no pasa más allá del nombre mismo. Un gran número de hombres, y acaso el mayor, al oír la palabra *gloria* no irá más adelante. Pero ella misma hiera los oídos de los Browns ,y de los Alveares, y al momento recordarán los laureles con que se coronaron en el Uruguay y en Ituzaingó.



296. No hay pues, rigurosamente hablando, *ideas generales*, porque las que se han clasificado de este modo, o son individuales, o son palabras que han querido llamarse generales; pues que también éstas son individuales, como lo son las ideas, y como es todo cuanto existe en la naturaleza. Pero, así como consideradas las ideas en cuanto provienen o pueden provenir de objetos semejantes, se han llamado generales; así también se han designado del mismo modo aquellas palabras, que se aplican o pueden aplicarse a objetos de una misma especie.

297. Las *ideas* o *nombres generales* se distribuyen en diferentes clases, subordinadas unas a otras. Para comprender con facilidad esta distribución, es necesario fijarse en la infinidad de maneras con que pueden clasificarse los seres. Considerados los hombres con relación a su edad, a la profesión que ejercen, y al lugar que habitan se tiene otras tantas clases, de las que cada una puede ser principio de una nueva serie. Así bajo el último punto de vista, la clase general *hombre* se subdivide en *Americano*, *Europeo*, *Asiático* y *Africano*. Y como en todas éstas se supone siempre aquélla, es por eso que se llaman subordinadas, y que al expresarlas se suprime el nombre de la clase más general.

298. Cada una de las cuatro clases particulares que acabamos de mencionar puede venir a ser general. Así la clase *Americano* puede subdividirse en *Americanos del Sud*, y *del Norte*; y aquellos en *Argentinos*, *Chilenos*, *Bolivianos*, *Brasileros*, etc. Los *Argentinos* en *Orientales*, *Tucumanos*, *Cordobeses*, etc. Y continuando del mismo modo, llegaremos hasta los individuos, que han servido de principio a todas las clases.

299. Si salimos del círculo de la humanidad y buscamos relaciones entre el hombre y los demás seres que habitan la tierra, encontraremos sin duda muchas que le asemejan al león, al perro, al caballo, etc. y de cada uno de los términos de comparación, resulta una idea que representa algo común a todas [común a todos los términos], una idea general, que se ha llamado de *animal*. El hombre pues es una especie de animal, especie cuyo genero es la *animalidad*.

300. Esta idea general [de animal] se convertirá a su vez en específica, si la subordinamos a otra más general. Pero nada es más fácil, que advertir, que el animal, es decir, el cuerpo organizado, viviente, y animado, es una especie de *cuerpo*, éste una especie de *sustancia*, y

la sustancia una especie de *ser*: idea en que [es] preciso detenernos, porque es la clase más general [porque el ser es la clase más general], o para usar de las voces de la escuela, el *género supremo*.

301. Observemos ahora el punto de que hemos partido en estas clasificaciones, y examinemos cuál de ellas será la más propia para hacernos conocer el lugar en que se encuentra un individuo determinado; N. *vg.* a quien supongo establecido en Buenos Aires. Es evidente que las clases *ser*, *sustancia*, *cuerpo* no nos pueden suministrar la menor luz, respecto de la posición de N. sobre la tierra; y no lo es menos que emplearíamos toda nuestra vida inútilmente, en recorrer los mares y las diversas regiones de la tierra, buscándolo en la clase general *hombre*. No serían más felices nuestros esfuerzos, practicados sobre las clases Americanos y Argentinos; y sólo empezaría a nacer algunas probabilidades de encontrarlo, en la clase menos general *Porteño*.

302. Es claro pues que para conocer los diferentes objetos de la naturaleza, no basta tener ideas muy generales: éstas no representan más que lo que común a muchos seres, nada caracterizan. Pero es preciso no olvidar que el nombre de una idea general puede serlo al mismo tiempo de una individual; y bajo este último punto de vista, representa un ser real.

303. La adquisición de las ideas generales [,] aun de todos los objetos del universo [,] es sumamente fácil; y al contrario nada más difícil, que adquirir ideas individuales de ellos mismos. Para las primeras nos basta conocer alguna o algunas cualidades; para las últimas si ellas fueren completas, sería preciso conocer la reunión de todas las propiedades de los seres.

304. Por eso los niños luego que obtienen una idea sensible, la generaliza[n] en extremo; y sólo el progreso de la edad, y de sus necesidades, los hace advertir diferencias que antes no habían notado. De este modo entre varios árboles de un jardín, por ejemplo, empiezan a distinguir el naranjo del manzano, del peral, etc. que antes habían confundido bajo aquel nombre genérico. Es decir, que forman clases subalternas menos generales a proporción que se instruyen, y adquieren conocimientos.

305. Tener ideas muy generales sin conocer las series de las clases subordinadas, que puedan conducir hasta los individuos, es ser semejante a los niños, es no saber cosa alguna. Pero si se penetra bien la gradación que hay entre aquellas ideas y las cosas, se tendrá un espíritu ilustrado, y adornado de conocimientos. Los individuos nos han dado la primera luz, y a ellos debe volver aumentada y perfeccionada. Nuestro conocimiento será tanto más perfecto, cuanto mayor sea el número de cualidades que hemos llegado a descubrir.

306. Privado del socorro de las clases, el hombre permanecería en la inercia e ignorancia; y apenas formaría idea de los objetos necesarios a su conservación, por medio de algunos actos de atención, de algunas comparaciones. La facultad de razonar jamás saldría de una inacción forzada: ella sería eternamente estéril. Porque ¿Cómo raciocinar sin clases, sin ideas generales, sin géneros, ni especies? ¿Podríamos sin ellos ver un juicio incluido en otro, una proposición en otra? Ciertamente que no; y la razón es evidente; porque no podríamos formar proposición alguna.

307. Es verdad que los niños dan algunas señales de raciocinar, antes que puedan articular palabras; pero los raciocinios que entonces se descubren en ellos, apenas merecen este nombre; y puede decirse con verdad, que no raciocinan, o al menos no lo hacen explícitamente.

308. No puede pues negarse que el hombre debe a las ideas generales y a su distribución en diferentes clases, todas las ciencias y todas [las] ventajas que de ellas reporta, porque a esta misma distribución es debido el ejercicio de la facultad de raciocinar. Pero a pesar de reconocer todos estos importantes servicios en las ideas generales, es preciso no olvidar, que ellas son la mejor prueba de la debilidad de nuestra naturaleza. El razonamiento, privilegio del hombre, es el privilegio de un ser imperfecto.

## ↳ Lección 14ª

### *Cómo nacen del sentimiento las ideas de los cuerpos, del alma, de dios [Dios], y algunas otras particulares*

309. La inteligencia de que estamos dotados abraza las ideas *sensibles*, las *intelectuales* y las *morales*; para ejemplificarla es necesario hacerlo en cada una de estas tres clases; y entonces este problema [,] el más interesante que puede ofrecerse a seres inteligentes [,] queda resuelto en las dos ramas que él abraza; a saber, [:] 1º el *modo* con que se forma nuestra inteligencia: 2º la *formación* de esta misma.

310. Este último [,] que es el más vasto en sus desenvolvimientos, está subordinado al primero, y toma de él sus principios. Para resolverlo, es necesario entrar en el detalle de cada una de las ideas, asignar su origen inmediato, su causa propia, y el lugar que le conviene. La solución del primero [,] que es sin duda el que ha debido llamar más nuestra atención, nos ha dado a conocer la naturaleza, las fuentes, las causas de las ideas, y las variedades de sus especies. No nos resta más que ordenarlas; pero para ello es necesario tenerlas, y no se tienen sino en cuanto nos las hemos formado.

311. Es preciso pues formarnos ideas, realizar nuestra inteligencia, enriquecerla con los tesoros del conocimiento y de la verdad. La Filosofía es quien debe libertarnos de los errores y de las preocupaciones, no dando entrada en nuestro espíritu más que a las ideas verdaderas, a las nociones y conocimientos seguros y experimentados. Observemos pues el modo con que debemos conducirnos para adquirir o reformar algunas de nuestras ideas, y este método será aplicable a cualquiera otras.

312. *Los cuerpos*. ¿Cómo forma el alma idea de los cuerpos? Ya queda demostrado ( ) que todas las ideas tienen su origen en alguna de nuestras maneras de sentir, y su causa en la acción de alguna facultad del entendimiento; por consiguiente la solución del problema propuesto no presenta la menor dificultad.

313. Y en efecto [,] de las sensaciones nacen las ideas sensibles, que nos dan a conocer los cuerpos manifestándonos sus cualidades. Es verdad que aquí se presentan dificultades a que se han procurado dar soluciones más ingeniosas que satisfactorias. Pero dejan-

do para después ( ) indicar el método con que creemos podrían resolverse, haremos una observación interesante.

314. Se ha creído que debiendo a las sensaciones la idea de los cuerpos, ellas solas bastaban igualmente, para darnos a conocer el admirable espectáculo del universo, sin advertir, que éste importa algo más que la suma o agregado de todos los cuerpos: que él es un concierto de elementos, una combinación admirable de fines y de medios, un inmenso sistema de proporciones y relaciones de todas especies.

315. Limitadas a *solas las sensaciones*, y sin poseer *sentimiento* alguno de *relación*, viviríamos sumidos en una ignorancia invencible de las maravillas de la naturaleza. La armonía que se descubre en la organización del más pequeño insecto, y la que reina entre las esferas celestes, nos serían igualmente desconocidas.

316. El conocimiento pues del mundo físico reposa sobre dos bases –las sensaciones y los sentimientos de relación–. El exige por consiguiente el empleo de dos de nuestras facultades intelectuales –*la atención* y *la comparación*–. Sin estos dos puntos de apoyo, sin estas dos palancas, ni podríamos tener ideas de relación, ni ideas sensibles: nuestra alma no conocería ni el orden que reina entre los objetos exteriores, ni estos mismos objetos. Viviría en un desierto aunque en medio de la infinita multitud de mundos que pueblan el inmenso espacio.

317. Si los cuerpos no pueden conocerse sin haber *sentido*, [¿] podremos conocer nuestra alma sin recurrir al sentimiento? ¡Pero qué! [¿] ignoramos lo que es nuestra alma? Después de habernos ocupado de ella en todas nuestras lecciones, después de haber empleado tan repetidas veces este nombre, ¿lo habremos hecho siempre sin que haya significado alguna cosa?

318. Lejos de nosotros tal pensamiento. Las expresiones de que nos hemos servido para designar los diversos empleos de la actividad, y las diversas maneras de sentir, no han sido nunca vacías de significado. No nos hemos imaginado ser sensibles y activos; ni hemos fingido las facultades de nuestra alma y sus diferentes *maneras de sentir*. Unas y otras son cosas demasiado reales, que siéndonos bien conocidas, no puede menos que concluirse, que el alma misma lo es, o al menos que no nos es enteramente desconocida.

319. Es verdad que el alma es una sustancia *incorporal, inextensa, simple, espiritual*; pero el conocimiento de la espiritualidad del alma es una consecuencia necesaria de su actividad, y de su sensibilidad.

320. Cuando nos expresamos de este modo, suponemos que se confiesa al menos la existencia del alma, como debe reconocerse la de los cuerpos. No es nuestro ánimo entrar a combatir directamente a los que en todo cuanto existe no ven más que materia, ni tampoco a los que quieren hacer del universo entero una pura inteligencia. Y si aún se hallase un Escéptico tan atrevido, o tan loco, que se empeñase en persuadirnos, que no debíamos creer ni la existencia de los cuerpos ni la de los espíritus, nos limitaríamos únicamente a compadecer el extravío de su razón, o a despreciar su petulancia y atrevimiento.

321. Sin embargo como nuestra alma nos es tan interesante; como su conocimiento está tan íntimamente ligado con nuestra felicidad; como nuestras ideas tienen tanto influjo sobre nuestras pasiones; en una palabra, como este conocimiento es la base fundamento de toda la moral, creemos deber detenernos sobre él y descender a algunos detalles.

322. Por lo que respecta a aquellos que creen que todo es materia, porque lo es cuanto afectan sus sentidos, no podemos [más] que decir con el sabio autor de la Filosofía de la naturaleza d/ «Que un razonamiento tal es propio de la pereza del hombre, y que se adopta no porque él sea exacto, sino porque ahorra muchas investigaciones».

323. «Los hombres de un genio activo, continúa el mismo, que no examinan los efectos, sino para descubrir sus causas, raciocinan de un modo muy distinto. No puede haber, dicen, un ser sin vida y sin órganos. Los fósiles no son una materia bruta, porque la naturaleza sólo obre en ellos, de un modo que no se manifiesta. Hay una fuerza activa esparcida en el universo, que domina más o menos en todos los seres visibles; y de aquí concluyen, que la inteligencia forma la sustancia de todo cuanto vemos, y que la materia no es más que el instrumento de que aquélla se sirve para desplazar su energía».

---

d/ Partie 2<sup>e</sup>. Chap. 5<sup>o</sup>. article premier

324. Este sistema de Berkeley es algo más especioso que la hipótesis del materialismo; pero sin embargo no puede sostener las miradas de la razón, porque trastorna la escala de los seres, renueva el sueño filosófico del alma universal, y aniquila nuestra inteligencia, queriéndole dar el cetro de la naturaleza.

325. Parece pues indudable que hay en nosotros una sustancia que piensa, esencialmente opuesta a la que digiere; el mecanismo de su unión nos es enteramente desconocida. Este es el gran problema de la naturaleza, cuya solución es el hombre mismo. Con los que niegan la existencia del alma podríamos portarnos como se condujo un hombre de buen sentido con un Pirrónico que negaba el movimiento: aquél creyó refutarlo bastantemente poniéndose 'a' pasear en su presencia: nosotros podríamos decir a cualquiera que pretendiese hacer del hombre un autómatas: tú hablas, pretendes convencerme, y esto solo es la mejor impugnación de tu delirio.

326. El juicio que formamos de la existencia de nuestra alma, está fundado en nuestro propio sentimiento, en nuestra propia conciencia: este sentimiento incluye el de nuestra existencia actual, el recuerdo de nuestra existencia pasada, y la esperanza de continuar existiendo. En consiguiente llevamos con nosotros mismos, un triple convencimiento, una triple certidumbre de la existencia de nuestra alma –el sentimiento íntimo, la idea del tiempo, y la sensación de los objetos exteriores–. Todo se reúne para libertarnos de la penosa ansiedad del Escepticismo.

327. Otro tanto podemos decir con respecto a la simplicidad de nuestro principio pensante. No hay cuerpo alguno simple; el punto matemático es sólo una abstracción. Epicuro cayó con sus átomos, y el gran nombre de Leibnitz apenas pudo dar a sus mónadas una existencia instantánea.

328. Esta idea nos suministra pruebas incontestables en favor de la simplicidad de nuestra alma. Ella se modifica de mil modos diferentes; pero nuestro propio sentimiento nos asegura que es un ser indivisible. Ese *yo* que advierte, que compara, y que razona, debe ser simple, porque no es ninguno de los objetos sobre quienes ejerce aquellas operaciones.

329. Si aproximamos a nuestro olfato una rosa, si escuchamos una [un] aria de Rossini, o si nos ocupamos de la solución de un problema algebraico; comparamos los perfumes, los sonidos melodiosos, y los cálculos, sin dividirnos; y experimentamos las sensaciones más agradables, sin que las facultades de nuestra alma se confundan.

330. Mas es indudable que no puede haber comparación, sin que tengamos dos sentimientos distintos, o dos ideas a la vez. Si la sustancia que compara es extensa y compuesta de partes, (aun cuando sólo se le supongan dos) ¿En cuál de ellas se colocarían las dos ideas? ¿Estarán ambas en cada parte, o una en una, y otra en otra? En este ultimo caso la comparación es imposible. En el primero hay dos comparaciones a la vez; y por consiguiente dos sustancias que comparen, dos almas, dos *yo*, mil, si éste es el número de partes de que está compuesta el alma.

331. ¡Que multitud de absurdos no se seguirían, una vez negada la simplicidad de nuestra alma! El hombre sería un ser contradictorio; mientras que una parte de su alma se saborease con el más delicioso manjar, la otra experimentaría tal vez la más desagradable sensación: y leyendo un mismo pasaje de Virgilio o de Cicerón, se sentiría encantado y lleno del mayor fastidio.

332. La idea de un alma material parecerá siempre contradictoria a todo el que consulta su propio sentimiento, antes que los libros de Metafísica. Si nuestra alma pudiese ser confundida con el cuerpo que ella anima, la fuerza de nuestra inteligencia estaría en razón del volumen de nuestra máquina. Y vendría a deducirse, que el cuerpo suelto y delgado de Virgilio tendría mucho menos alma que el voluminoso cuerpo de Vitelio.

333. Concluyamos pues que el principio que en nosotros siente, conoce y quiere, ninguna analogía tiene con el que recibe las impresiones y excita los movimientos; y que para formarnos idea del *alma espiritual*, debemos buscar su origen en la acción de sus facultades, y su causa en el razonamiento. Sentimos la acción del principio pensante, y de aquí deducimos su simplicidad, su espiritualidad.

334. Con la misma facilidad que hemos indicado el modo con que nos formamos la idea de nuestra alma, podemos elevarnos a la del



supremo autor del universo. Pero es preciso siempre tener presente, que no es nuestro objeto entrar a exponer en detalle cada una de las pruebas, que demuestran la existencia de [un] ser supremo. Esta verdad [,] la más importante de cuantas puede conocer el hombre, exigiría el genio sublime y fecundo de los Pascal y Bossuet, para ser desenvuelta completamente. Nosotros sólo tratamos de manifestar los elementos que deben ponerse en acción, para obtener ideas firmes y seguras sobre este objeto.

335. Ningún ataque será capaz de destruir la idea que formemos del ser supremo, si ella se funda y tiene su apoyo en el sentimiento; ¿y quién podrá poner en duda que es en él sólo donde debemos encontrarlo? A la verdad; el *sentimiento* de nuestra propia debilidad y dependencia, nos elevará por medio de un razonamiento muy natural a la *idea de un poder soberano e independiente*. El sentimiento que produce en nosotros la regularidad de las leyes de la naturaleza, y la marcha calculada de los astros nos conducirá a la idea de un ordenador supremo. El sentimiento de lo que nosotros mismos hacemos cuando dirigimos nuestras acciones hacia un fin, nos dará la idea de una inteligencia.

336. Todas estas tres ideas son en verdad una sola: pero como ella parte de tres sentimientos diversos, si se considera con relación a cada uno de estos tres puntos de vista, podrá ser el medio de una prueba de la existencia del ser supremo, distinta de las otras dos. La primera se toma de la constitución de *nuestra propia naturaleza*; la segunda del *espectáculo del universo*; la tercera es la demostración de las *causas finales*.

337. Podríamos también llegar a la idea dios [Dios], y asegurarnos de su existencia por el *sentimiento* de lo justo y de lo injusto, por la conciencia del bien y del mal moral, que nos revela un ser supremo. De este modo toda la *sensibilidad* humana tiende hacia la divinidad. Auxiliada por las facultades del entendimiento, y convertida en *inteligencia*, se aproxima aún más a ella; y puede decirse, que la ve y casi la toca.

338. No nos es hoy posible entrar en el análisis de cada una de las maneras de sentir que nos sugieren la idea de dios [Dios]; sin embargo procuramos dar a conocer la que sirve de fundamento a la idea de una *causa primera*.

339. Cuando el alma obra sobre sus sentimientos y sobre sus ideas, no podemos dudar que las más veces muda su manera de ser actual. Los sentimientos se convierten en ideas; las ideas simples se reúnen para formar las ideas compuestas; y éstas se distribuyen en simples. Las afecciones unas veces se debilitan, otras adquieren una energía, que antes no tenían. El alma no obra sin motivo: ella obra o para adquirir un conocimiento, o para rectificar un error; para procurarse un bien, o libertarse de un mal.

340. Mas el alma no puede obrar y por consiguiente experimentar una mudanza, sin que tenga al mismo tiempo el sentimiento de su acción, y el de la mudanza producida por ella misma. Estos dos *sentimientos* se convertirán en dos ideas, una de las cuales será la de *causa*, y otra la de *efecto*. Porque una mudanza o variación considerada con respecto a la acción que la produce se llama *efecto*; y la acción productriz se denomina *causa*.

341. La presencia simultánea de las dos ideas dan lugar, primero, al sentimiento de la relación que se encuentra entre la acción y la mudanza, y en seguida a la idea de esta misma relación, que será la de *causa* al *efecto*, si se va de la acción a la mudanza; o del *efecto* a su *causa* en caso contrario.

342. No es pues preciso salir de nosotros mismos, para encontrar la idea de causa. Nos viene, por decirlo así, del sentimiento de nuestra propia fuerza, unido al de las modificaciones que ellas mismas producen; del sentimiento de relación entre una acción y una mudanza del alma: en una palabra, del *sentimiento de una relación* entre cosas que se encuentran en nosotros mismos.

343. Mas no tardaremos mucho tiempo en advertir que hay fuerzas y causas fuera de nosotros y en toda la naturaleza. Un cuerpo tiene *fuerza* para mover otro; y *causa* su movimiento. La fuerza de la luna atrae y eleva las aguas del mar, y es la *causa* del flujo y reflujo. La fuerza de los vientos desarraiga los árboles, arruina los edificios, etc. Estas causas que se encuentran a cada paso y en todas partes no obran aisladas y separadamente: por el contrario están ligadas de tal suerte unas a otras que no forman más que una cadena inmensa, en la que cada eslabón es a la vez causa y efecto.

344. Pero esta serie de causas y de efectos remonta necesariamente a una causa que no es efecto, a una causa primera. De este modo la idea de causa que tiene su origen inmediato en nosotros mismos, nos conduce al medio del universo; y de aquí nos eleva a la idea de una *causa primera*, que en su universalidad abraza toda la naturaleza.

345. Aun hará más el razonamiento; en la idea de causa primera nos manifestará la de un *ser soberanamente perfecto*; la idea misma de *dios* [Dios]. Porque desde el momento que se concibe esta causa primera, debe también concebirse independiente y necesaria; ella ha existido y existirá siempre, abrazando en su inmensidad y eternidad, todo cuanto existe.

346. El orden y armonía que hay en el universo, no puede dejarnos dudar de la suprema inteligencia que lo ha producido; y ella como su inmensidad y eternidad abraza todos los lugares y los tiempos.

347. Siendo la causa primera independiente puede todo lo que quiere, y en razón de su inteligencia quiere con conocimiento; por consiguiente es libre. Como inteligente lo aprecia todo; como libre quiere en razón de aquel conocimiento. De estas dos ideas nacen las de su bondad, su providencia, etc.

348. Se nos objetará tal vez que la fuerza que atribuimos a los cuerpos no es propia de ellos; que no es más que la fuerza misma del alma transportada fuera de nosotros por una ilusión; y en que en consiguiente la idea que nos formamos de dios [Dios] teniendo por base un error, no puede ser exacta ni verdadera.

349. Nada hay más débil que semejante argumento. El se destruye por sí mismo; y lejos de atacar la idea de dios [Dios], le suministra un nuevo apoyo, y le da nuevos grados de evidencia. Porque si es cierto que hay ilusión en nuestro juicio, si la fuerza que atribuimos a los cuerpos no es más que la fuerza misma del alma, es claro que los cuerpos no se mueven sin una fuerza real, por consiguiente no se mueven por sí mismos; son movidos, y esta idea nos conduce a la de un *primer motor*, una *causa primera*.

350. Sea cual sea la suposición que se haga siempre nos veremos precisados a remontar a la idea de Dios. En efecto; [,] la fuerza

que atribuimos a los cuerpos y que reputamos como la causa permanente del movimiento, del orden, de la estabilidad de las leyes de la naturaleza, y de todos los fenómenos del universo, esa alma, esa fuerza que agita toda la masa, y vivifica hasta los más pequeños elementos puede considerarse bajo dos puntos de vista.

351. O se dirá que pertenece a la materia como una virtud que le es propia, y que transmite sucesivamente de un cuerpo a otro; o que la materia inerte y pasiva por su naturaleza, recibe el movimiento y lo deja pasar de un cuerpo a otro, pero sin darlo ni transmitirlo, porque le falta la fuerza para ello.

352. En el primer caso es un encadenamiento de efectos, de los que cada uno es al mismo tiempo causa; y a menos que queramos perdernos en una serie infinita deberemos siempre encontrar a Dios en la extremidad de la cadena, o para hablar con más propiedad, Dios está sobre la cadena y fuera de ella.

353. En la otra hipótesis hay un encadenamiento de efectos, sin que ninguno de ellos sea causa, y por lo mismo cada eslabón reclama la causa universal.

354. La idea de *Dios*, la del *alma*, así como la de los *cuerpos*, tienen su origen en el sentimiento; esta última en el *sentimiento-sensación*, la segunda en *el de la acción de las facultades del alma*, la primera en todos los *sentimientos*. Mas para limitar nuestra conclusión al razonamiento que acabamos de hacer, la idea de Dios tiene uno de sus orígenes en el sentimiento-relación, que da lugar a la idea de causa, de donde nos elevamos a la de *causa primera*, y en seguida a la de causa primera infinita en todas sus perfecciones.

355. Si después de esto deseamos conocer el origen y la formación de otras varias ideas, que han ocupado a los Metafísicos antiguos como a los modernos Ideólogos, partiendo siempre del *sentimiento*, no nos será difícil conseguirlo.

356. El sentimiento-sensación nos conduce a las ideas sensibles; de éstas a las cualidades de los cuerpos y a los *cuerpos* mismos. El sentimiento de las facultades del alma nos las da a conocer, y por ellas al *alma misma*.

357. Estas dos ideas nos conducirán a la de *sustancia*; ésta a la de *esencia*; la de *esencia* a la de *posibilidad*; la de *posibilidad* a la de *poder*; y ésta a la de *causa*. Aunque la idea de *causa* puede obtenerse por un método más pronto, puesto que se deriva del *sentimiento de causa*, que experimentamos luego que nuestra actividad empieza a obrar, o al menos al primer acto de nuestra voluntad.

358. Los sentimientos pueden considerarse como sucesivos, o como simultáneos. Bajo el primer punto de vista nos suministra las ideas de tiempo y de duración: bajo el segundo aspecto, con tal que sean sentimientos-sensaciones, y que se encuentren entre ellos algunos de *resistencia*, tendremos la idea de *impenetrabilidad*, *exterioridad*, extensión impenetrable o cuerpo: igualmente que las de *extensión penetrable*, vacío [,] espacio, etc.

359. Las ideas del tiempo y del espacio nos elevarán hasta las de lo indefinido, y aun de lo infinito, en cuanto nos es posible tener esta idea. De ésta nos elevaremos a otras y otras, en cuyos detalles nos es imposible detenernos.

360. No creemos fuera de propósito advertir, que las ideas de que acabamos de hablar suelen expresarse con otros nombres diferentes; y que los que hemos adoptado para significarlas, suelen tener diversas acepciones. Así las *cualidades* o *propiedades* tanto del *cuerpo*, como del *alma*, toman los nombres de modos, modificaciones, atributos, esenciales o accidentales, etc.

361. Observaremos que por la *sustancia* de un ser, se entiende unas veces la reunión de todas las *cualidades* del mismo; otras el sujeto o sostén y apoyo de dichas *cualidades*. Esta distinción nos manifestará lo que debemos contestar cuando quiera saberse de nosotros, si es posible formarse idea de las *sustancias*.

362. Usando de la voz *causa* y de la idea que representa, es preciso hacer un examen atento de las de *fuerza*, *principio*, *razón*, y observar que si alguna vez puede ser permitido el confundirlas, por lo general es de la mayor importancia el distinguirlas con exactitud. Estos dos axiomas –*nada existe sin razón: no hay efecto sin causa*– deberán significar siempre cosas muy diferentes; y sobre todo es preciso no admitir *causas* donde no hay otra que *sucesión*; porque no basta que un

fenómeno se manifieste constantemente después de otro, para que le deba su existencia.

363. Del sentimiento de la sucesión de los actos de nuestro espíritu, de la de nuestras ideas, no sólo deduciremos las ideas de *tiempo, duración*, etc., sino que en estas mismas ideas descubriremos la admirable propiedad en virtud de la cual sentimos nuestra existencia *pasada* en nuestra existencia *actual*, y de este modo podemos conocer nuestra memoria.

364. Después de estas ligeras indicaciones sobre el modo de adquirir nuestras ideas, y formar nuestra inteligencia, haremos las que prometimos en el nº 313 sobre el método con que creíamos que podía fijarse y resolverse la cuestión sobre la existencia de los cuerpos. Ya dejamos notado (320) que aquí era preciso combatir dos especies de opositores, [:] 1º a los puros espiritualistas; 2º a los puros materialistas. Pero para hacerlo es preciso resolver cuatro cuestiones siguientes, y manifestarles:

365. 1º *Cómo hemos adquirido ideas de los cuerpos.* 2º *Que si tenemos un cuerpo es preciso reconocer igualmente una alma espiritual.* 3º *recíprocamente: Que supuesta la existencia del alma espiritual, es necesario admitir no sólo la de nuestro cuerpo, sino también la de otro en la naturaleza.* 4º *Que el sentimiento demuestra la existencia de nuestra alma, y por ella la de nuestro cuerpo, igualmente que la de los demás que nos son extraños.*

366. Después de todo esto creemos poder concluir con seguridad que no hay una sola idea que no nazca de alguno de nuestros sentimientos; que todos nuestros conocimientos remontan siempre a esa fuente común, y que por consiguiente buscarlos fuera de ella será hacer vanos esfuerzos, porque no se encontrarán jamás. Que en las sensaciones apenas puede hallarse el menor número de ellas, pues que las ideas intelectuales y las morales, que forman la principal riqueza de nuestro espíritu, no se derivan de aquella manera de sentir (166 a 184).

367. El modo con que se forma nuestra inteligencia no es ya un misterio más impenetrable que la mayor parte de los fenómenos desconocidos por tantos siglos, y que hoy nos son tan familiares. Las innumerables dificultades en que se ha visto envuelta la Metafísica, con-

sistían en la mayor parte, en el vicio de una sola expresión, cuyo defecto e influencia no nos había permitido conocer el hábito mismo, que habíamos contraído de usarla.

368. Dando a la sensibilidad el nombre de facultad de sentir, se habían combinado y aun identificado dos ideas absolutamente incompatibles. La separación que hemos hecho de ellas ha sido tan fecunda en verdades, como lo habían sido en errores su confusión. El análisis de la *actividad* nos ha dado a conocer el sistema de las facultades del alma; y en estas facultades hemos descubierto las *causas* de nuestra inteligencia.

369. La sensibilidad tampoco ha sido siempre la misma. Una observación atenta nos ha manifestado oposiciones de naturaleza, donde apenas se descubrían diferencias específicas. Hemos reconocido diversas maneras de sentir, y en ellas las fuentes de nuestra inteligencia.

370. Se había colocado la actividad en la *sensibilidad*, y la *sensibilidad* en la materia: y en esta *sensibilidad* tan injustamente ennoblecida como degradada, no se había advertido más que un solo fenómeno, que tomaba diversas formas, sin que variase su esencia.

371. Desarrollando la *actividad* de la *sensibilidad* hemos dejado a la materia su inercia insensible, y hemos separado el sentimiento de todo lo que no es él. De este modo se han notado en el sentimiento no un solo fenómeno, que no habría anunciado más que el primer grado de nuestra inteligencia, sino cuatro fenómenos distintos para darla a conocer toda entera, cuatro elementos necesarios para formar la razón, cuatro fuentes de ideas; cuatro orígenes de conocimientos.

372. Todas nuestras investigaciones desde el principio de nuestras tareas se han reducido a explicar una sola palabra –la palabra *sentir*– aunque en ella podemos decir que hemos explicado también la palabra *obrar*. ¡Tan cierto es que después de los juicios que se derivan inmediatamente de la experiencia, la verdad o falsedad de nuestras opiniones depende de los signos de nuestro pensamiento! Y para concluir con una verdad, cuyos desenvolvimientos tendrán lugar en la Lógica –*el espíritu humano se encuentra todo entero en el artificio del lenguaje*.

↔ *Lección 15*  
*De las ideas que son la base*  
*de nuestras acciones morales*

373. Cuando tratamos sobre las facultades de nuestra alma, numeramos entre ellas la libertad, y dijimos que era el principio de la moralidad de nuestras acciones; hicimos igualmente consistir ésta en la intención que suponíamos en el agente que obraba sobre nosotros o sobre nuestros semejantes; y finalmente reconocimos el *sentimiento moral* como origen de las ideas de esta especie (52, 179, y 181). Hoy volvemos sobre aquellos mismos principios con el objeto de estudiar sus desenvolvimientos, y hacer algunas aplicaciones que puedan servir de norma a nuestra conducta. Desde luego ciñéndonos al plan que desde el principio nos propusimos, no entraremos en detalles demasiado prolijos; nos limitaremos únicamente a hacer indicaciones, dejando a cada uno el examen detenido de cuanto han escrito los Filósofos sobre esta interesante materia.

374. Las primeras sensaciones que recibimos nos advierten nuestra existencia, y provocan la actividad de nuestra alma; porque ella no puede permanecer indiferente al placer y al dolor que las acompañan (161). Así [,] la primera idea que adquirimos no puede ser otra que la de nuestro mismo *yo*; y el primer deseo que formamos, el de nuestra propia felicidad, al cual son consiguientes todos los demás deseos, y la elección de los medios para satisfacerlos.

375. El hombre pues se ama a sí mismo, y este amor es la primera ley de la naturaleza, ley que tiene por objeto la conservación del individuo, y de la cual nacen y se derivan todas las demás. El se ama, y este amor lo conduce a pagar el tributo de reconocimiento y de gratitud al supremo autor de su existencia; igualmente que a amar a los demás hombres por quienes es auxiliado y protegido en sus goces. El se ama en todos aquellos que están ligados a él, por las relaciones sagradas de familia; en todos aquellos a quienes una patria común ha dado un mismo origen; y en general en la gran familia de seres inteligentes que forman la población de nuestro globo. Este es el origen de esa benevolencia universal que caracteriza a un verdadero Filósofo.

376. Todos los seres en la naturaleza parece que se aman a sí mismos; y este es el principio de su propia conservación. En las bestias



se deja ver este amor de un modo tan manifiesto, que no deja el menor motivo de duda; y ¿quién podrá asegurar que los vegetales mismos no están sometidos a esta ley? Los fenómenos observados en las plantas sensitivas, ¿no dan motivo para sospecharlo?

377. Por lo demás [,] la razón [,] que es quien dirige en el hombre este amor [,] no lo hace nacer. El es un efecto inmediato del sentimiento; y no sería aventurado decir, que un Pampa o un Patagón, se aman tanto como Locke o Montesquieu. Este amor es el resorte que pone en acción todas nuestras facultades; es el móvil de todas las virtudes; y el principio que hace que el hombre no sea un autómeta.

378. Se abusa no pocas veces del amor de sí mismo, y entonces degenera en amor propio. Bajo estos dos puntos de vista puede considerarse el amor de la gloria; pasión, que aunque natural al hombre, parece que no se manifiesta en la generalidad de ellos; porque es un fuego oculto que no puede desenvolverse; mientras que en los héroes es un incendio que consume cuanto encuentra, y a quien el universo entero sirve de pábulo.

379. La mayor parte de los hombres dirige el amor de sí mismos a los placeres de los sentidos, y en este caso vician la institución de la naturaleza. Ellos sacrifican las facultades de su espíritu embrutecido, a las facultades enervadas de su cuerpo; haciéndose de este modo semejantes a los brutos más viles y despreciables.

380. Esta observación suministra un nuevo convencimiento en favor de nuestra teoría sobre las facultades del alma; y hace desaparecer hasta los menores motivos de duda, que pudieran tenerse sobre lo que dijimos con respecto a la sensibilidad y actividad de que estamos dotados ( ). Es indispensable una fuerza motriz que ponga en acción los resortes de nuestro espíritu, para gustar los placeres que le son propios; mientras que basta una fuerza de inercia para aquéllas que nacen de las sensaciones.

381. El amor pues de sí mismo es la base de todas las virtudes; así como su abuso es la fuente de todos los vicios. El hombre de bien lo hace servir al desenvolvimiento de sus cualidades, y el malvado a aumentar más y más su perversidad. Es preciso por consiguiente que

haya una regla, que lo dirija, que lo haga tender siempre al objeto, para el cual nos ha sido dado.

382. No necesitamos salir de nosotros mismos para conocerlo. Si hay orden en el universo; si se reconoce una admirable armonía entre todas las partes de este gran sistema; es indudable que el hombre, que pertenece a él, tenga sus leyes y sus reglas; o más bien se someta a la ley general en la parte que le corresponde. Es preciso que mantenga la armonía primitiva, en la pequeña esfera, en que ejerce su actividad; y esta armonía particular es para él la ley de la naturaleza. Sin ella su existencia y su felicidad serían un mero fantasma.

383. Mas el hombre no se ha dado el ser; y por lo mismo el reconocimiento lo conduce hasta el autor de su existencia; hasta ese Dios, cuya providencia abraza todos los mundos, y vivifica los seres que los habitan. Tampoco se basta a sí mismo; y de aquí nace un nuevo orden de deberes, que lo ligan a la sociedad que lo protege.

384. Hay pues una ley natural, que obliga a cada uno en particular, a unos respecto de los otros, y a todos en general. Ella no se distingue de los principios mismos eternos y primitivos, que derivan de la constitución de cada ser, y lo conservan. Y hablando en un sentido más particular al hombre, la ley natural son esas relaciones mutuas de benevolencia para consigo mismo, para con Dios, y para con los demás hombres. En este sentido las leyes naturales son anteriores a todas las instituciones humanas, y éstas deben conformarse a ellas. Por consiguiente la moralidad de nuestras acciones tiene su principio en el amor de nosotros mismos, y su perfección en la conformidad con las leyes que el autor de la naturaleza ha querido imponerle.

385. Reconocidos estos principios no será difícil hacer las aplicaciones que de ellos nacen. Desde luego el primer precepto de la naturaleza para con el hombre aislado, y en sí mismo, es el de conservar sus órganos en su energía y en su integridad. El debe igualmente dirigir su entendimiento a la verdad, y su voluntad a la virtud. Debe estrechar el círculo de sus necesidades para multiplicar el de sus goces. Procurarse placeres que tiendan a prolongar su existencia, y no a destruirla. Aspirar finalmente a obtener la paz del alma con preferencia a todo otro bien; porque sin ella es imposible ser feliz.

386. Los deberes que la naturaleza nos impone respecto del supremo autor de nuestro ser, están todos comprendidos en esta máxima general –tributarle el culto sencillo y sublime de una razón que reconoce su poder, y un corazón agradecido a sus beneficios–.

387. Desde que el hombre desea vivir en paz con Dios, y consigo mismo, no puede menos que desear estarlo igualmente con sus semejantes. No bastándose a sí mismo, es por necesidad un ser social; y protege con sus fuerzas individuales la sociedad, a que pertenece, para ser protegido a su vez por la fuerza general. Entre los pueblos y cada individuo hay un contrato tácito, de cuya fiel observancia depende la felicidad del universo.

388. El bien particular se halla siempre comprendido en el bien general; y éste es el fundamento de todo el edificio social. Hallándose muchas veces opuestos diametralmente los intereses, es indispensable, que el juez que decida entre ambos, sea la voluntad general: a ella es a quien debe concurrir cada individuo, para saber hasta qué punto le ligan los deberes que ha contraído, como amigo, hijo, ciudadano, etc.

389. De esta idea luminosa nacen todas las obligaciones de la sociabilidad. Como miembro de una sociedad pequeña mantendrá en su familia la armonía que conserva el universo; se sacrificará por sus padres, y aun por sus mismos hijos, hasta que éstos a su vez se hallen en estado de sacrificarse por él.

390. Como miembro de una sociedad más extendida concurrirá a la gloria y felicidad de su patria; vivirá para defenderla, y morirá con su propia familia por salvarla.

391. Como ciudadano en fin de todo el universo, su benevolencia se extenderá a todos los hombres; y si fuese posible que el interés común fuese esencialmente opuesto al de sus conciudadanos, no debería dudar un momento en sacrificar su patria, su familia, y aun a sí mismo por la felicidad del género humano.

392. Después de estas observaciones podremos establecer con seguridad, que «la moral considerada en sus elementos no es otra cosa, que el arte de bien estar con todos aquellos seres, con quienes tenemos relaciones». El principio que hemos establecido como base de la moral,

indica al hombre el origen y el desenvolvimiento de todos sus deberes. Porque si él debe estar bien consigo mismo para velar sobre su propia conservación, debe también estarlo con la sociedad que lo auxilia para conseguir este objeto. El amor de sí mismo es la base de la unión de las familias, la fuente del patriotismo más puro, y el origen de esa benevolencia universal, que hace del hombre sabio un verdadero Cosmopolita.

393. Finalmente decir, que el hombre debe estar bien consigo mismo, es decir en otros términos, que debe estarlo con el supremo autor de su existencia, con el soberano ordenador de todos los seres, que es el único freno de los delitos secretos en el sueño y silencio de las leyes. El hombre, puede decirse, forma una especie de contrato tácito entre el cielo y su propio corazón, por medio de la religión: su conciencia es el juez que lo sanciona; y desde entonces sus deberes contraen un nuevo carácter, y su moral adquiere nuevos grados de perfección.

394. De esta cadena de máximas, anteriores a todas las instituciones, resulta la moral del hombre. «La razón, dice Condillac e/, manifestándonoslas, prepara el camino a otras verdades, que sólo podemos conocer por medio de la revelación. Ella nos hace ver igualmente, que la verdadera filosofía no puede ser jamás contraria a la fe».

Fin de la segunda parte

---

---

e/ *Traité des animaux*, chap. 7°.



## PARTE TERCERA

---

### DE LAS FACULTADES DEL ALMA CONSIDERADAS EN SUS MEDIOS, O DE LA LÓGICA

---

#### ↳ Lección 16 *Objeto de la Lógica*

395. El hombre ha procurado siempre suplir su debilidad natural por todos los medios que han estado a sus alcances. Siguiendo al principio los impulsos de sus necesidades, estas mismas le han hecho descubrir el modo de satisfacerlas, y le han servido como de guía en sus primeros ensayos. De este modo llegaron a ser Mecánicos, Arquitectos, y del mismo [modo] se formaron Lógicos.

396. Mas fue preciso dejar correr un gran número de siglos antes de haber llegado a sospechar que el pensamiento pudiese estar sujeto a reglas, y hoy mismo la mayor parte de los hombres piensa permaneciendo aún en aquella ignorancia. Al principio se admiraron las producciones del genio, y se procuraron imitar: el placer y la luz que ellas producían estimulaban a indagar el artificio secreto con que lo conseguían. Se creyó que éste era el efecto de medios singulares y extraordinarios, y en vez de observar la naturaleza que es quien nos da siempre las primeras nociones, en vez de estudiar los grandes poetas, y célebres oradores que la habían tomado por modelo, sólo se consultaba una Filosofía, que ocupada toda en cuestiones y disputas nada interesantes a nuestras necesidades, ni a nuestros placeres, debía necesariamente perderse en curiosidades frívolas y despreciables. Este primer extravío alejó más y más a los hombres del objeto de sus investigaciones.

397. Y a la verdad, como el arte de mover las grandes masas (para usar de la comparación del célebre Bacon) tiene sus leyes en las facultades del cuerpo, y en las palancas de que se sirven nuestros brazos al efecto; así el arte de pensar tiene las suyas en las facultades de nuestra alma, y en las palancas de que ella ha aprendido a servirse. Conocidas ya las primeras, es preciso que observemos estas últimas.

398. Ellas consisten en *movimientos, gestos, sonidos, y figuras*. Por medio de las primeras adquirimos nuestras ideas *sensibles*: a éstas

sucedan las de relación, debidas a los *gestos*, porque por su medio, pasamos del sentimiento confuso de relación a la percepción distinta de la misma; y finalmente de los *sonidos* y de las *figuras* resulta esa infinita variedad de lenguas habladas y escritas, que aumentan de tal modo el poder y el imperio de nuestras facultades, que puede decirse con verdad hasta cierto punto, que el espíritu humano no conoce límites.

399. De este modo el hombre que a cada momento conoce su propia debilidad para darse sensaciones, lo puede todo en la adquisición de las ideas; pues que las obtiene por medios que le son naturales, o usando de recursos artificiales que le pertenecen exclusivamente. Una idea estaba oculta, y como perdida en una sensación: se fija sobre ésta, dirige sus órganos hacia el objeto que la causó, y aparece la idea. Esta sola idea contenía, por decirlo así, un gran número de ideas, todas las desenvuelve, todas las conoce empleando los signos, con que él mismo ha querido distinguirlas.

400. Este empleo de signos que incesantemente aumenta nuestros conocimientos, pero que supone conocimientos anteriores a todo signo; este proceder que facilita el tránsito de las primeras ideas, a otras y otras sucesivamente, sin que pueda asignarse el límite de esta progresión; ese artificio que en una verdad conocida, nos manifiesta mil verdades antes incógnitas; ese método, esa lengua, sin la cual el hombre reducido únicamente a la instrucción de los sentidos, no podría elevarse sobre lo que le manifiesta su propia experiencia; es el objeto de nuestras investigaciones al presente.

401. A Condillac es debida la gloria, de habernos dado ideas exactas y seguras sobre el modo con que se desenvuelve el pensamiento y sobre la naturaleza del razonamiento. El distinguió lo que en estos actos pertenece a la naturaleza y lo que es propio del arte; él pudo por consiguiente establecer, no que el pensamiento no pueda existir sin el lenguaje, como han pretendido algunos, y que en este sentido depende enteramente de él; sino que el *arte de pensar* depende del lenguaje. Dos cosas que es importante distinguir.

402. En efecto, es indudable que el pensamiento precede a la palabra, y aun a toda especie de lenguaje. El niño piensa desde el momento que siente necesidades, y sólo después de mucho tiempo aprende a articular palabras. Pero no es menos cierto que el uso de al-

guna especie de signos, es anterior al *arte de pensar*. ¿Cómo se podría sin este auxilio reducir a arte el pensamiento, cuando él es un todo indivisible, cuyas partes existen todas simultáneamente? ¿Cómo serán posible distinguir aun en el juicio el *sujeto* del *atributo*, la relación que los une, o la oposición que los separa, si cada una de estas cosas no se presentase sucesivamente a nuestro espíritu? Y ¿se presentarían de este modo, si la sucesión de los signos no los separase unas de otras [?]

403. Mas si los signos se suceden, es consiguiente que entre ellos haya un orden, y que este mismo exista entre las partes del pensamiento que representa. Desde entonces el pensamiento [,] que naturalmente existe sin ninguna división, sin ninguna sucesión, sin ningún arte, queda reducido a éste por medio del lenguaje; y es claro que la perfección del arte de pensar depende de la del arte de hablar, es decir, del orden y exactitud, con que éste desenvuelva las partes del pensamiento, para que el espíritu las penetre con facilidad.

404. Así, pues, es tan indudable que las lenguas no forman el pensamiento, como que ellas son indispensables para descomponerlo y analizarlo: por consiguiente ellas son medios de *análisis*, o para hablar con más propiedad, son verdaderos métodos analíticos, que descomponiendo el pensamiento en el orden más conforme a la naturaleza de las facultades, les da una facilidad de obrar inesperada, y fuerzas incalculables.

405. Pero después de esto nos resta aún examinar en qué consiste el modo particular de pensar, a que hemos dado el nombre de *razonamiento*: es preciso remontarnos hasta su origen, observarlo en sí mismo, y separarlo de todo lo que parece inseparable de él.

406. El razonamiento puede considerarse en el espíritu, o en el discurso. Bajo el primer aspecto y anteriormente a la época en que empezamos a hacer uso de los signos; antes de esa época en que el hábito convertido en segunda naturaleza, nos hace mirar el razonamiento como una palabra interior, él no es otra cosa que la simple percepción; o más bien el simple sentimiento de *identidad* entre varios juicios o relaciones, cualquiera que sea la naturaleza de los objetos que hayan dado lugar a ellas.



407. Considerado en el discurso, es la expresión de una serie de juicios, incluidos unos en otros; –es la manifestación de una relación que estaba oculta en otra; –es el tránsito de lo conocido a lo que ignoramos, o la unión del principio a su consecuencia; –es una sinonimia continuada de expresiones diversas; –es una sustitución de muchas palabras a una sola, o de una a muchas; –es una composición que arrastra una descomposición, o al contrario; –es un encadenamiento de verdades unidas todas por la más estrecha analogía; –es finalmente una sucesión más o menos prolongada de proposiciones todas *idénticas*.

408. Cuando el razonamiento se expresa, es inseparable de las formas de las cuales sin embargo se distingue esencialmente. Las formas varían, mas el razonamiento es siempre el mismo. De cualquier modo que se considere, nunca es más que la relación de *identidad* o sentida confusamente, o percibida con distinción. Desde el momento que esta identidad sea alterada por la diversidad de expresiones, el razonamiento mismo empieza a perder su exactitud; y de aquí es fácil deducir qué conocimiento se necesita de la lengua en que se razona, para estar seguro de no extraviarse; y cuánta atención es indispensable, para no perder el sentimiento de la *unidad* cuando todas las expresiones tienden a distraernos de ella.

409. El único medio pues de formar un razonamiento exacto, consiste en corregir y perfeccionar la lengua. Con expresiones, que no serían precisamente las que necesitamos, el razonamiento tampoco podría [ser] exacto: porque no penetrando jamás ninguna relación precisa, y no conociendo las más veces la identidad, creeríamos encontrar la verdad donde no está; y no la veríamos donde efectivamente existe.

410. Los que por medio de un ejercicio continuado han contraído al fin el hábito de una lengua bien formada, no se hallan expuestos a caer en continuos errores, ni a vagar eternamente en la incertidumbre de las opiniones más opuestas. Una especie de instinto les hace separar lo verdadero de lo falso; la facilidad se ha hecho en ellos inseparable de la exactitud, y razonan naturalmente bien aun cuando no piensan en raciocinar.

411. Como el sentimiento de la analogía jamás los abandona, pasan sin esfuerzo de una idea a otra; los pensamientos actuales del mismo modo que las expresiones, se unen a aquellos de que derivan, y

a los que han de sucederle. De aquí podrá concluirse, cuánto se facilita por este medio la adquisición de las ciencias, y el poder retener las diversas partes que las forman, pues que un solo acto de atención es tal vez bastante para conocer una extensa cadena de verdades.

412. Tales son los objetos que tiene en vista la Lógica, y los que nos ocuparán al presente. No empezaremos a desenvolverlos [desarrollarlos], estableciendo axiomas, ni dando definiciones; procuraremos observar las lecciones que nos da la naturaleza, y ésta será la regla a que se conformen las nuestras. Habiendo ya establecido ( ) lo que son nuestras ideas, y el modo de adquirirlas, sólo nos resta tratar de los signos con que ellas se manifiestan, y de la deducción de las mismas.

### ⇒ Lección 17

#### *De los signos naturales de nuestras ideas*

413. La necesidad de conservar las ideas que hemos adquirido, nos lleva naturalmente a representarlas por algún signo. Sin esta precaución desaparecerían casi en el instante mismo de su nacimiento, y no podríamos ni recordarlas cuando lo deseamos, ni descomponerlas, desarrollarlas, y hacerlas objeto de un examen detenido.

414. Los signos pues, con que revestimos nuestras ideas, nos son absolutamente necesarios para combinarlas, reunir las en diferentes grupos, que son otras tantas ideas nuevas, y para representar estas mismas ideas: su influjo sobre nuestra inteligencia es bien manifiesto; y por lo mismo vamos a considerarlas con alguna detención.

415. Luego que el hombre conoce que existen otros seres semejantes a él, siente la necesidad de comunicarle sus ideas, y sus afectos, bien sea por el placer que de aquí le resulta, bien para inclinar su voluntad en favor suyo, o al menos para impedir que le causen un mal. Mas como nuestras ideas no pueden pasar a otro directa e inmediatamente es indispensable producir en sus sentidos una impresión, que represente la idea que deseamos comunicar. Esto supone un convenio, y para que lo haya es indispensable haberse comunicado algunas ideas.

416. Nuestras ideas pues, han tenido signos naturales, y precisos, antes que convencionales; aquellas son debidas a los movimientos que causa la voluntad en nuestros órganos. Sólo porque nuestras acciones son efectos de lo que pasa en nuestro interior, pueden ser signos de ello, y son capaces de representarlo.

417. Cuando un hombre quiere acercar o alejar de sí alguna cosa, extiende su brazo para alcanzarla o repelerla; y estos movimientos prueban que aquel hombre desea o desecha la cosa hacia que se dirige. Si el mismo siente alegría, dolor, miedo, etc. lanza gritos, y gritos diferentes en cada una de estas ocasiones. Ellos manifiestan el sentimiento que le afecta, y por lo mismo son sus signos precisos, que los demuestran al hombre que los observa, y que ejecuta otros semejantes cuando experimenta iguales afectos.

418. No hay otro medio para descubrir que existen fuera de nosotros seres sensibles y racionales. Al verles hacer las mismas acciones que ejecutamos nosotros cuando tenemos ciertos pensamientos, ciertos afectos, juzgamos que los suyos provienen de igual principio. Luego que conocemos seres sensibles, tenemos elementos de comunicación con ellos, y podemos volver a repetir las mismas acciones, que hicimos para ejecutar nuestras voluntades, u obedecer a nuestros sentimientos para comunicarles lo que pasa en nuestro interior.

419. Esto se verifica en los demás animales como en el hombre; todos tienen un lenguaje común más o menos desenvuelto, más o menos circunstanciado, según es su organización, más o menos a propósito, para demostrar sus sentimientos, y a proporción que hay más o menos semejanza en su modo de ser. Todos se entienden particularmente con los de su misma especie, todos entienden también hasta cierto punto a los de otras especies distintas; y todos no reconocen por animados a aquellos seres que carecen de medios para manifestarles que lo son, o cuya naturaleza es demasiado diferente de la propia.

420. Mas los animales, aun los mejor organizados, no añaden a este lenguaje natural y preciso ningún convenio expreso: lo usan, pero no lo perfeccionan. El hombre por el contrario lo ha hecho servir de fundamento a muchos sistemas diferentes de signos, tan complicados y artificiales, que hoy ya no es fácil conocer su origen primitivo, y el pro-

greso de su generación. Sin embargo este conocimiento es importante para el de las operaciones sucesivas de nuestra alma, de que dimanen esos sistemas de signos, y la reacción e influencia de estos mismos en aquellas operaciones.

421. Es preciso advertir que en esta especie de lenguaje todo es confuso a los principios [en sus comienzos]. Si él representa nuestros sentimientos, lo hace a la vez y simultáneamente del mismo modo que se encuentra en nosotros cuando lo experimentamos. De aquí resultaría, que nuestras ideas, muchas de ellas al menos, quedarían como envueltas y perdidas en el mismo sentimiento confuso. Sólo descomponiendo la acción total en varias acciones particulares, descomponemos y analizamos nuestro pensamiento, convirtiéndose de este modo el lenguaje de los signos en un verdadero método.

422. Bajo este punto de vista no es ya un lenguaje *innato*. El lenguaje innato es aquel que usamos sin que nos hayamos jamás ocupado de estudiarlo, porque es el efecto natural e inmediato de nuestra conformación. Pero como un método, supone cierto orden entre las varias acciones, o entre las diversas partes de una acción total: en este sentido es necesario aprenderlo.

### ⇨ *Lección 18*

#### *De los signos convencionales de nuestras ideas*

423. El lenguaje convencional no omite ninguno de los medios que forman el lenguaje que acabamos de llamar innato y natural. Aun aquellas naciones en que las lenguas habladas han llegado a un punto bastante notable de perfección, se auxilian con gestos y acciones, que aumentan el efecto de nuestros discursos, los modifican muchas veces, mudan en varios casos el sentido de las palabras, y llegan tal vez a suplirlas, con especialidad en aquellos momentos en que la vehemencia de la pasión no da lugar a una expresión lenta y meditada.

424. Sin embargo él se forma principalmente de signos vocales, porque éstos son más cómodos, susceptibles de mayor número de variedades, y acaso por ser más inmediatamente la expresión del afecto sentido; pues para hacer se obra, y por decir se dan gritos. De estos últimos se componen nuestras lenguas habladas; pero hoy se hallan tan

desfigurados los signos primitivos, que no es fácil advertir cómo han podido convertirse en los que usamos. Sin ocuparnos por ahora de esta investigación, los consideraremos en el estado en que se encuentran al presente.

425. Debemos desde luego observar que no teniendo las palabras otro objeto, que representar nuestras ideas, es indispensable que éstas sean exactas, y que aquellas se adopten en el sentido claro y preciso, que el uso constante y común ha querido darles. La indeterminación de las palabras supone la de las ideas, y nos conducen a otras igualmente mal determinadas hasta el punto de no poder saber ni lo que los demás piensan, ni acaso lo que nosotros mismos pensamos.

426. Esta observación [,] que se aplica generalmente a toda especie de conocimientos, tiene muy particularmente lugar respecto de las ciencias Metafísicas, cuyo objeto no afecta nuestros sentidos, y por lo mismo nos veremos frecuentemente expuestos a perderlo de vista en nuestras operaciones intelectuales. Nuestras ideas entonces no tienen modelo alguno a que conformarse, o para hablar con más propiedad, no tenemos ideas; sólo nos han quedado sus signos, y es fácil advertir que los signos sin ideas dejan enteramente de serlo. Y como en nuestros razonamientos no podemos ir sino de las ideas a las palabras o al contrario, faltando las primeras nos será imposible adelantar un solo paso; a no ser que nos demos por satisfechos con proceder de palabras a palabras, lo que por desgracia es harto común y frecuente.

427. Cuando no confiamos a nuestra memoria las palabras sino después de estar bien seguros de las ideas que deben representar, el recuerdo y el uso que de ella hacemos, será al mismo tiempo el de las ideas; la claridad será inseparable de nuestros discursos, y la evidencia no los abandonará jamás. Pero si desgraciadamente hemos llegado a contraer el hábito de ir de las palabras a las ideas; es decir, si queremos encontrar la verdad apoyando nuestros raciocinios en principios, definiciones, proposiciones generales, sin haberlas antes examinado cuidadosamente, y que por lo mismo pueden ser oscuras, equívocas y tal vez falsas, nos sumiremos necesaria y continuamente en nuevas tinieblas.

428. Este defecto sin embargo es casi general; y puede decirse, que nos es imposible, libertarnos enteramente de él; porque habiendo aprendido a hablar antes de saber pensar, conociendo la ma-

yor parte de los términos de las ciencias, sin tener las ideas que representan, el hábito nos hace extraviar, sin advertirlo.

429. Nos es pues absolutamente necesario un sumo cuidado, para no ceder a esa inclinación, que nos arrastra con tanta facilidad como fuerza. Siempre que se presente una palabra cuyo valor no conocemos, guardémonos de usarla en nuestros discursos; ella lo haría todo enteramente sospechoso. El espíritu mal iluminado por una luz dudosa, no llegaría jamás a tener el sentimiento de la evidencia; y perdiendo la verdad el carácter que la distingue del error, no nos sería posible conocerla.

430. Pero las ideas, se nos dirá, que son el objeto de nuestros pensamientos, y de nuestros razonamientos, no tienen siempre esa claridad que sería tan deseable en ellas. En este caso ¿Qué es lo que debemos hacer? ¿Cuál será la regla de nuestra conducta?

431. La respuesta es bien sencilla: –abstenerse de juzgar, de racionar, y de formar vanos sistemas.– esperar que las ideas adquieran aquella madurez, que le da el tiempo y la meditación; que ellas sean una representación fiel de las cosas, o de sus relaciones, entonces los razonamientos serán tan fáciles como seguros.

432. Si después de practicadas todas estas diligencias, no se encuentra en la claridad que se apetece, es necesario al menos no empeñarse en hacer a los demás partícipes de nuestros extravíos. El razonamiento será siempre claro, si no se extiende más allá de donde alcanzan las ideas. La oscuridad nace de nosotros mismos.

433. Los Dialécticos aconsejan que en las cosas de que acabamos de hablar, se ocurra [acuda] a las definiciones; y ellas aclararán las dudas, disiparán las tinieblas en que nos vemos envueltos. Para juzgar del mérito de esta regla, vamos a considerar aquéllas.

434. No puede negarse que las definiciones y el mal uso que de ellas se hace, es una de las más perniciosas hábitos del espíritu: no porque todas las definiciones indistintamente sean malas; sino porque no se tienen las precauciones que pudieran hacerlas útiles, y porque las más veces se usan en circunstancias, en que lejos de servir de auxilio, son verdaderos obstáculos.

435. Con definiciones arbitrarias como son las que se usan generalmente, se prueba todo lo que se quiere y por lo mismo no se prueba nada. ¿Qué importa, por ejemplo, que por llegar a este resultado *–el hombre no es libre–* se empiece por definir el entendimiento; una facultad pasiva de recibir ideas? ¿Que por probar que no tenemos idea alguna de Dios, se confundan las *ideas* con las *imágenes*? Y en fin ¿que para demostrar matemáticamente, que *no hay en el universo sino una sola sustancia*, se defina la sustancia, el *ser que existe por sí mismo*?

436. Todas estas definiciones y mil otras de la misma especie, nos manifiestan en verdad las opiniones y tal vez los extravíos de sus autores; pero nos dejan en una ignorancia absoluta de la naturaleza de las cosas. Sin embargo a cada paso nos vemos envueltos en este artificio grosero, que consiste en hacer entrar en una definición lo mismo que se trata de probar, y en hacerlo entrar sin el menor conocimiento del objeto que se nos quiere dar a conocer.

437. Pero no es esta arbitrariedad el único defecto que se encuentra en las definiciones. En nuestro espíritu hay un número de ideas, o de variaciones y diferencias de ideas infinitamente mayor que las que se encuentran en las palabras: y sin embargo se ha hallado el medio de significar todo lo que hay en nuestro pensamiento, de más delicado, más fuerte y más enérgico. Es preciso pues que la significación de las palabras no sea siempre la misma; es necesario que ella varíe de un modo más o menos sensible, para que se preste a todas las variaciones de las ideas, y participe de todas las modificaciones de que ellas son capaces.

438. El modo de penetrar bien el valor y la fuerza de las palabras de un idioma, es ir pasando sucesivamente de una acepción a otra, principalmente cuando la lengua ha sido bien formada, porque una idea de sus perfecciones debe ser expresar el mayor número de ideas con el menor número posible de palabras; de lo contrario no habría quien fuese capaz de retener en su memoria el vocabulario de una lengua.

439. Así como en Aritmética las cifras tienen un valor constante y otro que varía según el lugar que ocupan, del mismo modo las voces de las lenguas vulgares tienen generalmente un valor absoluto y otro relativo; el primero, se los da la convención primitiva; el segundo, la combinación con las que las preceden o las siguen.

440. Y ¿cómo será posible fijar todos los significados de una voz por medio de una sola definición? ¿O se harán tantas definiciones, cuantas son los que la emplean, y tantas, cuantas son las diversas circunstancias en que se encuentra, aun suponiendo que sea uno solo el que la usa?

441. Pero hablamos de las definiciones sin saber lo que ellas son: –El hombre es un animal racional.– Un globo es un cuerpo redondo: –Un astro es una estrella que brilla con luz propia: –Un número es una reunión de unidades: –Ved ahí otras tantas definiciones.

442. En ellas se observa que para definir una idea se le sustituyen otras dos [otras dos ideas]. Para definir al hombre o la idea que nos hemos formado de él, le sustituimos estas dos, *animal, racional*; para definir el globo, le sustituimos las dos, *cuerpo, redondo*; y así de las demás.

443. Si nos contentásemos con decir únicamente, el hombre es un animal, co[mo] esta idea es mucho más general que la primera, no lo daríamos a conocer, porque se confundiría con el elefante [,] con el león, etc. Es preciso pues quitar a la idea animal el exceso que ella tiene sobre la de hombre, a fin de que una y otra queden enteramente iguales; y esto es lo que se hace añadiendo a la idea *animal*, la de *racional*. Ya hemos dicho que en el lenguaje de los Dialécticos, la primera idea se llama *género*;[,] (290) [,] la otra toma el nombre de *diferencia*.

444. No nos formaríamos una idea exacta del hombre, si para darlo a conocer dijéramos: es una *sustancia racional, un ser racional, o lo que es racional*. Las ideas *sustancia, ser, lo que es*, son demasiado vagas, y dejan un vacío en nuestro espíritu; no así la idea animal, que [es] la que precede inmediatamente a la de hombre. Esto es lo que quieren dar a entender los Lógicos, cuando dicen que las definiciones deben hacerse por el *género próximo y la diferencia propia o específica*. Una definición de esta clase, añaden, nos da a conocer la naturaleza de la cosa definida. Examinémoslo.

445. ¿Las definiciones nos dan a conocer algún ser real que exista fuera de nosotros? Pero fuera de nosotros no hay más que individuos, y éstos no se definen. La definición del hombre no es, ni la de Sócrates, ni la de Platón, ni la de algún otro individuo; es la del hom-



bre en general, es decir, sólo nos manifiesta aquellas propiedades que caracterizan la especie humana. Por consiguiente la *naturaleza de las cosas*, que conocemos por medio de las definiciones, son las *naturalezas universales* de los antiguos Filósofos, o las *especies*.

446. En efecto; [,] cuando se define al hombre –un animal racional– no se dice solamente que es una especie de animal cualquiera, sino la especie particular racional; y es fácil notar que la diferencia añadida al *género*, forma la *especie*. Así pues cuando se pregunta si las definiciones dan a conocer la naturaleza de las cosas, es preguntar en otros términos, si la reunión del *género* y la *diferencia* manifiesta la naturaleza de la *especie*: si el atributo o segundo miembro de la definición, explica la naturaleza del primero.

447. Si el segundo miembro de la definición, es conocido antes que el primero, no puede dudarse, que nos lo da a conocer, pero no así en el caso contrario. La definición del globo, la del astro [,] etc. del número 441, manifiestan bien lo que aquellos son; porque todos saben lo que es un *cuerpo redondo*, y lo que es *brillar con luz propia*: pero la definición del hombre es insuficiente, porque no sabemos bastantemente en qué consiste la *animalidad*, ni lo que es la *razón*.

448. Todas las definiciones pues en que el *género* y la *diferencia* no sean conocidos antes que la especie, son inútiles y abusivas: sin embargo [,] como este método de definir es bastante común, es muy raro por lo mismo que una idea pueda darse a conocer por medio de definiciones.

449. De aquí es fácil concluir cuándo deben tenerse las *definiciones por principios*; es decir, cuándo debe empezarse por ellas el estudio y exposición de las ciencias. Esto sólo se verificará, cuando el segundo miembro de la definición sea una idea que nadie ignore, o que todos puedan adquirir con facilidad. Mas si el conocimiento del segundo miembro depende de explicaciones subsecuentes, y acaso del desenvolvimiento entero de la ciencia, sería lo más ridículo empezar por ellas.

450. Para adquirir el conocimiento de un objeto cualquiera que sea, es preciso analizarlo, y al efecto es necesario empezar por verlo. Si él es capaz de afectar nuestros órganos, nos basta examinarlo bien; si no, podrá manifestarse al espíritu por medio de una definición; pero

de una definición en que se encuentre la calidad que hemos indicado antes.

451. Suele darse por regla general para obtener una definición perfecta, el que sea *clara, corta, convenga a todos los objetos definidos y sólo a ellos*. Las dos primeras condiciones, son enteramente inútiles, porque todos nuestros discursos deben tenerlas; la claridad es siempre indispensable, y no debe jamás encontrarse palabra alguna inútil. No basta además recomendar la claridad y brevedad, es preciso saber cómo se obtienen. Por lo que respecta a la tercera, aunque es muy justa y natural, nada más común que olvidarla, ni tampoco más difícil de ejecutar.

452. Algunos distinguen las definiciones, en definiciones de cosas y definiciones de palabras: otros pretenden que todas son de cosas; otros que todas son de palabras: y otros finalmente las hacen a la vez de cosas y de palabras. Es preciso antes de todo advertir que hay ciertas palabras, cuyas definiciones, no entran en el número de las que consideramos al presente. Tales son las palabras *sustantivo, adjetivo, verbo*, etc. y en general la mayor parte de los términos de la Gramática no son otra cosa que nombres de palabras, nombres de nombres, signos de signos. Ellos no se refieren a las cosas, sino a sus denominaciones; y en cada ciencia hay nombres de esta especie.

453. Pero dejando aparte estas voces, cuando alguna palabra representa alguna cosa, ¿es ésta o aquella la que se define? ¿Se define la palabra *triángulo*, o la cosa llamada de este modo? He ahí la cuestión, a que se responde de cuatro modos diferentes, y aun opuestos. Para examinarla hagamos dos suposiciones.

454. 1<sup>a</sup>. Supóngase un ser dotado de una inteligencia tan completa, que nada pueda añadirse a sus conocimientos, que tenga todas las ideas posibles, y que sólo le falta la de las lenguas. 2<sup>a</sup>. Imagínese por otra parte un autómatas, que posea, si se quiere, todas las lenguas del mundo, pero que no tenga más ideas que las del sonido material de las palabras.

455. En presencia de ambos hágase una misma definición, y supóngase también, que sea entendida por uno y otro ¿Podrá dudarse, que por el primero de estos seres imaginarios, la definición será de palabra, y por el segundo de cosa? Aquél tenía todas las ideas, sólo ha

aprendido un nombre: éste sabe todas las palabras, lo que se le ha comunicado, es una idea.

456. Tal es, guardando la debida proporción, nuestra situación: porque ¡Cuántas ideas hay en nuestro espíritu, que sólo nos falta expresar! ¡Y cuántas palabras de que no tenemos la menor idea! Así pues una misma definición, puede ser para nosotros de cosa, y por otro de palabra, o al contrario; y por consiguiente con igual verdad podrá decirse: –Toda definición es de cosa; todas son de palabras; las hay de una y otra especie; –o cambiar las proposiciones en un sentido opuesto. Las definiciones sólo pueden considerarse con relación a nuestro espíritu, y a los conocimientos que él posee.

457. Es preciso también observar que hay una notable diferencia en las definiciones, y las simples proposiciones. Para percibirla, recordemos que una proposición o un juicio, consiste únicamente, como dejamos ya indicado ( ) en la percepción o afirmación de la relación que existe entre dos ideas. Que ella se compone por lo mismo de dos términos o miembros, y del signo de su unión: el primer término se llama *sujeto*; el segundo *atributo*; y *verbo* o *cópula*, el signo de la relación entre ambos.

458. Pero el sujeto y el atributo de una proposición pueden hallarse ligados de dos modos diferentes. En este ejemplo, el *oro* es *amarillo*, la idea del sujeto no es la misma que la del atributo; pues que la primera se compone de muchas ideas parciales, tales como la figura, la pesantez, el volumen, etc., mientras que la otra es una idea simple. Mas en éste, un *globo* es un *cuerpo redondo*, la idea del atributo es la misma que la del sujeto.

459. Puede muy bien suceder que se encuentre esta identidad entre las dos ideas y que sin embargo la proposición no sea una definición: tal sería ésta, *tres* es la *mitad* de *seis*; pero siempre que la identidad se verifique, y que al mismo tiempo el sujeto sea el nombre del atributo, no podrá dudarse que se tiene una definición.

460. Así en el ejemplo un globo es un cuerpo redondo, que indudablemente es una definición, no hay más que una sola y misma idea, expresada de dos modos diferentes; por una sola palabra en el primer miembro, y por dos en el segundo. En el otro, el *oro* es *amarillo*, al contrario la idea del sujeto es distinta de la del atributo.

461. Por consiguiente en una proposición simple hay siempre dos ideas, mientras que en la proposición que define no hay más que una sola. Esto se confirma aún más, observando que el verbo no indica la misma relación en ambos casos. ¿Quién duda que al definir el globo, sólo se quiere decir que esta palabra es el nombre dado a todo *cuero redondo*? Estamos por lo mismo seguros de que una proposición es definición, siempre que puedan invertirse sus miembros, y mudar el verbo que los une en –se llama– u otro equivalente.

462. No sucede lo mismo en las simples proposiciones. Cuando decimos, el *oro es amarillo*, no se quiere significar que lo *amarillo* se llama *oro*, sino que aquella cualidad es parte de esta idea; que el atributo es parte del sujeto.

463. De aquí se infiere que puede admitirse o rechazarse, concederse o negarse la verdad o falsedad de una simple proposición, pero no la de una definición: y la razón es evidente, porque la verdad de una proposición depende de las ideas, la de una definición es puramente nominal.

464. Por este medio no será ya difícil explicar un fenómeno que apenas podría creerse. Las definiciones a pesar de que por su institución deben cortar las disputas, son sobre las que más se disputa; debiendo conciliarlo todo y terminarlo, no hacen más que dividir, no concluir nada. La razón es porque se cree encontrar en el sujeto de una definición, otra cosa que el nombre del atributo: se toma este nombre por una realidad distinta de la [que] expresa el atributo mismo; y se realiza una palabra, que no es más que un signo de otras voces. Mientras no se resista a esta inclinación, no podremos hacer el menor progreso en el conocimiento de las cosas.

465. El mejor modo de definir es el que nos manifiesta las ideas, por medio de aquéllas de que derivan, y que nos son ya bien conocidas; indicándonos al mismo tiempo las modificaciones que reciben, para convertirse en ideas nuevas: el que las sistematiza para reglarlas después, y explicar las unas por medio de las otras. Si este medio parece el más difícil, es en compensación el más exacto, y el único que puede darnos verdaderos conocimientos.

## ↳ Lección 19

### *De la deducción de nuestras ideas*

466. Después de haber explicado cómo hacemos sensibles nuestras ideas por medio de signos; cómo por este mismo arbitrio, las combinamos y las multiplicamos, es necesario examinar el modo con que las deducimos unas de otras. Esta operación llamada comúnmente *raciocinio*, nos ocupará al presente, considerando antes las causas de la certeza y del error.

467. Existir y sentir, dijimos en nuestra 2ª. Parte (130) es para nosotros una misma cosa; pues no existimos, o al menos no conocemos nuestra existencia, sino porque sentimos. Tampoco conocemos la de los demás seres que existen fuera de nosotros sino por las impresiones que nos causan; y estas impresiones son las únicas que conocemos en ellos, atribuyéndoselas por la resistencia que oponen a nuestros movimientos voluntarios.

468. Cuanto sentimos y conocemos es para nosotros cierto y real; ni [no] somos capaces de otra especie de certidumbre o realidad. Nuestras ideas, al menos aquellas que nacen de nuestros primeros sentimientos, serían ciertas y conformes a la realidad, si lo fuesen igualmente los juicios con que las componemos. El juicio mismo es una especie de idea, pues consiste en sentir y conocer la relación que hay entre otras dos: por consiguiente nunca puede ser falso sino con respecto a otros, es decir, cuando a una idea le atribuimos otra que está en oposición con las que anteriormente le habíamos ya atribuido.

469. Mas en este caso la idea *sujeto*, aunque representada por el mismo signo, no es exactamente la misma que tuvimos cuando formamos los juicios anteriores. La imperfección de nuestros recuerdos por una parte, por otra la de los signos mismos, son la causa de esta variación, y en consiguiente de nuestros errores.

470. De aquí concluimos que la evidencia de que somos capaces puede reducirse o a la evidencia de sentimiento o a la de deducción. La primera es la más segura que puede obtenerse, y no lo es menos la segunda siempre que la deducción es legítima. Pero hay generalmente una gran distancia entre ambas, y es muy difícil, pasar con seguridad del primer hecho a sus últimas consecuencias.

471. Para conseguirlo sin temor de extraviarnos ¿ocurrirémos [acudiremos] a los silogismos y a la forma de los raciocinios? Pero es indudable, que el defecto está en las ideas y no en las formas; y además que todo el arte silogístico se reduce a sacar una consecuencia particular de una proposición general. Mas ¿quién asegurará la exactitud de ésta? ¿Diremos que es un principio, o un axioma, que lo persuade el buen sentido, el sentido común; o el sentido íntimo? En este caso las reglas serían innecesarias.

472. Pero hay más: estas reglas se fundan en un principio falso: tal es que las proposiciones generales son la causa de la exactitud de las particulares. Por el contrario, los hechos particulares bien examinados y los juicios exactos que de ellos formamos, son el principio de toda verdad. Reunidos unos a otros con la mayor exactitud, podemos extender el mismo a un mayor número de hechos, y advertir la relación que existe entre todos ellos.

473. Tampoco es enteramente exacto que las ideas generales comprendan las particulares. Cuando tratamos del modo de formar nuestras ideas abstractas, indicamos la gradación, con que íbamos de una idea individual a otras que sucesivamente se hacían más y más generales; resultando de esta combinación las ideas de clase, órdenes, géneros o especies.

474. Es claro pues que las ideas más generales son las que se extienden a mayor número de seres, y esto es lo que constituye su *extensión*: las menos generales y las individuales conservan mayor número de ideas componentes; y es lo que forma su *comprensión*. De aquí resulta, que para conocer si una idea puede o no atribuirse a otra, poco importa el número de seres a que se extiende; sólo debemos fijarnos en el número de ideas parciales que en sí encierra. Así puede decirse, el *hombre* es un *animal*, y no al contrario.

475. Es también de notarse que cuando se comparan en una proposición dos ideas, la que es más general pierde, digámoslo así, parte de su extensión, para igualarse a este respecto con la menos general. Si decimos, el *hombre* es un *animal*, entendemos ciertamente, un animal de cierta especie determinada, de la especie humana; pues lo contrario sería la mayor extravagancia.

476. Podríamos hacer otras mil observaciones sobre los defectos en que incurren los que adoptan el silogismo como el único medio, o al menos como el más seguro para raciocinar con exactitud. Pero nosotros dejaremos a los que se ocupan detenidamente de él, llamarle unas veces, arte tan *fútil* como *ingenioso*, otras clasificarlo de *ilusorio*, y otras con mil epítetos de esta especie. Ello es cierto que su uso es tan limitado, que no merece el penoso trabajo de dedicarse a su estudio.

477. Y ¿qué sustituiremos a los principios adoptados por los Lógicos sobre la forma de nuestros raciocinios? Para contestar observaremos, que las formas con que se manifiestan nuestros juicios, son de una menor importancia que aquellos mismos; y sobre todo, que la exactitud en los primeros trae consigo generalmente la de los últimos. Pero si se insiste en asignarle una forma particular, recuérdese lo que dijimos en la Lección 16 (407), y del conocimiento de nuestras facultades y de su modo de obrar, deduciremos las reglas que debemos seguir a este respecto.

478. Si consideramos nuestras ideas en el estado en que ellas se encuentran al presente, nos convenceremos que ninguna es perfectamente simple ( ) [,] todas son reuniones más o menos numerosas de otras ideas adquiridas anteriormente, y esto lo hacemos en virtud de las relaciones que percibimos, de los juicios que sobre ellas formamos.

479. Las proposiciones son nuestros juicios expresados con palabras, y ellas consisten en decir, que la idea atributo o es la misma que la del sujeto, o hace parte de ella. Se advierte fácilmente, que en todos nuestros raciocinios, este primer atributo pasa a ser sujeto de otro segundo, el segundo de otro tercero, y así sucesivamente, hasta que el último pertenezca al primero si el raciocinio es exacto: o no pertenezca en el caso contrario.

480. Este modo de raciocinar es el que en las escuelas se conoce con el nombre de *sortes*; y parece indudable que todos los que hacemos, cualquiera que sea la forma bajo que aparezcan, se reducen a esta especie. Las *ecuaciones* de los Algebristas, las *proporciones* de los Geómetras, los silogismos de los antiguos Escolásticos, (por más que se hayan querido disfrazar, para darles un carácter distinto); los giros elípticos y oratorios de los Retóricos, no son otra cosa que *sortes*.

481. Se ha criticado severamente a Destutt de Tracy esta opinión, porque aun cuando pueda tener lugar, se dice «en los conocimientos intuitivos, donde basta la simple combinación de las ideas para penetrarse de su conveniencia o repugnancia, ¿cómo podrá verificarse en los probables que sin duda forman nuestro mayor capital, donde cada idea de las intermedias, se presenta erizada de dudas y dificultades, y exige una reflexión detenida y particular?»

482. Pero nosotros observamos: 1º Que en los *conocimientos intuitivos* no se necesitan ideas intermedias, y por consiguiente, ni silogismos, ni sorites, ni otra especie alguna de raciocinio. Su evidencia es la que hemos llamado de sentimiento, y no necesita por lo mismo de deducciones. 2º En las materias probables, y aun en muchas de las evidentes, es necesaria una serie más o menos extensa de ideas; pero de ellas no nos dispensa el silogismo. Si no se tienen, es imposible el razonamiento, cualquiera que sea la forma en que quiera presentarse.

483. Últimamente nosotros no disputamos sobre formas: ratiocínese bien, y poco importa que se haga de un modo o de otro. Para ratiocinar bien, ya hemos dicho, que es necesario tener ideas exactas, y expresarlas del mismo modo. Las reglas [las] fijamos en nuestra Lección precedente a este respecto, y las observaciones que a cada paso se encuentran desde la primera, no nos permitirán extraviarnos. Y para concluir con una observación práctica, el arte silogístico, ha estado siempre consignado al estrecho círculo de las escuelas, y hoy ya felizmente ha desaparecido hasta de aquéllas, sin que su falta se haya notado en los progresos de las ciencias.

## ↳ Lección 20

### *De los diversos grados de certidumbre y del método*

484. Muy pocas son las ocasiones en que podemos llegar a la evidencia, de un solo golpe y como instantáneamente: lo más común, es ir por grados hasta obtenerla. En todas las ciencias, en toda especie de conocimientos, se procede de este modo. Conocidas algunas verdades se sospechan otras, que aún no pueden darse por seguras, pero que al menos estimulan a hacer nuevas y repetidas observaciones, y de este modo nos conducen a los descubrimientos. He ahí lo que se llama conjeturar.



485. Cuando el fundamento de un juicio es sólo el no conocer la razón porque no puede ser como se juzga, la conjetura es la más débil que puede presentarse. Si alguna vez se adopta, será únicamente como una suposición que necesita aún de pruebas, y sobre la cual es necesario hacer observaciones y experiencias.

486. En el mismo rol debe considerarse la conjetura fundada en que de los varios medios de que puede haberse servido la naturaleza para producir una cosa, debe haber elegido el más simple. Para formar este juicio necesitaríamos conocer todos los medios que puede emplear la naturaleza en sus producciones, y hallarnos además en estado de juzgar de su simplicidad, lo cual ciertamente no es muy fácil.

487. Las conjeturas forman el grado intermedio entre la evidencia y la analogía, que comúnmente no es más que una de las primeras pero apoyada en un fundamento muy débil. La analogía tiene por consiguiente diversos [grados], según las relaciones en que se funda, o de semejanza, o de fin, o de causa a su efecto, o al contrario. Estas dos últimas son las que tienen más fuerza, y suelen llegar a ser una demostración, cuando todas las circunstancias concurren a apoyarla.

488. En general cuando no podemos llegar a la evidencia, es necesario ir confirmando nuestros juicios, con nuevas y repetidas observaciones, a fin de que se aproximen a ella cuanto más sea posible. Tal es la marcha que han seguido los buenos Filósofos, y tal la que deben seguir todos los [que] quieren aprender a raciocinar como ellos. El análisis más exacto y riguroso que sea posible, nos libertará de todas las dudas, y nos hará llegar hasta la certidumbre.

489. Desde nuestros primeros pasos procuramos dar a conocer este método ( ) y al cerrar nuestra carrera no creemos excusado volver a considerarlo, comparándolo con el que comúnmente se llama *sintético*.

490. El análisis incluye tres operaciones: 1º estudiar con sumo cuidado todos los objetos, o todas las cualidades de uno solo: 2º examinar las relaciones que hay entre unas y otras: 3º conocer el principio común de todas. Más brevemente: el análisis descompone el objeto, liga sus partes, y las reduce todas a un solo punto de vista; o en otros términos: analizar es observar en un orden sucesivo las cua-

lidades de un objeto, para darles en nuestro espíritu el simultáneo en que ellas existen.

491. Cada uno podrá por sí mismo conocer, si no éste el método que todos empleamos siempre que queremos adquirir alguna especie de ideas; si no es también el único que podemos emplear con fruto; y finalmente si [y finalmente ni] necesitamos para aprenderlo de otro maestro, ni otras reglas que las de la naturaleza.

492. Reflexionemos cómo nos conducimos cuando queremos adquirir conocimiento de un objeto muy compuesto. Sus principales partes vienen desde luego a fijarse en nuestro espíritu; las que le suceden se colocan después según la relación en que están con las primeras. Esta descomposición nos es indispensable, por la imposibilidad en que estamos de abrazar de un solo golpe de vista, todas las diversas partes que componen el objeto: mas ella es seguida de una composición, y cuando hemos llegado a dar a las cosas el orden que ellas mismas tienen entre sí; entonces decimos que las conocemos.

493. De estos principios se deducirá el juicio que debemos formar sobre la *síntesis*, cuyo carácter se hace consistir precisamente en la composición de nuestras ideas. Este método *tenebroso*, como lo llama Condillac, empieza por donde debe acabarse; y sin embargo se le ha dado el nombre de método de *doctrina*, y ha pretendido adoptarse en la enseñanza de las ciencias, dejando al análisis su invención y su descubrimiento.

494. Pero es bien de extrañar que el modo de adquirir conocimientos, y adquirirlos con seguridad, no pueda emplearse útilmente, en comunicarlos a otros. Por nuestra parte ratiocínese bien o mal, siempre componemos y descomponemos ideas. Sería un absurdo imaginar que estas dos operaciones se excluyen, y que podemos ratiocinar adoptando a nuestro arbitrio alguna de ellas exclusivamente. Concluimos pues de todo, que no hay más que un solo y único método, por más que algunos Filósofos se hayan empeñado en separar cosas que son inseparables, realizando sus propias abstracciones.

495. Aquí terminamos nuestras lecciones por lo que respecta a la Ideología. Ellas serán seguidas tal vez de otras que tendrán por objeto la Retórica. Entretanto recomendamos a los jóvenes en primer

lugar, no creer que por cada razonamiento que hagan deben pensar antes en las reglas; por el contrario [,] ellas deben serles tan familiares, que los conduzcan aun cuando no las tengan presentes. Nadie hablaría si antes de empezar cada frase tuviese que ocuparse de las reglas gramaticales: y el arte de razonar, como cualquiera otra lengua, sólo se habla bien cuando se habla naturalmente.

496. Es necesario meditar mucho el método; pero no pensar en él cuando se piensa en otra cosa. El uso lo hará inseparable de todos nuestros pensamientos; entonces él prevendrá nuestros extravíos, y corregirá aquéllos en que hayamos caído: esto es todo a lo que puede aspirarse.

497. En segundo lugar: una máxima de suma importancia que no debe jamás perderse de vista, es no ser sectario sino de la verdad; ayudarse de todos los que la han buscado, pero abandonarlas desde el momento que se separan del ... camino que conduce a ella. Estudiad a Descartes, y aprended a dudar más aún de lo que él mismo dudó. Leed a Malebranche, a Leibnitz, a Locke, a Condillac, y en general a todos los hombres célebres, en cualquier ramo de conocimientos; adoptad las verdades útiles que enseñan; separaos de todas, cuando creáis que ellas lo han hecho del buen método.

498. Sujetad también al examen más riguroso estas lecciones, y corregid los defectos que en ellas encontrareis a cada paso. Nosotros [,] siguiendo la marcha que ahora, y desde el principio os recomendamos, sólo hemos procurado presentaros, lo que entre los maestros de la ciencia a que os habéis dedicado, hemos encontrado más conforme a la verdad. A vosotros toca confirmar o reprobamos nuestro juicio.

499. Este debe ser el fruto que deben reportar de un curso de Filosofía, los jóvenes que lo han hecho con algún progreso –sacar ventajas de aquellos mismos libros, que en manos de los que no han hecho buenos estudios podrían ser peligrosos–. Ningún libro Filosófico es de esta especie para aquellos que han contraído el habito que da un buen método. El discernimiento que produce el estudio bien hecho de la Metafísica y de la Lógica, hará distinguir con facilidad y prontitud, los principios verdaderos de los falsos; y las consecuencias rigurosas de las que hayan sido mal deducidas.

500. [i]Jóvenes! La Patria y vosotros mismos me habéis confiado un depósito: todos mis esfuerzos se han dirigido a conservarlo y hacerlo fructificar. Al devolvéroslo, yo me complazco en la idea de que no se ha esterilizado en mis manos. La perfección de la obra que yo he empezado debe ser vuestra, y vuestras deben ser también las ventajas que ella produzca. Estudiad, meditaad, y esperad que los placeres que encontrareis en la adquisición de los conocimientos, os compensarán abundantemente las penas que os hayan causado.

Fin de la tercera parte

---



## PARTE CUARTA

### DE LA RETÓRICA

#### ⇨ *Lección 21*

#### *Objeto de la retórica; importancia de este estudio*

501. Sea que se considere el lenguaje del hombre aisladamente, y en un solo individuo, sea que se mire como el medio de comunicar sus pensamientos a los demás hombres, es innegable que a él es debida la perfección de la razón humana. Sus progresos son el resultado de los esfuerzos de muchos; son la reunión de las luces, y conocimientos de todos, comunicados recíprocamente por medio de sus discursos y de sus escritos.

502. De aquí es fácil inferir cuánta atención merecen de nuestra parte estos objetos. La utilidad y el placer, nos impelen a comunicarnos nuestros pensamientos del modo más ventajoso. Así es que en todas las naciones, luego que el lenguaje ha salido del estrecho círculo de la primeras necesidades, la perfección del discurso ha sido uno de sus principales cuidados. Las tribus salvajes no desatienden tampoco la gracia y fuerza de las expresiones, y usan de ellas para persuadir y mover.

503. Pero entre las naciones civilizadas ningún arte se ha cultivado con más esmero, que el del lenguaje, del estilo, y de la composición. El aprecio que de él se ha hecho, puede considerarse como una señal de los progresos de la sociedad. Porque a proporción que ésta florece, se aumenta la influencia de los hombres uno sobre otros, debida al raciocinio y al discurso; y cuanto mayor es esta influencia, tanto más prolijo es el esmero con que se atiende a los métodos de expresar las ideas, propia y elegantemente.

504. Estos métodos influyen poderosamente en la perfección de nuestras facultades intelectuales, porque adoptándolos en la composición, no pueden menos que hacer refluir sus ventajas sobre la razón misma. La verdadera Retórica, y la sana Lógica, están estrechamente ligadas. El estudio de coordinar y expresar nuestros pensamientos, nos enseña a pensar con la misma exactitud con que procuramos hablar. Nuestros sentimientos expresados con palabras, se conciben siempre con

mayor distinción. Todo el mundo sabe que el que se expresa mal sobre un asunto; el que manifiesta sus ideas de un modo vago, y con sentencias débiles prueba que hay en su espíritu, el mismo desorden y confusión que en las palabras.

505. Este estudio importante en sí mismo y en todos tiempos, lo es mucho más al presente, por el esmero con que se cultivan todos los conocimientos científicos. El oído del público se ha perfeccionado de modo que con dificultad tolera la menor expresión incorrecta o desaliñada; y es necesario cuidar no menos de expresar los pensamientos, que de los pensamientos mismos.

506. Mas es preciso aprender a distinguir los adornos verdaderos de los falsos, para no dejarnos arrastrar de un gusto frívolo y depravado. Los que no han estudiado la elocuencia por principios; los que no han llegado a conocer las bellezas genuinas de un buen escrito están siempre expuestos a dejarse deslumbrar del falso brillo del lenguaje; y muchas veces adoptar modelos corrompidos, que los extravían más y más de su objeto.

507. Aun los que no se dediquen a componer o hablar en público, podrán sacar ventajas del estudio de la Retórica. Para ellos no será tanto un arte práctico como una ciencia especulativa: las instrucciones que a otros sirven para componer harán a éstos juzgar de las bellezas de un escrito, y gustar de ellas. El ejercicio del gusto y de la crítica [son] unas de las ocupaciones que más perfeccionan el entendimiento. Aplicar los principios de una sana Lógica a la composición y al discurso: examinar lo que es bello y el motivo que lo hace tal; ocuparse en distinguir lo especioso de lo sólido, los adornos afectados de los naturales, contribuye en gran manera a perfeccionar el estudio del corazón humano. Estas investigaciones están íntimamente ligadas con el conocimiento de nosotros mismos; nos conducen a reflexionar sobre nuestras operaciones; y nos familiarizan con los sentimientos más nobles y más interesantes.

508. Ellas abren un nuevo campo a las facultades del hombre: a ellas pertenece en todo lo relativo a la belleza, a la armonía, a la grandeza, a la elegancia, y cuanto puede contribuir a lisonjear la fantasía y mover los afectos. Presenta la naturaleza humana, bajo un aspecto distinto del que toma en otras ciencias: abren varias fuentes de acción, que

sin su auxilio no se habrían observado, y que tienen grande influencia en mil sucesos de la vida humana.

509. Otra ventaja peculiar a este estudio, es poner en ejercicio la razón sin fatigarla: conducirnos a investigaciones útiles pero no penosas: profundas pero no áridas. El esparce flores en el camino de las ciencias; y al mismo tiempo que conserva el ánimo en tensión, por decirlo así, y actividad, le alivia del trabajo que es consiguiente a la adquisición de los conocimientos, y a la investigación de las verdades abstractas.

510. Pero lo que sobre todo merece considerarse particularmente, es la influencia que el cultivo del gusto ejerce sobre nuestras pasiones, excitando las tiernas y suaves, al mismo tiempo que debilita las conmociones feroces y violentas. Los sentimientos elevados, y los grandes ejemplos que a cada paso presenta a nuestra vista, alimentan el patriotismo, el amor de la gloria, y la admiración de las acciones verdaderamente grandes e ilustres.

511. Y a la verdad sin poseer esas afecciones virtuosas, nadie puede sobresalir en las partes sublimes de la elocuencia. Es preciso sentir lo que siente un hombre de bien si se ha de mover e interesar al género humano. Los sentimientos fogosos de honor, virtud, magnanimidad, y patriotismo, son los únicos que pueden inflamar el fuego del ingenio, y excitar en el ánimo aquellas ideas que atraen la admiración de todos los tiempos. Si este espíritu es necesario para producir los esfuerzos más distinguidos de la elocuencia, no lo es menos para gustar de ellos con delicadeza.

512. Nuestras lecciones abrazarán, 1º el estudio del estilo: 2º el de la elocuencia pública en sus diferentes especies.

## ⇨ Lección 22

### *Del estilo [,] su claridad y precisión*

513. El estilo puede definirse [como] *aquel modo particular con que cada hombre expresa sus ideas por medio del lenguaje*. En este sentido, no puede negarse que se diferencia del lenguaje mismo o de las palabras, éstas pueden ser propias, y aquél tener muchos defectos. Hay



una gran analogía entre el estilo y el modo de pensar del que lo usa. Es una pintura de las ideas que se excitan en su ánimo, y del modo con que ellas se presentan. De aquí resulta que cuan[do] examinamos la composición de un autor, nos es difícil en muchos casos separar el estilo del sentimiento: tan estrecha es la relación que hay entre estas dos cosas.

514. Todas las calidades del estilo pueden reducirse a la *claridad* y al *ornato*; porque cuanto puede exigirse, digámoslo así, del lenguaje, es que comunique a los demás nuestras ideas, y que vertiéndolas de modo que les agrade e interese fortifique las impresiones que tratamos de hacer en ellos. Conseguido esto podemos lisonjarnos de haber obtenido cuanto podemos proponernos al hablar o escribir.

515. Nadie negará que la claridad es la base fundamental del estilo; es una calidad que no puede de modo alguno suplirse por otra. Sin ella los más ricos adornos deslumbran, en vez de darnos una luz deliciosa. Nuestro primer cuidado debe ser por lo mismo darnos a entender clara y completamente: o para hablar con Quintiliano expresarnos de modo que no pueda menos que entenderse. Cuando nos es preciso seguir con demasiado cuidado a un escritor, cuando tengamos que volver repetidas veces sobre sus sentencias para comprenderlas bien, no podrá agradarnos por mucho tiempo. Si alguna vez admiramos su profundidad, después que conocemos su pensamiento, muy pocas veces querremos tomar de nuevo la tarea de penetrarlo.

516. Suele alegarse la dificultad del asunto para excusar la falta de claridad: pero cuando se tienen ideas distintas, cuando se concibe bien, puede expresarse del mismo modo. Aun cuando las ideas sean incompletas deben ser claras, y no faltar en su expresión este requisito. La oscuridad que se ha notado en los escritos de los Metafísicos, no era tanto del asunto, cuanto de la confusión de sus mismas ideas.

517. La claridad envuelve el estudio de cada una de las palabras y frases; igualmente que el de las sentencias. Limitándonos por ahora a las primeras, notamos en ellas tres calidades indispensables: 1º la pureza: 2º la propiedad: 3º la precisión.

518. La pureza está íntimamente ligada con la propiedad, pero sin embargo es preciso no confundirlas. La 1ª. consiste en el uso de

aquellas palabras y construcciones que pertenecen al idioma de que se habla. La 2ª. es la elección de las voces, que el mejor uso ha apropiado a las ideas que tratamos de expresar. Esta elección excluye los vulgarismos, las expresiones bajas, y todas aquellas frases, que manifiestan nuestros pensamientos con menos claridad.

519. El estilo puede ser puro, exactamente castellano, y sin embargo tener muchos defectos en la propiedad. Las palabras pueden estar mal escogidas, no adaptadas al asunto, y ser poco expresivas del pensamiento del autor. Pero si el estilo es propio, no puede menos que ser puro; y estas dos calidades le dan gracia y claridad. El modo de adquirirlas, es tomar por modelo los buenos escritores de la nación.

520. Para formar una idea exacta de la precisión, es oportuno considerar la etimología de esta voz. Ella se deriva de la palabra latina *praecidere* [,] cortar; y significa el hecho de cercenar toda superfluidad en la expresión, de modo que sea copia exacta de la idea. Ya hemos observado (513) cuán difícil es separar las calidades del estilo, de las del pensamiento; y por lo mismo para escribir con precisión es necesario pensar con mucha exactitud.

521. Las palabras pueden ser defectuosas por tres respectos: o porque no manifiestan la idea que se quiere, sino alguna otra que se le asemeje; o porque no la expresen completamente; o porque le añadan algo más de lo que se intenta. La precisión se opone a estos tres defectos; pero con especialidad al último. El que escribe con propiedad, usa de palabras que expresen la idea que él intenta, y la expresen completamente: pero el ser *preciso* importa además no mezclar palabra alguna que represente una idea extraña; no añadir alguna superflua que haga confusa la idea principal. Para esto es indispensable haber comprendido el objeto cabalmente, y estar seguro de la idea que se ha formado de él.

522. Para conocer la importancia de la precisión basta fijarse en el modo de obrar de nuestro entendimiento. El no puede ver con claridad y precisión más que un solo objeto; cuando se le presentan muchos, o aunque sea uno solo es muy complicado, necesita analizarlo y observar sucesivamente sus partes. De lo contrario no puede lisonjarse de haber adquirido un verdadero conocimiento.

523. Esto mismo nos sucede con las palabras: si al querer manifestar a alguno sus ideas, pinta circunstancias extrañas al objeto principal; si variando sin necesidad la expresión, cambia el punto de vista, y presenta unas veces el objeto mismo, otras cosas conexas, la atención se distrae y la idea que hace formar no es exacta.

524. De aquí resulta un estilo *vago*, diametralmente opuesto al *preciso*. Se emplean muchas palabras para darse a entender más claramente, y sólo se consigue confundir al que las oye; no hay bastante precisión en su mismo pensamiento y procuran suplir este defecto con palabras. Desean explicar con más fuerza una calidad, y manifiestan dos o más enteramente distintas.

525. Una de las fuentes más abundantes del estilo vago, es el uso inmoderado de las palabras llamadas *sinónimas*. Ellas se conforman en expresar una idea principal: pero por lo común la expresan con variedad en las circunstancias. En ninguna lengua hay dos palabras que comuniquen precisamente una misma idea; y cualquiera que esté familiarizado con la propiedad del idioma, podrá siempre observar alguna cosa que las distingue. Muchos escritores las confunden, y las emplean sin cuidado alguno sólo por llenar el periodo, o redondear y variar el lenguaje. De aquí proviene esa confusión que generalmente se observa en su estilo.

526. Para escribir pues o hablar con precisión se requieren con especialidad dos cosas: 1ª tener ideas claras del objeto: 2ª tener un conocimiento exacto de las palabras con que deben expresarse las ideas. También se requiere genio, pero más que todo trabajo y atención.

527. Aunque todos los asuntos, sea que se traten por escrito, o de palabra, exijan claridad, no todos requieren en igual grado una precisión tan exacta, como la que acabamos de explicar. A la verdad ella sería un adorno; pero no debe ponerse tanto estudio en él, que venga a producir un estilo árido y pobre; y que por el empeño de cercenar mucho, cercenemos todo lo que pueda hacerlo bello. Unir la copia con la precisión, ser fluido y gracioso, correcto y exacto en la elección de las palabras es una de las prendas más difíciles y más sobresalientes de un buen escrito.

528. Entre las diversas clases de composiciones, unas piden más copia y adorno; otras más precisión y exactitud; y aun en una misma composición las diferentes partes pueden exigir variedad en el estilo. Nuestro principal cuidado debe ser no sacrificar ninguna de las calidades dichas a las otras; por el contrario [,] manejándolas con cuidado, se verá que son muy compatibles entre sí, siempre que haya ideas precisas, un vasto conocimiento, y caudal crecido de palabras.

### ↳ Lección 23

#### *De la estructura de las sentencias*

529. No es fácil dar una definición exacta de la sentencia o periodo, sino en cuanto envuelve siempre una proposición, o la declaración completa del pensamiento. Según Aristóteles, *es una locución que tiene su principio y fin dentro de sí misma; y es de tal extensión que puede comprenderse de un solo golpe de vista*. Mas esto exige otras explicaciones, porque una sentencia o periodo consta siempre de partes componentes, que se llaman *miembros*; y como el número de éstos puede variar, y pueden estar enlazados de diferentes modos (un mismo pensamiento o frase o proposición mental puede estar comprendido en una sentencia, etc.) o dividido en varias sin faltar a ninguna vez la esencial.

530. Lo primero que se presenta en el examen de la sentencia, es una distinción en breves, y largas. No se pueden fijar reglas sobre el número de palabras, o de miembros de que debe componerse una sentencia; pero es bien sabido, que tanto se puede faltar por exceso como por defecto. Las sentencias de una extensión desmedida, y que se componen de muchos miembros tienen el inconveniente de dificultar su pronunciación; fatigar el oído y la atención del que las oye o las lee, e impedir que se perciba con claridad la conexión que hay entre sus diversas partes. En los periodos demasiado cortos, el sentido se quiebra, la unión de las ideas se debilita, y la memoria se fatiga con una larga serie de objetos muy pequeños.

531. El estilo considerado con respecto a la extensión y construcción de las sentencias se divide generalmente en *periódico* y *cortado*: El 1º es aquél en que las sentencias se componen de varios miembros, ligados entre sí, y que dependen unos de otros, de modo que no pier-

da el sentido antes que el fin. Esta especie de composición es la más pomposa, musical, y oratoria. (Abril 12)

532. El estilo cortado se compone de proposiciones breves, independientes, y todas completas en la línea. Este modo de escribir es muy propio de los asuntos alegres y fáciles: él es vivo y enérgico: por el contrario el periódico da gravedad a la composición. Según la naturaleza de ésta y el carácter que deba tener se hará dominar uno de aquéllos. Pero la regla principal en casi todas las composiciones; es mezclarlos; porque la continuación demasiada de cualquiera de ellos fatiga el oído.

533. Esta variedad es de tanta importancia, que debe procurarse no sólo en la serie de sentencias breves, y largas, sino también en la estructura de estas mismas. Jamás debe seguirse una serie de sentencias construidas de un mismo modo, y con igual número de miembros. La discordancia en este caso produce mejor efecto que la empalagosa repetición de sonidos semejantes.

534. Después de estas observaciones generales pasemos a considerar las propiedades más esencia[les] de una sentencia perfecta. Ellas pueden reducirse a cuatro: 1ª claridad y precisión: 2ª unidad: 3ª fuerza: 4ª armonía. Por lo que respecta a la 1ª es indudable que debe evitarse con el mayor cuidado aun la menor ambigüedad, que deje el ánimo [en] suspenso acerca del sentido. Este defecto puede nacer o de la mala elección de las palabras o de su mala colocación. Ya dejamos indicado lo que debe hacerse para evitar la primera de estas causas. Ahora nos contraeremos a la segunda.

535. Una observación general a este respecto, es observar exactamente las reglas de la gramática, en cuanto ellas puedan servirnos de guía; pero la regla más esencial en la coordinación de las sentencias, es que las palabras o miembros que tienen una conexión más estrecha, ocupen el lugar más inmediato posible, de suerte que hagan ver claramente su relación mutua. De aquí es que los adverbios deben estar adheridos estrechamente a las palabras que califican: siempre que intervenga alguna circunstancia, no debe dejarse vagando en medio del periodo, sino que por el lugar que ocupa se infiera claramente a qué miembro pertenece; y finalmente que cada palabra relativa presente al momento su antecedente sin la menor oscuridad. También es de observar que la demasiada repetición de los pronom-

bres relativos, hace nacer oscuridad, cuando deben referirse a distintas personas.

536. La 2ª calidad de una sentencia es su unidad, sin ésta la belleza desaparecería del discurso. En toda composición se requiere que entre las partes haya siempre algún principio que las enlace; algún objeto que sobresalga. Pero esto es aún más necesario en una sola sentencia: porque ella no es más que una proposición, que aunque a la verdad puede componerse de partes, deben estar estrechamente ligadas, para que no hagan en el ánimo más que la impresión de un solo objeto.

537. Para conservar la unidad en una sentencia deben a las siguientes reglas [deben observarse las siguientes reglas:]; 1º cambiar la escena lo menos que se pueda, no pasando de repente de una persona a otra, ni de un asunto a otro. Por lo común hay en toda sentencia alguna persona o cosa dominante, y ésta debe regir desde el principio hasta el fin de ella. Si algo se explicase de este modo [:] «- después que nosotros anclamos, ellos me desembarcaron, y allí fui saludado de todos mis amigos; quienes me recibieron con las mayores muestras de ternura:»- aunque los objetos contenidos en esta sentencia, están suficientemente conexos; sin embargo por el modo de representarlos cambiando tantas veces de lugar como de persona, aparecen tan desunidos, que casi se pierde de vista su conexión.

538. Los que no observan la regla anterior, pecan también contra la siguiente: jamás deben acumularse en una sola sentencia cosas, que pudieran dividirse en dos o más. La violación de esta regla disgusta siempre: y es menos mala errar por muchas demasiado breves, que por una que esté recargada y llena de embarazos.

539. La 3ª regla para conservar la unidad de las sentencias, es purgarlas de todo paréntesis. Estos pueden dar en algunas circunstancias, un semblante animado, como impelidos por cierta vivacidad del pensamiento; que toca como de paso lo que felizmente encuentra en el camino. Pero por lo común hacen muy mal efecto: porque son unas sentencias en medio de otras, y un método embarazoso de presentar un pensamiento, que el autor no sabe introducir en su lugar.

540. Finalmente las sentencias deben cerrarse perfectamente si no se quiere perder su unidad [;] todo lo que es uno debe tener su

principio, su medio, y su fin: una sentencia incompleta, deja de serlo según las reglas gramaticales. Pero muchas veces se encuentran sentencias que están por decirlo, más que acabadas. Cuando se ha llega[do] adonde se esperaba la conclusión, a la palabra en que el ánimo parece que desea reposar, se escapa inesperadamente algun[a] circunstancia, que debía haberse omitido, o colocado en otra parte. Todas estas adiciones desfiguran en extremo una sentencia; le dan un aire desgraciado y quiebran su unidad. (Mayo 15)

541. La energía es la 3ª calidad de las sentencias. Por ella se entiende tal disposición en las palabras y miembros, que presente el sentido con las mayores ventajas; que haga toda la impresión, que se quisiera hiciese el periodo; y que dé a cada palabra y a cada miembro su debido peso y vigor. La claridad, y la unidad son absolutamente necesarias para producir este efecto; pero aún se necesita algo más, porque la sentencia puede tener la unidad debida, y faltarle aquella energía de impresión, que es el resultado de una coordinación más feliz. La 1ª regla para dar energía a una sentencia es que no encuentre en ella palabra alguna redundante; porque si suelen contribuir a la claridad, siempre debilitan la sentencia.

542. Es máxima general, que todas las palabras que no añaden algo al sentido de un periodo, se lo quitan. No pueden ser superfluas, sino embarazosas; y es mejor dejar de expresar todo lo que puede suplirse fácilmente. Mejor es decir: –“contento con merecer el triunfo rehusó los honores”; que “estando contento con merecer un triunfo, él rehusó el honor de él”–. Por eso uno de los ejercicios más útiles al corregir las composiciones, es comprimir las expresiones redundantes, y las excrecencias inútiles que se escapan casi necesariamente en la primera composición. Pero aunque en esto es necesario ser algo severo, no debe olvidarse la plenitud y rotundidad del sonido. Es preciso dejar algunas hojas que abriguen y rodeen el fruto. (Mayo...)

543. Si debe suprimirse en las sentencias toda palabra superflua, no es menos preciso hacerlo con los miembros redundantes; porque como cada palabra debe presentar una nueva idea, cada miembro debe contener también un nuevo pensamiento. A esto se opone el defecto demasiado común, de ser el último miembro del periodo, sino [si no] un eco o repetición del 1º bajo diferentes formas.

544. Después de removidas todas las superfluidades, debe atenderse con especialidad al uso de las partículas copulativas, y demás que se usan en las transiciones y conexiones. Estas palabras, [:] *pero, el cual, cuyo, donde*, etc. son las más importantes de todas; ellas sirven de ejes para todas las sentencias; y por consiguiente depende de las mismas mucha parte de la gracia y energía de aquéllas. Es tan vario el uso de estas partículas, que apenas se puede dar acerca de ellas, un sistema particular de reglas. La mejor de todas será una observación exacta de los mejores modelos, y de los efectos producidos por el diverso uso de semejantes partículas.

545. Algunos escritores multiplican sin necesidad, las partículas demostrativas, y relativas explicándose frecuentemente de un modo semejante a este: –“en esto no hay cosa que nos disguste más pronto, que la vana pompa del lenguaje”–. Si este estilo es propio para introducir un asunto o establecer una proposición, en el discurso ordinario podemos explicarnos con más sencillez y brevedad del modo siguiente: –“nada nos disgusta más pronto que la vana pompa del lenguaje”–. Otros escritores omiten el relativo, cuando creen que sin él podrá entenderse el sentido. Pero este estilo hace muy mal efecto en asuntos serios y de alguna importancia.

546. Por lo que respecta a la partícula copulativa, que tantas veces ocurre en cualquier composición debe observarse en 1er. lugar, que repetida sin necesidad, hace el mismo efecto que el uso frecuente de la frase vulgar –y así– cuando se refiere un cuento en conversación familiar. Segundo [,] aunque el uso natural de la partícula, sea juntar los objetos, y manifestar más estrechamente su conexión, suele conseguirse ésta de un modo más ventajoso, suprimiéndola enteramente. *Veni, vidi, vici*, expresa con más espíritu la rapidez de la conquista, que si se hubieran usado las partículas copulativas. Lo mismo sucede en la siguiente descripción de una derrota en los comentarios de César: “*Nostris omissis pilis gladiis rem gerunt. Repente post tergum equitatus cernitur; cohortes aliae adpropinquant. Hostes terga vertunt; fugientibus equites occurrunt. Fit magna caedes*”.<sup>1</sup>

---

1 Caesar, Gaius Iulius. *De Bello Gallico*. Libro 7, cap. 88, 3: “Los nuestros, perdidos los dardos, echan mano de la espada. De repente la caballería se deja ver a espaldas [del enemigo]; avanzan las otras cohortes. Los enemigos vuelven la espalda; la caballería se encuentra con los que huyen. Es una gran matanza”.



547. De aquí se infiere que cuando por el contrario queremos evitar una viva transición de un objeto a otro; cuando estamos haciendo alguna enumeración en [la] cual queremos que los objetos aparezcan tan distintos como lo son en realidad y que el ánimo repose por un momento, en cada uno de ellos, multiplicamos las partículas copulativas con ventaja y gracia particular. Así describe César un combate contra los Nervios «[...subito omnibus copiis provolaverunt impetumque in nostros equites fecerunt]. His facile pulsus ac proturbatis incredibili celeritate ad flumen decurrerunt, ut paene uno tempore et ad silvas et in flumine et iam in manibus nostris hostes viderentur”.<sup>2</sup> Aunque aquí se describe una sucesión de objetos, sin embargo para manifestar en cuántos lugares se vio al enemigo, está redoblada felizmente la conjunción.

548. La atención a los diversos casos, en que conviene omitir o multiplicar las partículas conjuntivas, es de suma importancia a los que estudian la elocuencia. La omisión de ellas hace aparecer los objetos más estrechamente ligados; al paso que su repetición los separa en cierto modo: Debe usarse la 1ª para denotar rapidez; la 2ª [para] retardar y agravar. La razón es porque en el 1er. caso se impone que el ánimo corre tan aceleradamente por una viva sucesión de objetos, que no halla tiempo para marcar su conexión; y su misma prisa hace que los amontone todos como si fuera uno solo. Pero cuando hacemos alguna enumeración con el objeto de agravar, el ánimo camina con pasos más lentos; señala la relación de un objeto con el que le sigue; y juntándolas con varias partículas copulativas demuestra, que aunque todos están conexos, son sin embargo distintos entre sí.

549. La 3ª regla para dar energía a una sentencia es poner las palabras capitales en el lugar que hagan más impresión. Todos saben que hay palabras de que depende principalmente el sentido; pero no es fácil decidir si deberán colocarse al principio, al fin o en medio de la sentencia. Para [ello] es necesario observar la naturaleza de aquéllas, atender a la claridad y tener presente que la índole de nuestro idioma no nos permite entera libertad en la colocación. Por lo común las pala-

---

2 *Ibid.*, Libro 2, cap. 19, 6: “...de repente se lanzaron con todas las tropas y dirigieron su ímpetu sobre nuestros soldados a caballo. Batidos y deshechos éstos fácilmente, con increíble velocidad los enemigos corrieron hasta el río, de modo que parecían estar casi al mismo tiempo en el bosque, en el río y en combate con los nuestros”.

bras más importantes deben colocarse al principio; porque es más natural presentar al primer golpe de vista el objeto de la proposición; sin embargo suele suspenderse el sentido por algún tiempo, y llenarlo en el final cuando intentamos dar peso a una sentencia.

550. Pero practíquese o no la inversión, y en cualquier parte que se coloquen las palabras capitales, siempre es de la mayor importancia que éstas se presenten separadas de cualquiera que pudieran embarazarlas. Por consiguiente cuando ocurran algunas circunstancias, de tiempo, de lugar, u otras semejantes, que exijan estar unidas con el objeto principal de las sentencias, es preciso poner especial cuidado en colocarlas de modo [que] no oscurezcan [a] aquel.

551. Debe también procurarse que los miembros de una misma sentencia vayan siempre en aumento según su importancia. Esta especie de coordinación se llama *clímax*, y es una de las bellezas de la composición. Porque a la verdad, en todas las cosas gustamos ir ascendiendo a lo que es más, y más bello, y no en un orden retrógrado. Una vez visto algún objeto considerable no podemos volver los ojos sin sentimiento, a una circunstancia inferior. Cicerón da muchos ejemplos de esta belleza en la construcción de las sentencias y generalmente para hacer perfecto el *clímax*, aumenta a la vez el sentido y el sonido. Así en su oración por Milton [Milón], hablando del designio de Clodio, de asesinar a Pompeyo, dice: «Atqui si res, si vir, si tempus ullum dignum fuit, certe haec in illa causa summa omnia fuerunt. Insidiator erat in foro conlocatus atque in vestibulo ipso senatus; ei viro autem mors parabatur cuius in vita nitebatur salus civitatis; eo porro rei publicae tempore quo, si unus ille occidisset, non haec solum civitas sed gentes omnes concidissent».<sup>3</sup>

552. Es preciso observar sin embargo, que ni siempre se puede conseguir este clímax lleno y oratorio, ni debe buscarse siempre. El

---

3 Cicero, Marcus Tullius. *Pro Milone*, 19, 2-8: “Pero si un asunto, si un hombre alguna vez estuvo justificado, por cierto en aquella causa lo estuvieron las medidas extraordinarias. El asesino había sido puesto en el foro y en el mismo vestibulo del Senado; y la muerte se preparaba para un hombre de cuya vida dependía la salud de la ciudad y en tales circunstancias para la república que, si él solo [Pompeyo] hubiera muerto, no sólo esta ciudad, sino todas las naciones se habrían arruinado al mismo tiempo”.

es propio de cierta especie de composiciones, y repetirlo con frecuencia, especialmente cuando el asunto no exige mucha pompa, es una afectación desagradable. Mas siempre debe observarse por regla general que la oración no decaiga, y que a expresiones enérgicas no se sigan otras más débiles. Cuando una sentencia se compone de dos miembros debe terminarse generalmente por el más largo; porque divididos así los periodos se pronuncia con más facilidad, y se manifiesta más claramente la conexión entre ambos.

553. De aquí se infiere la 5ª regla para dar energía a las sentencias. Ella consiste en procurar no concluir las con un adverbio o una palabra poco importante; porque estas conclusiones debilitan siempre y degradan la sentencia. Es verdad que en algunas ocasiones la fuerza del periodo depende de palabras de esta especie: mas entonces deben considerarse como figuras capitales y colocarse en el lugar principal. Ahora sólo consideramos aquellas partes inferiores de la oración, que se introducen como circunstancias o calificaciones de otras más importantes. En este caso deben colocarse siempre combinadas de tal modo que conserven el segundo lugar que les corresponde.

554. Según esta regla aunque los pronombres *el, ella, ello* son equivalentes a nombres sustantivos, y no pueden evitarse muchas veces porque es necesario dar dignidad a la oración, deben omitirse siempre en el fin de la sentencia. Fuera de las partículas y pronombres toda frase que exprese sólo una circunstancia cierra muy mal el periodo, y por lo mismo debe omitirse.

555. Finalmente cuando se comparan dos cosas, cuando se trata de expresar una semejanza o contraposición entre las ideas, debe expresarse esta misma en el lenguaje; porque cuando los objetos se corresponden unos a otros esperamos hallar la misma relación entre las palabras; de lo contrario la comparación no aparece tan perfecta. Sin embargo debe cuidarse no emplear tanto este adorno porque él produciría una desagradable uniformidad. (Mayo 28)

556. Consideremos las sentencias con respecto a su armonía que es la última de sus calidades. Es verdad que el sonido debe reputarse como muy subalterno, respecto de la significación de las palabras; pero no debe desatenderse enteramente: mientras que los sonidos sean vehí- culo de la comunicación de nuestras ideas, habrá siempre una conexión

muy precisa entre éstas y aquellos. La música [tiene] naturalmente un gran poder sobre todos los hombres; y apenas podemos excitar en otro las disposiciones que deseamos, si no hacemos uso de ciertos sonidos que concuerdan con ellas, y las fomenten. El lenguaje es hasta cierto punto susceptible de este poder de la música; y al placer de comunicar nuestro pensamiento, podemos añadir el de hacerlo con melodía.

557. Dos cosas deben considerarse en la armonía de los períodos; [:] 1ª el sonido o modulación en general, sin expresión alguna; 2ª el sonido ordenado de modo que sea expresivo de la significación. La 1ª belleza es más común; la 2ª más relevante. La construcción musical en prosa, depende [de] dos circunstancias: –de la elección de las palabras, y de su coordinación.

558. Por lo que respecta a la 1ª es evidente que son más agradables al oído las palabras compuestas de sonidos blandos y líquidos, en quienes se encuentra una feliz combinación de vocales y consonantes; que aquéllas en que sólo hay consonantes, o sólo vocales. El exceso de las 1as. produce un sonido áspero, y el de las 2as. un *hiatus* o abertura desagradable de la boca. Se puede tener por principio, que todo sonido difícil de pronunciar es áspero y penoso al oído. Las vocales dan dulzura, y las consonantes energía. La música del lenguaje exige una proporción exacta entre unas y otras. Las palabras largas son por lo común más agradables al oído que las monosílabas, por la sucesión de sonidos que presenta; y aun entre estas mismas son más musicales las que no se componen de sílabas o todas breves o todas largas, sino de una mezcla de ambas.

559. A pesar de haber hecho la mejor elección de las palabras si ellas están mal dispuestas, desaparecerá enteramente la música de la sentencia. Esta depende de dos circunstancias; [:] 1ª de la buena disposición de sus diversos miembros; 2ª de la cadencia final. Sobre la 1ª es importante observar, que todo lo que es fácil y agradable al órgano de la palabra, suena siempre al oído con gracia. Mientras que va caminando el período, la terminación de cada uno de sus miembros forma una pausa o reposo; y éstos deben estar distribuidos de modo que faciliten la respiración; y caigan a tales distancias que tengan entre sí cierta proporción musical. Pero debe observarse también que esta regla llevada hasta el exceso hace desagradable el estilo. Todo el que compara mucho sus frases para darles simetría, a más de afectado es empalagoso;

porque el oído, como los demás órganos, gusta de una variedad distribuida con prudencia.

560. La 2ª que debe atenderse, es al final o cadencia del periodo, lo cual como siempre es la parte más sensible al oído, exige por lo mismo mayor cuidado. La única regla importante que se puede dar en este asunto, es que cuando aspiramos a la dignidad o elevación, el sonido debe ir creciendo hasta lo último, y reservar para la conclusión, los miembros más largos del periodo, y las palabras más llenas y sonoras. Puede decirse como ejemplo de esta regla la siguiente sentencia: «llena el ánimo (habla de la vista) de la más vasta variedad de ideas; comunica con sus objetos a la mayor distancia; y continúa por más tiempo en acción sin cansarse, o saciarse de sus propios placeres». (Mayo 29)

561. En armonía se verifica lo que queda ya observado respecto de la energía: (553) es decir, que le perjudica en gran manera decaer de ella al fin del periodo. Por esto las partículas, los pronombres, los adverbios, y en general toda palabra monosílaba, desagrada sumamente al oído en la conclusión. No puede negarse que el sentido y el sonido tienen grande influencia el uno sobre el otro; que lo que ofende a éste, disminuye la fuerza de aquél, y al contrario. Tampoco puede concluirse una sentencia con palabras compuestas en la mayor parte de sílabas breves; a [no] ser que anteriormente se haya usado de muchas largas.

562. Las sentencias construidas de modo, que el sentido vaya creciendo hasta el fin, y repose en la última o penúltima sílaba larga, dan al discurso un tono declamatorio. El oído se familiariza con la melodía, y suele fatigarse de ella. Si se quiere conservar despierta la atención; si se aspira a que no decaiga la viveza y energía de las composiciones, debe atenderse a la variedad de las medidas, bien sea en la distribución de los miembros, bien en la cadencia del periodo. Jamás debe seguirse una serie de sentencias construidas de una misma manera, y con pautas que vengan a distancias iguales.

563. Para hacer animado el discurso deben mezclarse las sentencias breves con las largas; y las discordancias mismas, introducidas a tiempo, los sonidos ásperos, los extravíos de una cadencia regular hacen a veces buen efecto. Debe evitarse siempre la monotonía, que es la falta más común a que suele conducir la demasiada afición a las coordinaciones armoniosas. Un oído ordinario basta para adquirir alguna

melodía; pero es necesario tenerlo muy fino y correcto, para variarla y diversificarla.

564. Aunque es preciso no desatender la música de la sentencia, es también importante evitar su exceso: mucho más si él llega a descubrir afectación, y a hacer que se sacrifique al sonido [,] la claridad, o la fuerza del sentimiento. Todas las palabras insignificantes introducidas sólo para redondear el periodo, son una gran falta en las composiciones, adornos frívolos y pueriles, que hace perder más a la sentencia que lo que puede ganar por la belleza del sonido.

565. El sentido tiene también como aquél su armonía propia: en la cual se pueden señalar dos grados: 1º la guarda de un sonido adaptado al tenor del discurso: 2º una semejanza particular entre algún objeto, y los sonidos empleados para describirlo. Los sonidos tienen bajo muchos respectos correspondencia con nuestras ideas, [en] parte naturalmente, y [en] parte a causa de las combinaciones artificiales. De aquí proviene que cualquier modulación del sonido, continuado por cierto tiempo, imprime al estilo un carácter y expresión particular. Es regla esencial de la oratoria llenar o debilitar los periodos según lo exija el asunto. No puede haber tono alguno que acomode a todas las composiciones, y a todas las partes de una misma composición. Tan absurdo sería escribir en una misma cadencia un elogio y una invectiva, como acomodar la letra de una oración amorosa, al tono y aire de una marcha guerrera.

566. Obsérvese en la siguiente sentencia de Cicerón la delicadeza con que representa la tranquilidad y el reposo de un estado de satisfacción. “[Namque, Quirites,] etsi nihil est homini magis optandum quam prospera aequabilis perpetuaque fortuna secundo vitae sine ulla offensione cursi, tamen, si mihi tranquilla et placata omnia fuissent, incredibile quadam et paene divina, qua nunc vestro beneficio fruor, laetitiae voluptate caruissem”.<sup>4</sup> No puede darse cosa más perfecta en su

---

4 Cicero, Marcus Tullius. *Post reditum ad Populum*, 2, 1-6: “Nada hay, caballeros romanos, más apetecible para el hombre que una fortuna próspera, igual y constante, y seguir el curso de la vida sin obstáculo ni tropiezo; sin embargo si todas las cosas hubiesen sido tranquilas y apacibles para mí, carecería del increíble y casi divino placer de la alegría que ahora gozo por vuestro beneficio”.

línea; pero ¿quién no se hubiera burlado de Cicerón si estos periodos los hubiera empleado invectivando [con invectiva] contra Marco Antonio y Catilina? Por tanto es necesario que de antemano [nos] formemos idea exacta del sonido a que corresponde el asunto; es decir, de aquel tono que tomen naturalmente los sentimientos que vamos a expresar, cuando ellos se manifiestan por sí mismos.

567. A más de la correspondencia general, entre el sonido y el pensamiento se puede aspirar a [la] expresión particular de ciertos objetos por medio de sonidos que se le asemeje[n]. Las palabras pueden emplearse, o para representar otros sonidos, o el movimiento, o las conmociones del ánimo. Una buena elección podrá hacernos conseguir la semejanza entre las palabras y los sonidos. Así puede describirse el ruido de las aguas, el bramido de los vientos, o el murmurio de los arroyos. Una ligera atención basta para conocer, que en la descripción de sonidos blandos deben emplearse aquellas palabras que tengan más líquidas y vocales; y que al contrario[,] en la de sonidos ásperos es necesario amontonar una porción de sílabas difíciles de pronunciar.

568. La estructura común del lenguaje favorece a este objeto. En casi todos los idiomas se observa, que los nombres de muchos sonidos particulares están formados de modo que llevan consigo alguna afinidad con el sonido que significa. Entre nosotros el *susurrar* de los vientos, el *zumbido* de los insectos, el *silbido* de las serpientes, el *chasquido* de una rama que se desgaja, el *maúllo* del gato, el *aúllo* del lobo y perro, y *balar* de la oveja, el *graznar* de los cuervos, y otros mil casos en que la palabra se ha formado por el sonido que representa. Los dos siguientes pasajes del [*El paraíso perdido*] de [John] Milton [1608-1874] el que pinta el sonido que hacen al abrirse las puertas del cielo y del infierno, son ejemplos notables de esta especie de bellezas. Hablando de los del último dice:

Derrepente [De repente] se abrieron rechinando  
Y a cerrarse tornaron estruendosas  
Las puertas infernales; y en sus ejes,  
Chasqueó horrizono [hórrido], el trueno

Obsérvese la blandura de este otro pasaje.

Franqueó el Cielo sus puertas eternas,  
Que sonoras giraban blandamente  
Sobre sus quicios de oro.... (Mayo 30)

569. La 2ª clase de objetos que a veces imitan el sonido de las palabras, es el movimiento; según es ligero o lento, violento o delicado, igual o interrumpido, fácil o acompañado de algún esfuerzo. Aunque no hay una relación natural entre el sonido y el movimiento, la hay sin embargo muy fuerte en la imaginación; como se ve claramente en la analogía que se encuentra entre la música y la danza. Las sílabas largas causan la impresión de un movimiento lento; [,] como en estos versos:

Solo y penoso en prados y desiertos  
Mis pasos doy cuidadosos y cansados.

Una serie de sílabas breves presenta al ánimo un movimiento vivo; así, hablando de un cazador y de un pájaro:

Tírale, yerra, vuela...

La ondulación del movimiento de un árbol se presenta en el sonido que producen los siguientes versos:

Cuya bella corona, sacudida  
Mansamente del aire regalado,  
Ya se mira en el agua y se retira;  
Y luego vuelve, y otra vez se mira.

570. La 3ª clase de objetos que pueden representar el sonido de las palabras, son las pasiones y conmociones del ánimo. Parecerá a primera vista que el sonido, ninguna relación tiene con ellas; pero se infiere bien claramente del poder de la música para excitar o fomentar ciertas pasiones; y para introducir según varía el tono una serie de ideas más bien que otras. Rigurosamente hablando, no puede haber semejanza entre el sonido y el sentido, pues que las sílabas largas o breves, no tienen analogía alguna con las pasiones o el pensamiento. Pero si la coordinación de las sílabas sólo por un sonido recuerda una serie de ideas más bien que otras y prepara el ánimo aquella afección que se intenta excitar puede decirse con propiedad que una tal coordinación se asemeja al sentido, o es correspondiente a él.



571. Es preciso convenir en que la imaginación tiene gran parte en muchos casos en que se supone esta especie de belleza; que según el lector se penetre de un pasaje, se figurará semejanzas que otros no pueden descubrir. El modula los números por la disposición de su ánimo; y cree a la música, que se figura está oyendo. Pero no puede dudarse que hay algunos ejemplos de esto. El que describe el placer, la alegría, y otros objetos agradables naturalmente usa de números blandos [,] líquidos y corrientes: tales son éstos [:]

Suave sueño, tú que en blando vuelo  
Las alas perezosas blandamente  
Bates de adormideras coronado  
Por el puro adormido y vago cielo;  
Ven de la última parte de occidente.

Las sensaciones fogosas y animadas piden números de la misma especie.

[...] iuvenum manus emicat ardens  
litus in Hesperium;...<sup>5</sup>

Los asuntos melancólicos y sombríos se expresan naturalmente por sí mismos en medidas lentas y palabras largas.

et caligantem nigra formidine lucum<sup>6</sup>

---

5 Vergilius Maro, Publius. *Aeneis*, Libro 6, 5-6: "...fugoso tropel de mancebos salta a la ribera hesperia;...".

6 Vergilius Maro, Publius. *Georgica*, Libro 4, 468: "...y penetró hasta el oscuro bosque de tenebroso pavor;...".

## ↳ Lección 24

### *Del origen y naturaleza del lenguaje figurado (Jun!...)*

572. Considerado el ornato del lenguaje del ornato en cuanto proviene de una estructura de palabras graciosa, o melodiosa; [,] pasamos a considerar otra gran fuente del ornato del estilo que es el lenguaje figurado. Lo 1º que debe fijar nuestra atención, es investigar lo que se entiende por figuras. Estas envuelven siempre algún desvío de la sencillez de expresión anunciando la idea de un modo particular, y añadiéndole alguna circunstancia que haga más viva y enérgica la impresión. Cuando se dice, por ejemplo, “que el hombre de bien goza siempre de algún consuelo en medio de la adversidad”, se expresa el pensamiento del modo más sencillo. Pero si se dice: *al justo sale la luz en medio de la oscuridad*, se expresa el sentimiento en lenguaje figurado: se introduce una nueva circunstancia: la *luz* está en lugar del *consuelo*: y la *oscuridad*, presenta la idea de la *adversidad*.

573. Aunque las figuras se aparten al parecer, de la forma más sencilla de la elocución; no debe inferirse que lleven alguna cosa singular y forzada. Por el contrario, en muchas ocasiones este método de expresar nuestros pensamientos es el más común y natural. No puede componerse un discurso sin valerse de figuras; y hay pocas sentencias de alguna extensión en que no se encuentren éstas. Ellas deben tenerse como parte de aquel lenguaje que hemos llamado innato y natural. Los hombres más rudos hablan con figuras con tanta frecuencia como los más instruidos. Siempre que se despierta la imaginación de las gentes vulgares o se inflaman sus pasiones derraman un torrente de figuras tan enérgicas, como las que pudiera el declamador más artificioso.

574. Se puede decir en general que las figuras son el lenguaje de la imaginación, o de las pasiones. Los retóricos las dividen comúnmente en dos clases; [:] en figuras de dicción o de palabras y en figuras de pensamiento. Las 1as. se llaman comúnmente *tropos* y consisten en emplear las palabras para significar alguna cosa distinta de su original y primitiva significación. Tal es la que se comete en el ejemplo citado en el nº 572. Las figuras de pensamiento suponen que las palabras se emplean en su propia y literal significación, y ellas consisten en el giro que se hace tomar a la idea. De esta especie son las interrogaciones, exclamaciones, apóstrofes, y otras varias que consideraremos adelante. Aun cuando en ellas se muden las palabras, o se traduzcan de

una lengua a otra, se conserva sin embargo la misma figura en el pensamiento.

575. Esta distinción es de poca importancia; porque ni tiene uso en la práctica, ni siempre es clara. Poco importa en efecto, que llamemos tropo o figura a un modo particular de expresarse, con tal que tengamos siempre presente, que el lenguaje figurado participa constantemente de los efectos de la imaginación o de las pasiones, expresadas en el estilo: y tal vez sería más útil distinguirlas en figuras de imaginación, y figuras de pasión o sentimiento. Pero sin detenernos en divisiones artificiales, consideraremos el origen y naturaleza de las figuras.

576. A los principios los hombres comenzarían a formar su lengua, nombrando los diferentes objetos que se le presentaban. Esta nomenclatura debió ser muy corta; y sólo pudo crecer, con el caudal de ideas que fueron sucesivamente adquiriendo. Pero no hay lenguaje que iguale a la infinita variedad de objetos y de ideas. Los hombres aspiran naturalmente a abreviar el trabajo; y para cargar menos su memoria, hicieron que una palabra apropiada antes a cierta idea u objeto significase otro enteramente distinto; pero en quien encontraron o imaginaron alguna relación con el primero. Así la preposición *en* fue destinada en su origen a expresar la circunstancia de un lugar; después se adoptó para manifestar el ser de un hombre en ciertas circunstancias: y así se dice estar uno *en* prosperidad, *en* duda, *en* peligro, etc. [,] donde es claro que la proposición toma una significación trópica, o llevada de su sentido original a otro semejante y relativo a él.

577. Todas las lenguas abundan de estos tropos; debidos sin duda, a falta de palabras propias. Las operaciones y afecciones del ánimo se describen en casi todas las lenguas con palabras tomadas de objetos sensibles. Porque habiendo sido éstas las primeras que se introdujeron en los idiomas, se fueron extendiendo por grados a aquellos objetos mentales, de que se tenían ideas más oscuras; y a los cuales les era más difícil señalar nombres distintos. Así decimos: un entendimiento *claro* y *penetrante*; un corazón *duro* o *blando*; una conducta *áspera* o *suave*. Decimos igualmente: inflamados de *cólera*; *abrazados* de amor; *hinchados* de orgullo; *anegados* en dolor: etc. y éstas son casi las únicas palabras significantes; que tenemos para tales ideas.

578. Pero aunque la pobreza del lenguaje sea causa de la inversión de los tropos, no puede considerarse como la única, ni acaso como la principal de esta forma de elocución. Los tropos han nacido de la influencia que la imaginación tiene sobre el lenguaje: ella es la que los ha extendido. Observemos su marcha en todos los idiomas. (Junio 6/1849)

579. Todo objeto que hace alguna impresión en el ánimo, va siempre acompañado de ciertas circunstancias que nos hieren a un mismo tiempo. Jamás se presenta a nuestra vista solo o aislado de todos los demás objetos. Es efecto o causa de ellos: se les parece, o se opone; se distingue por ciertas calidades, o está rodeado de algunas circunstancias. Por este medio cada idea lleva en pos de sí algunas otras que pueden considerarse como accesorias. Estas hieren a veces la imaginación más que la idea misma principal. Tal vez son más agradables, o más familiares a nuestro entendimiento; y recuerdan a nuestra memoria mayor variedad de circunstancias importantes. La imaginación está más dispuesta a reposar en alguna de ellas; y por lo mismo en vez de usar del nombre propio de la idea principal, emplea al de la idea accesoria. Así es como va creciendo en todas las lenguas, el número de las palabras trópicas o figurativas.

580. Si se quiere expresar el periodo en que un estado gozó de mayor reputación y gloria, sería muy fácil valerse de propias a este objeto: pero como al momento ocurre a nuestra imaginación, un enlace muy estrecho entre aquél, y el periodo floreciente de un árbol, nos valemos de esta idea y decimos: *el imperio Romano floreció más bajo Augusto*. Del mismo [modo] siendo la cabeza la parte principal del cuerpo humano, a quien atribuimos la dirección de todas las operaciones animales, por una analogía decimos: *Catilina era cabeza de partido*. La palabra *voz* fue inventada en su origen para significar el sonido articulado; pero como por su medio se comunican los hombres sus ideas y designios; ella tomó muy luego otras significaciones. Tener *voz y voto* significa manifestar nuestros sentimientos en alguna materia. También se trasladó a expresar la intimación del juicio o de la voluntad; y así decimos: escuchar la *voz* de la conciencia, la *voz* de la naturaleza; la *voz* de Dios, etc. (Junio 8)

581. De aquí debe inferirse que todas las lenguas son más figuradas en su primer estado: porque entonces es más escaso el lenguaje;

el caudal de nombres propios es muy reducido; y la imaginación tiene gran influencia en los pensamientos de los hombres, y en el modo de expresarlos. La necesidad y la elección, hará que el lenguaje abunde en tropos en aquel periodo; porque las tribus de hombres salvajes son siempre muy dadas a la admiración y al asombro.

582. Al paso que se perfecciona el lenguaje, casi todos los objetos llegan a tener su nombre propio: y la claridad y la precisión, se van estudiando con más esmero: Pero a pesar de [eso] es preciso que las palabras trópicas continúen usándose. En todos los idiomas hay muchas que aunque figuradas en su 1ª aplicación han llegado a perder esta calidad, por el largo uso que de ellas se ha hecho: y hoy pueden considerarse como expresiones sencillas y literales: [.] De esta especie son las que dejamos notadas antes (577) como trasladadas de las calidades sensibles a las operaciones intelectuales.

583. Hay otras palabras que permanecen en una especie de estado medio: porque ni bien han perdido [porque no han perdido] del todo su aplicación figurada, ni conservan tanta que den a nuestro estilo el carácter noble propio de aquella especie de lenguaje. Tales son estas frases: *comprender el pensamiento, entrar en un asunto, seguir un argumento, excitar una disputa*, y otras muchas de que está llena nuestra lengua. En el uso de estas frases es preciso siempre atender a la figura o alusión en que se funda; y cuidar de no aplicarlas de modo que sea incompatible con ella. Puede decirse que uno está *abrigado bajo el patrocinio de las leyes*: pero no *bajo la máscara del disimulo*: porque una máscara oculta pero no abriga.

584. De lo dicho se infiere, que los tropos o figuras contribuyen a la belleza y gracia del estilo. Porque en 1er. lugar, ellas enriquecen el lenguaje, y lo hacen más copioso. Por su medio se encuentran palabras y frases para expresar toda suerte de ideas; para describir hasta las diferencias más menudas, las sombras y colores más delicados del pensamiento: lo cual no pudiera conseguirse, por solas las palabras propias, y sin el auxilio de los tropos.

585. Las figuras dan dignidad al estilo. La familiaridad de las palabras comunes, a que están acostumbrados nuestros oídos, contribuye a degradar la expresión. Cuando necesitamos adaptar el lenguaje al tono de un asunto elevado no sabríamos cómo hacerlo sin el auxilio de

las figuras. Ellas producen el mismo efecto, que un rico y espléndido vestido; a saber, infundir respeto [,] dar un aire de magnificencia al que lo lleva. Las composiciones en prosa necesitan a veces de este auxilio: pero la poesía no puede pasar sin él. De aquí es que las figuras forman constantemente su lenguaje. Decir que *el sol nace* es una idea trivial y común, pero presenta una imagen magnífica expresada del modo siguiente:

Allá viene el potente rey del día  
El oriente alegrando...

También es un pensamiento muy vulgar decir que todos los hombres están igualmente sujetos a la muerte: pero despierta y llena la imaginación pintada [por] Horacio del modo siguiente:

Todos forzados  
Somos a un mismo fin: la fatal urna  
De todos se revuelve; presto o tarde.  
Saldrá la suerte; y nos pondrá en su barca  
Corona para destierro sempiterno. (Jun. 11)

586. Las figuras causan el placer de gozar de dos objetos a la vez sin confusión: de la idea principal que es el asunto del discurso, y de la accesoria que le da el sentido figurado. Vemos una cosa en otra, lo cual siempre es agradable al ánimo. Cuando en vez de decir la *juventud*, se dice la *mañana de la vida*, la fantasía se entretenía [se entretiene] con todas las circunstancias de semejanzas que se presenta entre estos dos objetos. En un momento tenemos delante de la vista cierto periodo de la vida humana y cierto tiempo del día, referidos entre sí de modo que la imaginación discurre de uno en otro con placer; y de una sola ojeada contempla dos objetos semejantes sin confundirlos.

587. Además de esto las figuras tienen la ventaja, de darnos una idea más clara y viva del objeto principal, que la que tendríamos si se expresase en términos sencillos. Esta es a la verdad su principal ventaja, y por la cual se dice que ellas ilustran el asunto; porque manifiestan bajo una forma pintoresca el objeto en que se emplean; hacen una idea abstracta, objeto de los sentidos; y la revisten de tales circunstancias, que el entendimiento puede contemplarla con detención. Por una figura bien escogida quedamos más fácilmente convencidos, y la

verdad hace en nuestro ánimo una impresión más viva y vigorosa. Así sucede en la siguiente sentencia: *–cuando profundizamos demasiado en el placer, excitamos siempre un sedimento que lo hace impuro y nocivo.* –O en esta otra: *–un corazón hirviendo en pasiones violentas, envía siempre a la cabeza vapores que la atormentan.*

588. Cuando nos esforzamos a excitar sentimientos de placer, o de aversión, podemos siempre realzar la conmoción por medio de las figuras; presentando a la imaginación, una serie de ideas agradables o desagradables, correspondiente a la impresión que tratamos de hacer. Si queremos hacer bello o magnífico un objeto, tomamos las imágenes de escenas semejantes en la naturaleza: de este modo damos lustre al objeto; avivamos el ánimo del lector; y lo disponemos a tomar parte en las impresiones agradables que le damos del asunto. Este efecto de las figuras está felizmente pintado en los siguientes versos:

Un sonido inefable esparce entonces  
Su encanto celestial. La fantasía  
Sueña en fuentes, y en bosques [...]  
Y en venturos valles. Sus oídos  
Absorta inclina de un trono augusto  
La mente y se sonrío.

589. Conocido ya el origen, la naturaleza y los efectos de los tropos, pasamos a dar una idea general de las fuentes de que ellos derivan, dejando para las lecciones siguientes descender a un examen más detenido de las figuras más importantes, y de un uso más frecuente. Cualesquiera que ellas sean, se fundan siempre en la relación que tiene un objeto con otro; y en virtud de la cual pueden sustituirse recíprocamente sus nombres. Con este arbitrio creemos que se aumenta la vivacidad de la idea. Una de las relaciones más obvias, es la que hay entre la causa y su efecto. Así es que en el lenguaje figurado la causa se pone muchas veces por el efecto y al contrario. De este modo suele tomarse el *año* por las producciones de sus diversos tiempos; los *cabellos canos*, por la vejez; la *sombra* por los árboles que la dan, etc.

590. La relación entre el continente y la cosa contenida es también tan íntima y tan clara, que naturalmente da origen a algunas figuras. Así, se dice, *beber la copa*, por el licor que ella contiene; se usa del nombre de un país, para denotar sus habitantes; y el cielo se em-

plea comúnmente para denotar a Dios, porque le concebimos como morador de él. La relación entre un signo establecido y la cosa significada, es otra fuente de figuras. Por eso se dice.

Las armas ceden a la ilustre toga,  
Y al delicado labio el lauro ceda.

Siendo la toga el distintivo de las perfecciones civiles, y el laurel el de los honores militares; cada uno de estos signos se toma por los caracteres mismos. Todos estos tropos fundados en las relaciones dichas, se distinguen con el nombre de *metonimia*. (Junio 12)

591. Cuando el tropo se funda en la relación de antecedente y consiguiente, se llama *metalepsis*; como en la frase latina, *fuit, o vixit*, para expresar que murió. Cuando el todo se pone por la parte, o al contrario: el género por la especie; el número singular por el plural; entonces la figura se llama *sinécdoque*. Nada más común que pintar todo un objeto por alguna de sus partes más notables como cuando decimos: *una escuadra de tantas velas*; y cuando usamos *cabeza* por *persona*; el *polo* por la *tierra*; *olas* por *mar*. De la misma [manera] un atributo puede ponerse por un sujeto; como *juventud* y *hermosura* por los jóvenes y hermosos. En general el entendimiento se ayuda de las innumerables relaciones que percibe en los objetos, para pasar fácilmente de unos a otros; y para conocer que por el nombre de uno se quiere significar el otro. Siempre es una idea accesoria la que recuerda a la imaginación la principal; haciéndolo por lo común con más fuerza y energía.

## ↳ Lección 25 De la metáfora

592. La relación más abundante en tropos, es la de comparación y semejanza. En ella está fundada la que se llama *metáfora*; y se comete, cuando en lugar de usar el nombre propio de un objeto, empleamos otro que le es semejante. De aquí resulta una especie de pintura, que despierta la idea, con más gracia, o más energía. Esta figura se usa más que todas las otras juntas; y el lenguaje, tanto en la prosa, como en la poesía le debe mucha parte de su agrado y energía; y por lo mismo merece un examen particular.



593. La metáfora está estrechamente unida con el símil, o comparación, y en rigor no es otra cosa que una comparación hecha en una forma muy compendiosa. Cuando se dice de un ministro que sostiene un estado, como una columna sostiene todo el peso de un edificio, se hace una comparación brillante, pero cuando del mismo modo se dice que es la *columna del estado*, entonces se comete una metáfora. La comparación entre el ministro y la columna, está hecha en el entendimiento, pero concebida sin ninguna de las palabras que la significan. Está solamente insinuada porque se supone que los objetos son tan semejantes que puede sustituirse el nombre del uno al del otro, sin que se equivoquen.

594. No hay cosa que más deleite a la imaginación que el acto de comparar los objetos entre sí, descubrir semejanzas en ellos, y describirlos por sus relaciones. El entendimiento obra sin fatigarse, y se complace en conocer sus fuerzas. Por eso no debe sorprendernos, hallar todo ese lenguaje, teñido fuertemente de metáforas. Ellas mismas se insinúan en la conversación familiar; y sin buscarlas se presentan al entendimiento.

595. Entre todas las figuras de la elocución, ninguna se acerca más a la pintura que la metáfora. Su efecto particular es dar luz y fuerza a la descripción; y hacer en algún modo visibles las ideas intelectuales, prestándoles color, cuerpo y calidades sensibles. Mas para producir este efecto, se requiere una mano delicada; porque a la menor inexactitud, nos exponemos a confundir el objeto en vez de fijarlo más. Esto nos obliga a dar varias reglas para el uso propio de las metáforas; las cuales deben igualmente observarse en toda clase de figuras.

596. Regla 1ª. Las metáforas deben ser adaptables a la naturaleza del asunto que se trata; es decir que no sean ni demasiadas, ni demasiado alegres para él, ni muy elevadas para él. Que no se pretenda llevar el asunto por medio de ellas, a un grado de elevación incompatible; y que por el contrario no la dejemos decaer de su propia dignidad. Esta es una regla que pertenece a todo el lenguaje figurado, y que jamás debe olvidarse. Son permitidas y aun bellas en la poesía algunas metáforas, que sería absurdo y violento emplearlas en prosa. Las que son graciosas en las oraciones, son tal vez impropias, en una composición histórica, o filosófica. Debe tenerse siempre presente que las figuras son el vestido de nuestros sentimientos: y que debe haber entre

éstos y aquéllas la misma congruencia que entre el vestido y el carácter o clase de la persona. (Junio 14)

597. El uso inmoderado o intempestivo de las figuras, da un aire de puerilidad a las composiciones; y en vez de elevar el asunto, disminuye su dignidad: porque ésta debe nacer del sentimiento más que del adorno. La vana ostentación de éstos, disminuye tanto el merito de una composición, como el de un hombre. Por lo mismo las figuras y metáforas nunca deben acumularse con demasiada profusión; ni ser incompatibles con el tono de nuestros sentimientos. No hay cosa más violenta que seguir un razonamiento en el mismo estilo figurado que el que se adoptaría para una descripción. Cuando se raciocina sólo se busca claridad; cuando se describe, es preciso hermohear el asunto; y cuando se divide o refiere debe hacerse con sencillez. Uno de los mayores secretos de la composición, es conocer cuándo debe ser sencilla. La buena disposición de las sombras, hace resaltar más la luz y el colorido. Esta observación deben tenerla muy presente, los principiantes en el arte de escribir, para no dejarse alucinar por la necia admiración con que se recibe todo lo pomposo y florido.

598. 2ª regla. Esta es relativa a la elección de los objetos de donde se deben tomar las metáforas y otras figuras. El campo del lenguaje figurado es sumamente vasto. Toda la naturaleza para hablar en el mismo estilo, nos abre sus tesoros; y nos deja tomar del conjunto de objetos sensibles, aquéllos que puedan ilustrar las ideas intelectuales o morales. No sólo los objetos festivos, sino los espléndidos, los aterradores y aún los sombríos y funestos pueden en ciertas ocasiones introducirse con propiedad en las figuras. Pero debemos guardarnos de emplear alusiones que exciten en el ánimo ideas desagradables, bajas, vulgares o asquerosas: y aun cuando se escojan metáforas para envilecer un objeto, debe procurarse no provocar jamás a nauseas. Cicerón reprende a un orador de su tiempo, por haber llamado a su enemigo «[Nolo dici morte Africani castratam esse rem publicam, nolo] stercus curiae dici Glauciam; quamvis sit similitie, tamen est in utroque deformis cogitatio similitudinis; [...]».<sup>7</sup>

---

7 Cicero, Marcus Tullius. *De Oratore*, Libro 3, 164, 1-3: “No quiero que se diga que con la muerte de Africano la república quedó *castrada*, no quiero que se llame a Glaucias *estiércol de la Curia*; aunque sea similar, sin embargo la idea de similitud es, al mismo tiempo, degradante”.

599. Regla 3ª. Así como deben tomarse las metáforas de objetos de alguna dignidad, así debe tenerse un cuidado particular, en que la semejanza, que es el fundamento de la metáfora, sea clara, evidente, y no traída de lejos, ni difícil de percibir. La trasgresión de esta regla, ha[ce] violentas o forzadas las metáforas; lo cual disgusta siempre, porque en vez de ilustrar el pensamiento lo oscurece, y lo hace más intrincado. Por eso dice Cicerón «[etenim] verecunda debet esse translatio, ut deducta esse in alienum locum, non inrupisse, atque ut precario, non vi, venisse videatur».<sup>8</sup>

600. Deben también evitarse las semejanzas comunes y trilladas. Ser nuevo es una belleza; mas no ser vulgar. Pero cuando se toman de algunas semejanzas demasiado distantes, y salen de la esfera de los conocimientos ordinarios, entonces a más de su oscuridad, tienen también el inconveniente de aparecer trabajadas, o como llaman los franceses, *recherché*; mientras que la metáfora, como otro cualquier adorno, pierde su gracia si no parece fácil y natural. Ni vale el arbitrio que usan algunos escritores, cuando por disimular la dureza de una metáfora, emplean la expresión *por decirlo así*. Este no es más que un paréntesis grosero: y en general es mejor omitir unas metáforas que necesiten de esta especie de apología. Las que se toman de algunas de las ciencias, y con especialidad de las profesiones particulares, son siempre defectuosas porque son oscuras.

601. Regla 4ª. En la conducta de las metáforas debe atenderse con sumo cuidado a no mezclar jamás el lenguaje metafórico con el sencillo; ni construir un periodo, de suerte que parte de él se haya de entender metafóricamente y otra parte en el sentido literal. Estas mezclas hacen confusa la imagen, y la dejan como vagando en ambos sentidos. Todos los escritores debieran observar en las figuras las reglas que Horacio aplica a los caracteres:

...servetur ad imum,  
qualis ab incepto processerit, et sibi constet.<sup>9</sup> (Junio 20)

---

8 *Ibid.*, Libro 3, 165, 5-7: "Porque la metáfora debe ser pudorosa, para que parezca que ha entrado en lugar ajeno, no por fuerza, sino por ruego [por necesidad de sentido]".

9 Horatius Flaccus, Quintus. *Ars poetica*, 126-127: "[...y si te atreves a formar un nuevo personaje] que se conserve hasta el fin, tal como hubiese empezado desde el principio, y que responda a sí mismo".

602. Regla 5ª. Es aún más defectuoso, hacer que dos metáforas diferentes recaigan sobre un solo objeto. Esto es lo que se llama metáfora mixta; y en verdad es uno de los abusos más groseros de esta figura. Tal es esta expresión –tomar las armas contra un mar de turbaciones.– Esto forma la mezcla más irregular, y confunde enteramente la imaginación. Quintiliano nos previene contra este defecto cuando dice: «se debe cuidar ante todo de acabar con la misma metáfora con que se empieza. Pero muchos habiendo dado [...] por una tempestad, concluyen con un incendio o ruina; lo cual es una inconsecuencia muy vergonzosa».

603. Si se quiere examinar la propiedad de las metáforas, cuando se duda si son o no de una clase mixta; [,] fórmese de ellas un cuadro, y obsérvese cómo se avienen las partes: y qué figura haría el todo si estuviera delineado con un pincel. Por este medio se conocerá palpablemente, si se mezclan circunstancias incompatibles, formándose de ellas una imagen monstruosa, o si el objeto se presenta en su punto de vista natural.

604. Regla 6ª. Así como jamás deben mezclarse las metáforas, así también debe evitarse el amontonarlas sobre un mismo objeto. Aun suponiendo que se conserven sin confundirse, luego que se aglomeran unas sobre otras, resulta el mismo efecto que el de una metáfora mixta. El entendimiento no puede pasar por las diversas vistas que se le presentan, con toda la rapidez que se desea, y esta es la causa de la confusión.

605. Regla 7ª. Las metáforas no deben llevarse muy adelante; porque si se insiste mucho en la semejanza, en que se funda la figura; si se lleva por todas las circunstancias más menudas; resulta una alegoría en lugar de una metáfora. El oyente se fatiga de este fuego de la imaginación y el discurso se oscurece.

606. Fijadas ya las reglas que deben tenerse presentes en el uso de las metáforas, consideraremos brevemente la alegoría. El requisito primero y principal en la conducta de una alegoría, es que el sentido figurado y el literal no se mezclen de un modo incompatible. Por lo demás [,] las reglas dadas para las metáforas pueden aplicarse a las alegorías, a causa de la afinidad que tienen entre sí. La única diferencia que puede notarse, a más de que la una es breve, y la otra

prolongada, es que la metáfora se explica a sí misma por las palabras que están conexas con ella en un sentido propio y natural. Cuando decimos, *Aquiles era un león; un buen ministro es la columna del estado*, el león y la columna quedan suficientemente determinados por el nombre de Aquiles y del ministro que los acompaña. Pero una alegoría puede tener menos relación con el sentido literal, y dejar la inteligencia de ésta a nuestra propia reflexión.

607. Las alegorías fueron antiguamente un método favorito de instrucción. No son otra cosa en efecto las llamadas fábulas, en que por palabras o acciones atribuidas a bestias o a objetos inanimados, se representan las disposiciones de los hombres; y lo que llamamos la moral en la fábula, es el sentido literal, o la significación de la alegoría. Un enigma es también una especie de alegoría, en que se representa o se imagina una cosa por otra, y que de propósito la envuelve bajo circunstancias que la oscurecen.

608. Siempre que no se intente formar un enigma, es una falta la demasiada oscuridad de la alegoría. Es preciso dejar ver claramente la significación por medio de la figura empleada para hacerle sombra. Sin embargo una buena mezcla de luz y de oscuridad en estas composiciones; la exacta conformidad de todas las circunstancias figurativas con el sentido literal, de modo que ni manifiesten claramente el significado, ni lo cubran y oculten con exceso, se ha reputado siempre como una obra de gran delicadeza; y hay pocas composiciones en que sea más difícil escribir de un modo agradable. (Julio 3)

## → Lección 26

### *De la hipérbole, personificación y apóstrofe*

609. La hipérbole, o exageración, consiste en engrandecer un objeto sacándolo de sus límites naturales. A veces puede considerarse como tropo, y a veces como figura de pensamiento. Pero de cualquier modo, no puede dudarse que es una manera de hablar fundada en la naturaleza. En todas las lenguas y en todas las conversaciones familiares, se encuentran expresiones hiperbólicas. Más ligero que el viento, más blanco que la nieve, y mil otras expresiones semejantes, no menos que muchos de nuestros cumplimientos son por lo común hipérboles extravagantes.

610. La imaginación propende siempre a engrandecer el objeto que tiene presente. Luego que vemos alguna cosa singularmente buena o grande en su clase, le añadimos al instante un epíteto hiperbólico; y la hacemos la mayor o mejor que hemos visto. Esta especie de giro en el lenguaje, predomina más o menos, según la imaginación de los que lo hablan. Por eso el de los jóvenes abunda siempre de hipérbolos; y entre todos los escritores de los 1eros. tiempos, del mismo modo que en las sociedades no civilizadas, hallamos a cada paso esta figura. La experiencia, y la civilización apagan el ardor de la fantasía, y depuran su modo de expresarse.

611. Las expresiones exageradas a que están acostumbrados nuestros oídos, apenas nos parecen hipérbolos; porque en un momento las despojamos de todo lo que tienen de más, y las apreciamos en su justo valor. Pero cuando hay alguna cosa notable y desusada en la expresión hiperbólica, entonces pasa a ser figura de palabra, y nos llama la atención. Es preciso observar que si la imaginación no está dispuesta a enardecerse con la expresión hiperbólica, se ofende siempre de ella; porque se le hace una especie de violencia, y se le fuerza a ponerse en ejercicio, cuando no siente inclinación alguna a tal esfuerzo.

612. De aquí es que la hipérbole es una figura difícil de manejarse; y que no debe usarse con frecuencia, ni insistir mucho en ella. Hay ocasiones en que efectivamente es oportuna, siendo como hemos observado el estilo natural de una imaginación viva y acalorada. Por [pero] cuando son inoportunas o demasiado frecuentes hacen fría y lánguida la composición: con el recurso de una imaginación débil; de una descripción de objetos poco dignos, y que por lo mismo es preciso emplear respecto de ellos, expresiones hinchadas o hiperbólicas. (Julio 13)

613. Las hipérbolos son de dos clases. Unas que se emplean para describir, y otras son sugeridas por el ardor de la pasión. Estas segundas son las mejores; porque si la imaginación procura engrandecer los objetos, sacándolos de sus proporciones naturales, la pasión tiene esta misma tendencia en un grado más fuerte; y por lo mismo no solamente hace excusables las figuras más atrevidas; sino que las hace muchas veces exactas y naturales. Todas las pasiones indistintamente, el amor, el terror, el asombro, la indignación, la cólera, y aun el dolor llenan de confusión el ánimo; agrandan los objetos, e imprimen un estilo hiperbólico.

614. Aunque no deben excluirse las hipérbolos de una simple descripción, con todo deben usarse en ésta con más cautela, y prepararse de antemano, para que hagan una impresión agradable. El objeto descrito debe ser de tal naturaleza, que por sí mismo embargue la imaginación, y la disponga salir de sus límites. Debe ser alguna cosa vasta, portentosa o nueva, o el escritor debe poseer un arte en ejercicio para acalorar por grados la imaginación y prepararla a pensar altamente del objeto que intentamos describir. Cuando un poeta pinta un torrente o una tormenta; cuando nos coloca en medio de un campo de batalla, podemos sin disgusto sufrir hipérbolos fuertes; pero no sucederá lo mismo en otros casos que no inspiran igual interés.

615. No puede señalarse regla fija, acerca de la seguridad, con que puede manejarse una hipérbolo, sin extenderla demasiado, aun suponiéndola introducida con propiedad; y acerca de la medida verdadera, y de los límites de esta figura. El buen sentido y un gusto correcto, son los únicos que pueden determinar este punto; pasado el cual las hipérbolos suelen ser extravagantes. Se puede citar a Lucano, como un autor que se excede generalmente en sus hipérbolos. En un cumplimiento hecho a Nerón, le pide con mucha gravedad, que no escoja un asiento en los Cielos cerca de algunos de los polos, sino que ocupe exactamente el medio; no sea que inclinándose a algún lado, su peso trastorne el universo.

sed neque in Arctoo sedem tibi legeris orbe  
nec polus auersi calidus qua vergitur Austri,  
unde tuam videas obliquo sidere Romam  
aeteris inmensi partem si presseris unam,  
sentiet axis onus. Librati pondera caeli  
orbe tene medio.<sup>10</sup>

---

10 Lucanus, Marcus Annaeus. *Bellum Civile*, Libro 1, 53-58: “Pero no deberás elegir en el Círculo Artico ni tampoco por donde se inclina la zona tórrida del Austro, frente por frente: desde allí verías a tu querida Roma con sesgada trayectoria astral. Si haces sentir tu peso sobre la parte del éter inmenso, el eje del cielo acusará la carga. En el centro de la bóveda mantén en equilibrio el peso del cielo”. (M. Anneo Lucano, *Farsalia*. Trad. Antonio Holgado Redondo. Madrid, Gredos, 1984).

616. Esta clase de pensamientos son los que los franceses llaman *outré*; y provienen siempre de un acaloramiento intempestivo del ingenio. Ellos deslumbran y engañan a las veces por su grandiosidad; pero cuando llegan a hacer tanta violencia a la razón y el buen sentido, no puede haber en ellos belleza verdadera. (Julio 14)

617. Consideremos ahora las figuras que estriban únicamente en el pensamiento; y en las cuales las palabras se toman en un sentido natural. La personificación merece el 1er. lugar entre éstas. Por ella atribuimos vida y acción a los objetos inanimados. Su uso es muy extenso, y tiene profundas raíces en la naturaleza humana. A 1ª vista parecerá una figura de extremada grandiosidad, y que toca en extravagante y ridícula. Porque ¿qué cosa puede parecer más distante de los trámites de un pensamiento racional, que hablar de piedras, y de árboles, de campos y de arroyuelos, como si fuesen criaturas vivientes, atribuyéndoles sensación, pensamientos, afectos, y acción? Tal vez pudiera creerse un concepto pueril, incapaz de agradar a quien tuviese buen gusto. Pero sucede todo lo contrario.

618. La personificación empleada con propiedad es natural y agradable: ella no requiere un grado de pasión muy singular, para gustar el placer que causa. Toda poesía abunda de estas figuras, ni [y no] debe desterrarse de la prosa. En nuestras conversaciones familiares nos acercamos frecuentemente a ellas. Cuando decimos que *el suelo está sediento de lluvia*, o que *la tierra se sonríe* con la abundancia; cuando decimos que la ambición es *inquieta*, o que una enfermedad es *solapada*, estas expresiones muestran cuán fácil es al entendimiento acomodar las propiedades de los seres vivientes a cosas inanimadas o a ideas abstractas que son obra nuestra.

619. Es muy digno de notarse la propiedad admirable que hay en el hombre a animar todos los objetos de la naturaleza. Sin detenernos a examinar el principio de que ella dimana, es indudable que casi toda conversación, que agita de algún modo el ánimo, comunica a su objeto, una idea momentánea de vida. Cualquiera que ha recibido una impresión dolorosa del choque producido por una piedra *v.g.* se sentirá dispuesta a hacerla pedazos, o a manifestarle su enojo por medio de palabras injuriosas. El que ha estado acostumbrado por mucho tiempo a cierta clase de objetos que han [hecho] en su imaginación una impresión fuerte; si se ve obligado a separarse de ellos, y especialmente si



sabe que no volverá a verlos, apenas puede dejar de tener el mismo sentimiento que al separarse de unos antiguos amigos. Los cree dotados de vida; con el objeto de su cariño; y en el momento de su partida no le parece absurdo desahogar su sentimiento hablando y despidiéndose formalmente de ellos.

620. Esta impresión fuerte que hacen en nosotros los objetos de la naturaleza, y con especialidad los magníficos y asombrosos, dieron sin duda origen a la multitud de Dioses de los antiguos. Las Dríadas y las Náyades, deben su existencia a esta disposición del ánimo, y al calor de una imaginación exaltada. Animada una vez por ella los objetos del campo que más la impresionaban fue fácil atribuirles divinidad real, o algún poder o genio invisible, que habitase en ellos. La imaginación se complació sobremanera en descubrir alguna cosa, en que pudiese fijarse con más estabilidad; y agregándose a esto la credulidad que nacía de la ignorancia, fueron las causas que crearon aquellas divinidades.

621. De aquí se infiere por qué la personificación tan gran[de] figura en todas [las] composiciones en que se interesa la imaginación o las pasiones. En mil circunstancias es el lenguaje mismo de la imaginación y por esto merece ser examinado particularmente. Tres son los diferentes grados de esta figura: 1º cuando se atribuyen a objetos inanimados algunas de las propiedades de los seres vivientes: 2º cuando se presentan los mismos objetos obrando como si tuvieran vida: 3º cuando nos hablan, o escuchan lo que les decimos.

622. El 1er. grado es el más inferior; y suele usarse por medio de un epíteto añadido al objeto. Así decimos: una *tormenta furiosa*; *un desastre cruel*; en este caso el estilo se eleva tan poco que el discurso más humilde la admite sin violencia alguna. Este grado de personificación, es tan débil que puede dudarse con razón si merece el nombre de tal, o si deberá reputarse como una simple metáfora. Sin embargo en ciertas circunstancias añade viveza a la expresión.

623. En el 2º grado de la personificación, la hacemos más sensible; pero la fuerza de esta figura depende de la naturaleza de la acción que atribuimos a los objetos inanimados, y de la individualidad con que los describimos. Si esto se hace con alguna extensión, sólo puede venir bien con discursos elevados y elocuentes; pero si se toca

ligeramente, produce buen efecto aun en asuntos de poca elevación. Cicerón hablando de los casos en que es lícito matar a uno en defensa propia se vale de las siguientes palabras: “[...cum videat] aliquando gladium nobis ad hominem occidendum ab ipsis porrigi legibus?”<sup>11</sup> La expresión es feliz; se personifican las leyes como extendiendo la mano y dándonos la espada para matar a uno. Personificaciones como éstas pueden tener lugar aun en los asuntos más comunes, y en otras puramente didácticas. Siendo fáciles, y no insistiendo mucho en ellas, hacen el estilo tan enérgico como animado.

624. En la poesía son muy frecuentes personificaciones de esta clase: y son la vida y el alma de ellas. Todo queremos hallar animado en las descripciones de un poeta que tiene una imaginación viva: en esto sobresale Homero. La guerra, la paz, los dardos, las picas, las ciudades, los ríos, todo en una palabra tiene alma en un escrito. Todas las circunstancias y edades del hombre, la pobreza, la riqueza, la juventud, la vejez, todas sus disposiciones y pasiones, la melancolía, el amor, el contento, el dolor, se pueden personificar con mucha propiedad en la poesía. Es uno de los mayores placeres que ella causa, colocarnos siempre en medio de nuestros semejantes; y hacernos ver que todo piensa, siente, y obra como nosotros. Su encanto principal consiste en hacernos entrar en sociedad con toda la naturaleza; y darnos interés hasta por los objetos inanimados, formando conexión entre ellos y nosotros a causa de la sensibilidad que les atribuye este estilo.

625. El 3º y superior grado en esta figura consiste en introducir objetos inanimados, no sólo como sintiendo y obrando, sino hablándonos y escuchando lo que les decimos. Aunque esta clase de personificación no es violenta en algunas circunstancias, sin embargo es más difícil de ejecutar que las otras: porque es la más grandiosa de todas las figuras retóricas. Es el estilo de una pasión fuerte; y por lo mismo jamás debe intentarse, sino cuando el ánimo está sobremanera agitado.

626. El entendimiento puede algunas veces, aun en medio de una sencilla descripción, complacerse en hacer viviente una cosa inanimada: pero es preciso que se halle en una conmoción violenta, para

---

11 Cicero, Marcus Tullius. *Pro Milone*, 9, 4-6: “[Quién cree que siempre que haya homicidio debe haber castigo] viendo que hay casos en que la espada para matar a un hombre nos es ofrecida por las mismas leyes?”

llegar a personificar ese mismo objeto, en términos que lo conciba escuchándonos o interesándose en nuestra suerte. Todas las pasiones usan con frecuencia esta figura; porque todas ellas se interesan por desahogarse, y si no hallan otro objeto preferirán dirigirse a los bosques, a las vacas, y a las cosas más insensibles, antes que determinarse a permanecer en silencio: especialmente si aquellos objetos están conexos de algún modo con los que han producido su agitación.

627. Dos son las reglas principales que deben tenerse presentes en el uso de esta especie de personificación. La 1ª es no emplearla jamás sino cuando somos impelidos de una pasión fuerte; y no continuarla cuando ésta empieza a decaer. Este es uno de aquellos grandes adornos que sólo pueden tener lugar en las partes más ardientes y animadas del discurso, y que aun en ellas debe emplearse con moderación. La 2ª regla es no personificar objeto alguno que no tenga en sí mismo alguna dignidad; y que no pueda hacer buena figura en la elevación que queremos colocarlo.

628. La observación de esta regla aunque indispensable en los grados inferiores de la personificación, lo es mucho más en el que ahora analizamos. Es natural hablar con el cadáver de un amigo; pero hacerlo con la mortaja que le cubre introduce ideas vagas y degradantes. Tampoco es conforme a la dignidad de la pasión, hablar con las partes menos principales del cuerpo de alguno; defecto que se encuentra en el siguiente pasaje de Lope

¡Nombre dulce y fatal! Nadie te sepa:  
Ni pases de estos labios, que sellados  
Son en santo silencio; allá lo esconde  
Tu, oh corazón, en el estrecho asilo  
Donde mezclada está su amada idea  
Con la de un Dios ¡Oh mano, no lo escribas!  
Mas ay! Ya lo escribí. Lágrimas mías!  
Borradle.....

629. Aquí hay personificados diferentes objetos, y diversas partes del cuerpo: se habla con unos y otros aunque no con igual propiedad. El 1º es el nombre de Abelardo; y a esto no puede hacerse ningún reparo; porque como generalmente se toma el nombre de una persona por ella misma, admite la personificación con bastante digni-

dad. En el 2º lugar Eloísa habla consigo misma; y personifica su corazón: pero como éste es una parte principal del cuerpo humano, y las más veces se pone por ánimo o sus afectos, tampoco admite reparo alguno. Pero cuando del corazón pasa a la mano, y le dice que no escriba su nombre, es forzado y violento. La figura empeora cuando por último pide a las lágrimas que borren lo que su mano ha escrito.

630. En las composiciones en prosa debe usarse esta figura con mayor moderación; porque la fantasía no tiene la misma libertad que en las composiciones poéticas. Sin embargo no deben excluirse de las 1as. los apóstrofes a objetos inanimados: pero tampoco deben introducirse sino en la oratoria más sublime. Un orador público puede en muchas ocasiones apostrofar con mucha propiedad a la religión, a la virtud, a su patria, a alguna ciudad o provincia que ha sufrido grandes calamidades, o ha sido la escena de alguna acción memorable.

631. Pero es preciso tener muy presente que como estos apóstrofes son uno de los mayores esfuerzos de la elocuencia, jamás deben emprenderse sino por personas de un genio extraordinario: porque si el orador no consigue mover por ellos nuestras pasiones, provocará la risa (No puede haber cosa más fría que una tentativa inoportuna de personificaciones como éstas, especialmente si son largas. El orador se afana por hablar el lenguaje de una pasión que no siente, ni puede hacernos sentir: y quedamos no solamente fríos, sino, helados, y con bastante serenidad para criticar la ridícula figura que hace el objeto personificado; cuando debiéramos quedar transportados en fuerza del entusiasmo).

632. El apóstrofe es una figura muy semejante a la personificación. En aquélla se habla con una persona real, pero que ha muerto o está ausente como si estuviera presente y nos escuchara. La semejanza [que] hay entre una y otra hace que comúnmente se designe con un mismo nombre. Sin embargo el verdadero apóstrofe es inferior en grandiosidad a la personificación. Se requiere en efecto menos esfuerzo de imaginación para suponer presentes personas muertas o ausentes, que para animar seres insensibles, y hablar con ellos. Estas dos figuras deben ser impelidas por el ardor de la pasión para que sean naturales: porque sólo [se logran] con el lenguaje de las conmociones violentas.

→ Lección [27]

*De la comparación, antítesis, interrogación  
y varias otras figuras*

633. Ya hemos marcado la diferencia que existe entre la comparación y la metáfora (593) [:] en la 1ª se explica por [lo] general con más extensión que lo que exige la 2ª . Así decimos: –las acciones de los grandes hombres son semejantes a los ríos, cuyo curso ve cualquiera, pero cuyas fuentes conocen pocos–. Este ligero ejemplo manifiesta que una comparación feliz es un adorno, que añade lustre y viveza al discurso.

634. El placer que nos causan las comparaciones, tan justo como natural, proviene de tres fuentes diversas. Primera; [,] del placer que la naturaleza ha acompañado al ejercicio de la facultad de comparar. Esta operación es siempre agradable; y se ve claramente que los niños sienten un placer en diversos objetos, desde que son capaces de observar los que los rodean; 2º, de lo que el símil empleado ilustra el objeto principal; de la idea más clara que presenta de él; o de la impresión más fuerte que hace sobre el ánimo. Tercera [,] de la introducción de un nuevo objeto, y de la pintura que él ofrece a la imaginación sin la cual careceríamos de las nuevas escenas que ella nos presenta.

635. Todas las comparaciones pueden reducirse a dos clases: unas que explican, otras que hermean. Siempre que se emplea alguna comparación, debe ser o para hacernos entender más distintamente la materia de que se trata, o para presentarla más adornada. Todos los asuntos admiten comparaciones del 1er. grado. En los puntos más abstractos, y en los raciocinios más exactos, pueden introducirse con propiedad comparaciones que expliquen mejor el asunto. Tal es la siguiente: –como la cera no sería buena para los sellos, si no tuviera el poder de retener, como de recibir la impresión; lo mismo se verifica en el alma respecto de los sentidos y de la imaginación. Los 1eros. con su poder receptivo; la 2ª [con] su poder retentivo. Si [el alma] tuviera sentidos sin imaginación sería no como la cera sino como el agua; donde aunque se hacen con prontitud las impresiones, desaparecen con la misma facilidad con que se formaron.

636. En esta clase de comparaciones tiene más parte el entendimiento que la imaginación: y por lo mismo las únicas reglas que

deben observarse acerca de ellas, son que sean claras y útiles; que tiendan a hacer más distinta la idea del objeto principal, y que no nos extravíen de él y nos deslumbren. Mas las comparaciones introducidas no tanto para instruir, como para adornar el asunto de que se trata, son las que al presente nos interesan más, y las que ocurren con mayor frecuencia.

637. Aunque la semejanza es el fundamento de esta figura no se exige que ella sea muy vigorosa. Pueden a veces compararse dos objetos muy felizmente, aunque nada se parezcan en la realidad; sino solamente se conformen en los efectos que producen en el ánimo, o porque existan una serie de ideas semejantes, o por decirlo así, concordantes; de suerte que el recuerdo de uno sirve para justificar la impresión hecha por el otro. Así para describir un poeta la naturaleza de la música blanda y melancólica, dice era como la *memoria de las alegrías pasadas, agradable y triste al alma*. Esto es feliz y delicado. Sin embargo no hay música alguna que tenga tal semejanza con los sentimientos del ánimo, como la que indica la comparación. Si ésta se hubiera hecho con voz de un Ruiseñor, con el murmurio de un arroyo, la semejanza habría sido más vigorosa: pero fundándose este símil en el efecto producido por la música al paso que nos comunica una imagen muy tierna nos da también una impresión fuerte de su naturaleza y del tono particular de ella.

638. En general sea que se funden las comparaciones en la semejanza de los dos objetos comparados, o en alguna analogía y conformidad en sus efectos, siempre debe servir para ilustrar el asunto y darnos de él una idea más viva. Pueden disimularse algunas excursiones de la fantasía en la continuación del símil; pero jamás deben ser tales que nos desvíen del objeto principal. Si es grande y noble, todas las circunstancias de la comparación deben dirigirse a engrandecerlo, mas si él es bello deben hacerlo más amable: y si es terrible deben llenarnos de mayor asombro. Las reglas de las comparaciones pueden reducirse o a la propiedad de su introducción, o a la naturaleza de los objetos de que se toma.

639. Las comparaciones con el lenguaje de la imaginación más bien que de las pasiones: de una imaginación viva, a la verdad, y acalorada, pero no turbada por alguna conmoción violenta o agitadora. La pasión fuerte no admite este fuego de la fantasía. Ella no tiene so-

siego para pensar en objetos que sean semejantes; antes se fija en aquél que ha embargado el alma. Está muy agitada y llena de él, para que pueda volver a otra parte, o fijar su atención en alguna otra cosa. Apenas puede cometerse mayor defecto de introducir un símil en medio de la pasión. En este caso podrá ser permitiva [permitida] una expresión metafórica; pero nunca la pompa y gravedad de una comparación formal. Luego que ésta se hace cambia la clave; respira el ánimo; descubrimos que el que la ha usado está enteramente tranquilo, cuando lo suponíamos atormentado de una fuerte agitación.

640. Sin embargo [,] así como la comparación no es el estilo de una pasión fuerte, así también cuando se emplea para hermohear no es el lenguaje de un ánimo enteramente tranquilo. Es una figura de dignidad: y para ser oportuna requiere siempre alguna elevación en el asunto; porque supone a la imaginación singularmente animada, aunque el corazón no esté agitado de pasión alguna. En una palabra [,] las comparaciones sólo vienen bien en un estilo medio entre el muy patético y el muy humilde.

641. Las comparaciones no deben tomarse de objetos, que tengan una semejanza demasiado obvia, con el que no sirve de término de comparación. El gran placer que se experimenta en comparar, resulta de descubrir semejanzas entre objetos de diferentes especies, en que a 1ª vista no podríamos esperar ninguna. Es falta de arte o de ingenio, para señalar la semejanza de dos objetos, buscarla entre aquellos que todos vean que no puedan menos que tenerla. Entre los símiles defectuosos por este respecto deben contarse los que se toman de objetos casi familiares en el estilo poético. Tales son las semejanzas de un Héroe a un León, de una persona afligida a una flor que inclina su cabeza, de una pasión violenta a una tempestad, y otras muchas que son muy frecuentes en los escritores de segunda clase y de que usan como por derecho hereditario.

642. Así como las comparaciones no deben fundarse en semejanzas muy obvias, ni tampoco deben tomarse de las que son demasiado remotas; porque éstas en vez de ayudar a la imaginación, la ponen en tortura para comprenderlas; y no derraman luz alguna en el asunto. Se debe observar también; [,] que una comparación que presenta una semejanza bastante cercana en las circunstancias principales puede ser violenta y oscura si se le da mucha extensión. No hay cosa más opues-

ta al designio de esta figura, que andar buscando las relaciones hasta en los objetos, hasta en los puntos más menudos, sólo por mostrar lo que puede el ingenio del autor.

643. El objeto de que se tome una comparación jamás debe ser desconocido, o tal que pocos puedan formarse ideas claras de él. De aquí que no hacen buen efecto las comparaciones fundadas en descubrimientos filosóficos, o en cosas que son conocidas de cierta clase de personas. Ellas deben tomarse de aquellos objetos ilustres que o han visto los más de los lectores o pueden concebir con facilidad. Los antiguos toman sus símiles de aquel aspecto de la naturaleza y de aquella clase de objetos con que estaban familiarizados. Los Leones, los Lobos y las Serpientes eran entre ellos las fuentes más copiosas y las propias de sus comparaciones. Pero hoy podemos formar[nos] con más facilidad la idea de un combate feroz entre dos hombres, que entre un tigre y un toro; cada país tiene sus escenas particulares, y el buen escritor debe cuidar mucho de presentarlas. De lo contrario manifestaría que no copia de la naturaleza sino de otros escritores.

644. Últimamente en las composiciones serias o elevadas jamás deben tomarse los símiles de objetos bajos o mezquinos. Estos degradan la idea, cuando los símiles se dirigen por lo común a hermosarla y engrandecerla: y por lo mismo a no ser en escritos burlescos, o donde se introducen de propósito los símiles para envilecer un objeto, jamás se nos deben presentar ideas bajas. Es preciso tener presente que la dignidad o bajeza de los objetos, depende en gran parte de las ideas, costumbres de la edad en que se vive; por eso nos parecen bajos al presente muchos símiles tomados de incidentes de la vida rústica, que en la antigüedad fueron muy dignos.

645. El uso de las figuras que nos restan puede deducirse de los principios establecidos. La 1ª que se presenta es la antítesis, fundada en el contraste, oposición entre dos objetos; lo cual hace que cada uno de ellos aparezca en una luz más fuerte. Lo blanco [,] por ejemplo [,] jamás parece tanto, como cuando está junto a lo negro. La antítesis puede por consiguiente emplearse con muchas ventajas en algunas ocasiones, para fortificar la impresión que queremos que haga un objeto. De esta manera Cicerón representando la imposibilidad de que Milton [Milón] hubiese formado el designio de matar a Clodio, cuando ninguna circunstancia le favorecía, y después de haber dejado perder mil otras



favorables, para llevar a efecto el mismo designio, si le hubiese formado, nos convence más de esta imposibilidad por medio de una antítesis. «Quem igitur cum omnium gratia noluit, hunc voluit cum aliquorum querela, quem iure, quem loco, quem tempore, quem impune non est ausus, hunc iniuria, iniquo loco, alieno tempore, periculo capitis non dubitavit occidere?»<sup>12</sup>

646. Para más completa una antítesis, conviene siempre que las palabras y miembros de la sentencia, que expresan los objetos contrastados estén contruidos con igualdad, que correspondan unos a otros. De este modo se advierte más el contraste de la misma que cuando comparamos un objeto negro con uno blanco, para percibir toda diferencia de su color, los escogemos ambos de un mismo tamaño, y los colocamos a una misma luz. Su semejanza en ciertas circunstancias hace más palpable la desemejanza en otras.

647. También es preciso observar que el uso frecuente de las antítesis, especialmente donde la oposición de las palabras es útil y conceptuosa, suele hacer desagradable el estilo. Una sentencia como la siguiente de Séneca, parece muy bien cuando está sola: –si quieres que una persona sea rica, no le aumentes sus riquezas, sino disminúyete sus deseos.– Este giro de construcción produce buen efecto en una máxima moral; tanto porque se supone que ella es fruto de la meditación, como porque se dirige a grabarla en la memoria; la cual lo recuerda más fácilmente por medio de estas expresiones contrastadas. Pero cuando se sigue una cadena de estas sentencias; cuando es el estilo favorito de un autor, degenera en defectuoso; porque aparece demasiado estudiado, y manifiesta que se atiende [más] al modo de decir las cosas, que a las cosas mismas.

648. Las antítesis y comparaciones son figuras frías por su naturaleza, obra de la imaginación y no de las pasiones. Por el contrario [,] las interrogaciones y exclamaciones son figuras apasionadas. Su uso es muy frecuente en las conversaciones familiares, cuando los hom-

---

12 *Ibid.*, 41, 5-9: “[A Clodio] al que [Milón] no quiso [matar] a gusto de todos, ¿a ése quiso ahora [matar] a disgusto de algunos?, ¿al que con derecho, al que en lugar oportuno, al que en un tiempo oportuno, al que impunemente no se atrevió [a matar], a ése [ahora] sin motivo, en lugar inapropiado, en momento inoportuno, con peligro de su vida, no dudó en matar?”

bres están acalorados prevalece tanto como en la oratoria más sublime. El uso literal de la interrogación es hacer una pregunta; pero cuando los hombres son impelidos de las pasiones, ponen en esta forma todo lo que quieren afirmar o negar con mucha vehemencia, expresando de este modo la gran confianza en la verdad de sus propios sentimientos, apelando a sus oyentes para la imposibilidad de lo contrario. Así Demóstenes dirigiéndose a los Atenienses: –[“]decidme andaréis siempre dando vuelta preguntándoos unos a otros, ¿qué novedades? ¿qué novedades más espantosas, que la de que el hombre de Macedonia hace guerra a los Atenienses, y dispone de los negocios de la Grecia?... [“]. Todo esto dicho sin interrogación, hubiera sido débil e ineficaz; pero el calor y vehemencia que envuelve este método de preguntar, despierta a los oyentes y los hiere con más fuerza.

649. A veces pueden emplearse con propiedad las interrogaciones en medio de conmociones nada inferiores a las que se excitan naturalmente prosiguiendo con calor un raciocinio. Pero las exclamaciones sólo vienen en las fuertes conmociones del ánimo; en la sorpresa, admiración, cólera, dolor, y otras semejantes:

¡Oh piedad! ¡oh fe antigua! ¡oh indomable  
Diestra en la guerra!

650. Tanto las interrogaciones como exclamaciones y demás figuras apasionadas obran en nosotros por medio de la simpatía. Este es un principio muy poderoso; y universal en nuestra naturaleza, él nos dispone a tomar parte en todos los sentimientos y pasiones, que vemos expresados por otros. Una sola persona, que se mezcla en una sociedad con fuertes señales de melancolía, o de dolor en su semblante, difunde en un solo instante su misma pasión por toda la sociedad. Por eso en las grandes concurrencias se comunican tan fácilmente las pasiones, y esparcen tan pronto su poderoso influjo, que es casi imposible resistir a él. Siendo pues las interrogaciones y exclamaciones signos naturales de un ánimo conmovido y agitado, siempre que se usen con propiedad nos disponen a simpatizar con las disposiciones de aquellos que las usan y a sentir lo que ellos sienten.

651. De aquí se infiere que la regla principal en el uso de estas figuras, es que el escritor atienda al modo con que la naturaleza nos dicta que expresemos una pasión: y sobre todo que jamás afecte el

estilo de las que no siente. Puede usarse con mucha libertad de las interrogaciones; pero es preciso ser más reservado en el uso de las exclamaciones. No hay cosa que haga peor efecto que introducirlas frecuente e inoportunamente. Los escritores novicios creen que esparciéndolas en abundancia dan alma y calor a sus composiciones. Pero sucede todo lo contrario. Cuando un escritor está siempre invitándonos a que entremos en transportes que él no puede inspirar, no sólo nos disgusta sino que excita nuestra cólera. No causa simpatía alguna, porque nos da palabras en vez de sentimientos. Por eso se ha dicho que si al abrir un libro se encontraba lleno de puntos de admiración, era suficiente para no ocuparse en su lectura.

652. Otra figura propia de las comparaciones ardientes y animadas, es la que los críticos llaman visión; cuando en lugar de referir alguna cosa pasada usamos del tiempo presente; y la describimos como si estuviese sucediendo actualmente delante de nosotros. Así Cicerón en su oración 4<sup>a</sup>. contra Catilina: –“[...] videor enim mihi videre hanc urbem, lucem orbis terraque atque arcem omnium gentium, subito uno incendio concidentem. Cerno animo sepulta in patria miseros atque insepultos acervos civium, versatur mihi ante oculos aspectus Cethegi et furor in vestra caede bacchantis”.<sup>13</sup>

653. Esta especie de descripción supone cierto entusiasmo, que en algún modo hace salir de sí al que la usa; y cuando está bien ejecutada causa una fuerte impresión en el agente a consecuencia de la simpatía que antes se explicó. Mas para que la ejecución sea feliz, exige una imaginación muy ardiente, una elección de circunstancias tan particulares que nos haga creer que tenemos delante de los ojos la escena descrita. De lo contrario produce el mismo efecto que todas las débiles tentativas para hacer apasionadas las figuras; es decir, poner en ridículo al autor, y dejar al que lo oye más frío y menos interesado que antes. (Agosto 13)

---

13 Cicero, Marcus Tullius. *In Catilinam*. Oratio 4. 11, 11-16: “Me parece ver a esta ciudad, luz del cielo y de la tierra y fortaleza de todas las naciones, ser devorada súbitamente por un incendio. Me figuro los míseros insepultos de los ciudadanos en la patria sepultada; a mis ojos vuelve la figura de Cethego y su furor de Bacante ante vuestra desgracia”.

654. Estas observaciones son aplicables a la repetición, corrección, y otras muchas que los Retóricos han contado entre las bellezas de la elocuencia. Ellas tienen o no este carácter; según son o no expresiones genuinas del sentimiento o de la pasión que se intenta excitar. Dejemos que la naturaleza y la pasión hablen siempre su lenguaje; que ellas sugerirán figuras en abundancia. Pero cuando se quiere contrahacer con ardor que no se siente no pueden encontrarse figuras que suplan este defecto o cubran la impostura.

655. La última figura que consideramos, por el uso frecuente que los oradores públicos, y en particular los del foro, hacen de ella, es la amplificación. Ella consiste en un artificiosa exageración de todas las circunstancias de algún afecto o acción que necesitamos colocar en una luz fuerte sea para ensalzarla, o deprimirla. No es tanto una figura cuanto el manejo artificioso de varias, que dirigimos todas a un punto. Esto puede conseguirse o por el uso propio de términos que engrandecen o debilitan por lo regular la enumeración de las circunstancias, o por medio de comparaciones con objetos de la misma naturaleza. Pero el instrumento principal de que hace uso es el clímax o progresión gradual de una circunstancia sobre otra, hasta [que] la idea llegue a lo sumo. Este clímax en el sentido, cuando está bien manejado, jamás deja de hacer una fuerte amplificación. Un ejemplo de esta figura es el bien conocido pasaje de Cicerón: —«[...] facinus est vincire civem Romanum, scelus verberare, prope patricidium necare: quid dicam in crucem tollere?».<sup>14</sup>

656. Debe advertirse que estos clímax tan regulares, aunque muy bellos, manifiestan demasiado el arte y el estudio con que han sido formados; y por lo mismo aunque pueden permitirse en arengas formales, no con el lenguaje del calor y sentimiento; que pocas veces caminan con pasos tan medidos. Y a [la] verdad, cuando se manifiesta mucho arte nos ponemos en vela contra los engaños de la elocuencia; pero cuando el orador ha discurrido con energía y por la fuerza de sus raciocinios ha puesto en buen punto de vista un objeto principal, puede entonces, aprovechándose de las favorables disposiciones de los ánimos, usar de aquellas figuras artificiales que confirmen nuestra persuasión, y enciendan nuestros ánimos.

---

14 Cicero, Marcus Tullius. *In Verre*. Actio 2. Libro 5, 170, 1-3: “Es un delito encadenar a un ciudadano romano, una iniquidad azotarlo, casi un patricidio matarlo: ¿qué diré de levantarlo en la cruz?”.

→ Lección 28

*De los caracteres generales del estilo difuso,  
conciso, débil, nervioso, árido, llano, limpio,  
elegante, y florido*

657. Es indudable que los asuntos diferentes deben ser tratados en diferentes clases de estilo. Nadie ignora que un tratado de filosofía exige diverso estilo, que una oración. La[s] diferentes partes de una misma composición requieren también estilo y manera diferentes. En una arenga, por ejemplo, la peroración admite más adornos, y requiere más adornos que la parte didáctica. Pero es importante advertir, que en medio de esta variedad se encuentra en las composiciones de un mismo autor, cierta uniformidad, o manera que le distingue, y un carácter visiblemente dominante en todos sus escritos; y enteramente conforme a su genio, y a las disposiciones de su ánimo. Donde nada de esto se descubre; donde no se manifiesta un carácter particular; puede inferirse justamente que es un autor que escribe más por imitación; que a impulsos de un genio original.

658. Una de las 1as. distinciones del estilo es la que se toma de [la] mayor o menor extensión que se da a los pensamientos. De aquí resulta el estilo conciso y el difuso. El que usa de este último comprime sus pensamientos en las menos palabras posibles; sólo emplea las más expresivas; y cercena como redundantes toda expresión que no añada alguna cosa esencial al sentido. No desecha los adornos, siempre que puedan hacer más vivo y animado el estilo; pero emplea para esto aquellas figuras que le den más fuerza que gracia. En la coordinación de las sentencias atiende más a la brevedad y al nervio de la dicción, que a la cadencia y armonía del periodo. En una palabra procura sugerir más a la imaginación del lector que lo que dice expresamente.

659. Un escritor difuso desenvuelve sus pensamientos completamente: los coloca bajo diferentes aspectos: y da al lector todos los auxilios posibles para que los entienda bien. No procura explicarse desde el principio cabalmente; porque volverá a tocar el asunto, y si carece de energía, lo suplirá por la abundancia. Los escritores de este carácter son apasionados a la magnificencia y la amplificación: sus periodos corren naturalmente con alguna extensión: y como sobra lugar para toda clase de adornos, los reciben francamente.

660. Cada una de estas clases de estilo tiene sus ventajas particulares; y llevadas al extremo tienen también sus inconvenientes. La demasiada concisión quiebra y oscurece el sentido; inclina al estilo sumamente agudo, y linda con el epigramático. La excesiva difusión hace lánguido y flojo el estilo, cansando al mismo tiempo al lector. Sin embargo el genio determina a una de estas dos especies; y bajo el carácter general de un estilo conciso, o más franco, y difuso las composiciones pueden poseer grandes bellezas.

661. La naturaleza de la composición nos mostraría cuándo deben inclinarnos al estilo conciso, y cuándo al difuso. Los discursos que se han de recitar, piden un estilo más copioso, que aquellos que se destinan a ser leídos. Cuando nos es preciso tomar el sentido entero de boca del orador, sin poder detenernos, como cuando se lee un libro, ni reparar lo que se nos hace oscuro, debemos evitar una grande concisión. No puede contarse con la viveza y capacidad del oyente, y nuestro estilo debe ser tal, que todos puedan seguirnos con facilidad, y sin esfuerzo. Se sugiere por lo tanto en los oradores públicos un estilo fluido y copioso; pero que por demasiado difuso no llegue a ser lánguido y cansado.

662. En las composiciones destinadas a ser leídas es muy ventajoso cierto gra[do] de concisión; porque las hace más animadas, excita más la atención y hace una impresión más fuerte, al paso que lisonjea la imaginación poniéndola frecuentemente en ejercicio. Un pensamiento expresado difusamente tendrá cuando más el mérito de ser exacto; pero si está expresado con concisión será admirado por espiritoso.

663. Los discursos que se dirigen a conmover las pasiones, deben ser en un estilo conciso, y es muy peligroso usar en ellos del difuso; por la dificultad que presenta sostener por mucho tiempo un calor verdadero. Luego que se llega a ser prolijo, queda expuesto a entibiar al lector. El corazón y la imaginación son muy vivos; una vez movidos suplen muchas cosas que no podría expresar tan bien el autor mismo.

664. No sucede lo mismo cuando tenemos que dirigirnos al entendimiento; como cuando se trata [de] razonar, explicar o instruir. En estos asuntos es preferible una manera más franca y difusa; porque el entendimiento [...] con más lentitud que la fantasía o el corazón, y necesita de conductores y guías.

665. Aunque el estilo difuso consta por lo común de periodos largos; y el conciso por el contrario de sentencias breves, no debe inferirse que aquellos o éstos son los que singularmente caracterizan estas especies de estilo. Puede muy bien suceder que se usen sentencias breves, y el estilo sea difuso, porque se esparce en muchas sentencias un mismo pensamiento.

666. El estilo nervioso y el estilo débil suelen confundirse con el conciso y el difuso; y a veces coinciden con ellos. Los escritores difusos son generalmente débiles: y los nerviosos suelen inclinarse a una expresión concisa. Pero no sucede esto siempre; –y hay ejemplos de autores que en medio de un estilo llano y amplificado, conservan bastante energía. La causa de la debilidad o del nervio del estilo, está en el modo de pensar de un autor. Si concibe fuertemente un objeto, lo expresará con energía: pero si tiene de él una percepción confusa, si vacila en sus ideas; si por su genio o su precipitación, no llega a comprender todo lo que quiere comunicar a otros, su estilo se resentirá necesariamente de estas faltas. Se hallarán palabras insignificantes y epítetos vagos. Sus expresiones serán generales y su coordinación confusa.

667. Puede inclinarse uno al estilo conciso o difuso, sin dejar por eso de ser bello; pero no sucede lo mismo con respecto al estilo débil o nervioso. Toda composición exige alguna energía, aunque no todas exigen el mismo grado de fuerza. Las composiciones de un carácter grave y sólido, requieren que predominen el estilo nervioso. Por eso se exige con preferencia en la historia, en la filosofía, y en los discursos serios. Uno de los modelos más completo[s] del estilo de que vamos hablando es Demóstenes en sus oraciones. El estudio excesivo de la energía arrastra a los escritores a una manera dura. Esta proviene de las palabras desusadas, de las inversiones violentas en la estructura de las sentencias y del demasiado descuido de la blandura y facilidad de la construcción.

668. Considerado el estilo con respecto al grado de ornato que se emplea para hermohear lo que se dice, lo hallaremos dividido en árido, llano, limpio, elegante, y florido. El 1º es aquél que excluye todo adorno, de cualquier clase que sea. Contento el escritor en darse a entender, no aspira de modo alguno a agradar ni la fantasía ni el corazón. Este estilo sólo es tolerable en los escritores puramente didácticos, y aún

en ellos es necesario que la materia sea de mucha importancia y muy clara la dicción.

679 [669]. El estilo llano se eleva un grado sobre [el] árido. Un escritor de este carácter hace muy poco uso del ornato, y fía casi enteramente del fondo de las cosas. Pero aunque no se molesta para atraernos por el uso de las figuras, por la coordinación armoniosa o algún otro esfuerzo del arte; cuida sin embargo de no disgustar como el escritor árido y duro. A más de la claridad, busca la pureza, la propiedad y precisión del lenguaje; lo cual es una belleza de no poco valor. La diferencia que hay entre el escritor árido y el llano es que el 1º desecha todo adorno y aun parece que no sabe lo que es; mientras el 2º se limita sólo a no buscarlo.

670. Sigue a éstos el estilo limpio. Con él entramos ya en la región de los adornos, pero no de los más espléndidos. Un escritor de este carácter hace ver que no desecha las bellezas del lenguaje; que antes es para él objeto de alguna atención. Pero [lo] muestra en la elección de las palabras, en su graciosa colocación, y no en los esfuerzos de la imaginación o de la elocuencia. Sus sentencias son siempre limpias y exenta[s] de toda palabra superflua; de una extensión moderada, que se inclina más a la brevedad, y que cierran con propiedad y sin adiciones algunas. Su cadencia es variada; pero no de una estudiada armonía. Si emplea algunas figuras son breves y correctas, no valientes ni relumbrantes. Este estilo es siempre agradable porque da un carácter de elevación moderada, y lleva una medianía en el ornato, que se acomoda a cualquier asunto.

671. El estilo elegante dice un grado más de ornato que el limpio: y es un nombre que se da comúnmente al estilo, cuando sin exceso ni defecto posee todas las virtudes del ornato. De lo dicho anteriormente se deduce con facilidad, que la elegancia completa lleva consigo mucha claridad y propiedad, pureza en la elección de las palabras y cuidado en su coordinación armoniosa y feliz. Supone también que el estilo está engalanado con todas las bellezas de [la] imaginación que admite el asunto, y con toda la luz que arrojan de sí las figuras bien empleadas. En una palabra [,] un escritor elegante, es el que halaga la imaginación y el oído, al mismo tiempo que instruye: el que reviste sus ideas con todas las bellezas de expresión, sin cargarlas con primores inoportunos.



672. Cuando el ornato del estilo es demasiado para el asunto; [,] pero es muy continuo y nos deslumbra con su oropel, resulta entonces lo que se llama estilo florido, término usado comúnmente para manifestar el exceso en el ornato. Este es muy disimulable en un joven: y acaso es un síntoma feliz, que su estilo toque algo en florido y lozano. «Quiero ver en [un] joven, dice Quintiliano, mucha lozanía; mucha parte se disminuirá con los años; mucha con la madurez del juicio; y alguna se gastará con el ejercicio mismo. Haya al principio de donde se pueda cortar y podar. Sea osada la juventud, de genio creador, y satisfecha de sus invenciones; aunque entonces no sean bastante correctas. La fecundidad se remedia fácilmente; para la esterilidad no hay remedio alguno».

### → Lección 29

#### *Del estilo sencillo, afectado, vehemente: reglas para adquirir un estilo propio*

672. [673] El aspecto con que vamos a considerar nuevamente el estilo es de suma importancia y pide examinarse con cuidado. La sencillez aplicada a la manera de escribir es un término usado con mucha frecuencia pero también con muy poca precisión. Esto depende de las diferentes significaciones en que se toma la palabra sencillez, las cuales es necesario distinguir para conocer en qué sentido es un atributo del estilo.

674. Desde luego se presentan cuatro acepciones diversas: 1º la sencillez en la composición en cuanto opuesta a la demasiada variedad, o complicación de partes. Esta es propia del plan de una tragedia, como distintas de las tramas dobles, o incidentes amontonados. En este sentido sencillez es lo mismo que unidad.

675. Bajo el 2º aspecto es la sencillez del pensamiento en cuanto opuesta a la sutileza del mismo. Pensamientos sencillos son los que se ofrecen naturalmente, los que sugiera la ocasión, o la materia, sin andar buscándolos con demasiado empeño; y los que una vez sugeridos, son fácilmente comprendidos por todos. El refinamiento en escribir expresa una serie de pensamientos menos naturales y obvia; y que para seguirla es necesario un genio particular: serie muy bella si se contiene dentro de ciertos límites, fuera de los cuales degenera en una

oscuridad. En estos dos sentidos, la sencillez como opuesta a la variedad de partes, o al refinamiento de los pensamientos, no dice relación alguna al estilo.

676. Hay un 3er. sentido de sencillez, en la cual tiene ésta alguna relación con el estilo, porque se opone al demasiado ornato o pompa del lenguaje. Así entienden Cicerón y Quintiliano *el género de decir sencillo, el tenue o sutil*. El estilo sencillo bajo este punto de vista coincide con el estilo llano o el limpio que dejamos enumerado.

677. En fin [,] la sencillez tiene otro sentido que aunque relativo también al estilo, considera más el modo natural con que expresamos nuestros pensamientos que el grado de adorno que empleamos en ellos. Este es del todo diferente del 1er. sentido de la palabra, allí la sencillez es equivalente a la llaneza, aquí es compatible con el mayor ornato. Sólo desprecian una afectación; o la apariencia del trabajo en el estilo; y es una prenda sobresaliente.

678. Un escritor dotado de sencillez, se expresa de tal modo que cualquiera cree que lo hubiera hecho como él mismo. No hay señales de arte en su expresión; parece el lenguaje mismo de la naturaleza; y se ve en el estilo no el escritor y su trabajo, sino el hombre en un carácter propio y natural. Puede ser rico en su expresión, dotado de fantasía, y abundar de figuras: pero éstas no le cuestan esfuerzo alguno y parece que escribe de este modo sin estudio, y por ser la manera de expresión que es más natural. Tampoco se opone a este estilo cierto grado de negligencia: antes le es impropia una atención prolija a las palabras. Esta es la gran ventaja de la sencillez del estilo; la que semejante a la sencillez de manera nos muestra los sentimientos de un hombre, y nos descubre sin disfraz su modo de pensar.

679. El mayor grado de esta sencillez se expresa por el término francés naïveté; al cual no tenemos ninguno que equivalga en nuestra lengua. No es fácil dar una idea precisa del valor de esta palabra. Ella expresa siempre un nuevo descubrimiento del carácter; y la mejor definición es la de Marmontel: —aquella especie de ingenuidad amable, o franqueza sin disfraz que parece darnos algún grado de inferioridad sobre la persona que la muestra: cierta sencillez pueril, que al paso que la apreciamos interiormente, nos hace ver siempre algunas facciones que procuraríamos ocultar con arte; y que por lo tanto nos

incita a sonreírnos de la persona que lo manifiesta».— La Fontaine en sus fábulas es uno de los ejemplos más notables de este carácter.

680. Es necesario observar que puede escribirse con sencillez y sin belleza alguna: puede no haber afectación: pero faltarle un mérito particular. La sencillez bella supone genio en un autor para escribir con solidez, fuerza, y juego de imaginación. En este caso es el ornato que realza las demás bellezas y sin el cual son todas imperfectas. Pero si bastara la mera naturalidad, para formar la belleza del estilo, pudiera aspirar a ello escritores privados, débiles y pasados [sic]. Es preciso por lo mismo distinguir entre la sencillez, compañera del verdadero genio, y aquella que no es más que una manera desaliñada y descuidada. Los efectos nos las harán conocer fácilmente: la una jamás deja de interesar; la otra es siempre insípida y empalagosa.

681. El estilo vehemente envuelve siempre la energía sin ser de modo alguno incompatible con la sencillez: pero en un carácter dominante se distingue de una y de otra. Tiene un ardor particular; es un estilo acalorado; y el lenguaje de un hombre cuya imaginación y pasiones, se han recalentado, y penetrado fuertemente de lo que escribe; que descuida por lo mismo las gracias más menudas; y se derrama con la rapidez y el raudal de un torrente. Este estilo pertenece a las clases más elevadas de la oratoria: y es más de esperar del que está hablando en público, que del que escribe en un gabinete. Demóstenes presenta un modelo cabal de este estilo.

682. De aquí se infiere que no es fácil ni necesario determinar cuál es la mejor manera de escribir de todas las que quedan mencionadas. El estilo es un campo de mucha extensión. Las calidades pueden ser muy diferentes en varios autores, y sin embargo son todas hermosas. Debe dejarse lugar al género que determina siempre a una manera de expresión más bien que a otra. Es verdad que hay calidades generales de tal importancia que se deben tener siempre presentes en cualquiera especie de composición; y hay también ciertos defectos que siempre es necesario evitarlos. Un estilo pomposo, por ejemplo, un estilo débil, árido, u oscuro, siempre defectuosos: y la claridad, la fuerza, la limpieza, y la sencillez, con las bellezas a que debemos aspirar siempre. Pero en cuanto a la mezcla de estas buenas calidades, o al grado en que debe prevalecer cada una de ellas, para formar [la] manera característica, no pueden darse reglas precisas.

683. Después de estas observaciones nos detendremos a fijar las reglas que deben tenerse presentes para adquirir un estilo propio; dejando que el asunto, o el impulso peculiar del genio forme el carácter particular de nuestro estilo. Sea la 1ª. regla adquirir ideas claras del asunto. Esta parecerá a 1ª vista que tiene muy poca relación con el estilo; pero si se observa que el fundamento de todo buen estilo es el saber, no podrá menos que concederse la relación que hay entre el estilo y las ideas. Siempre que la impresión que las cosas hacen sobre el ánimo es débil, y embarazosa, nuestro estilo tendrá estos mismos defectos; al paso que naturalmente expresamos con claridad y con fuerza, lo que sentimos y concebimos del mismo modo. Se puede asegurar que la regla más esencial sobre el estilo, es meditar profundamente el asunto, recapacitar sobre él hasta que hayamos tomado un valor y un interés grande: entonces y sólo entonces hallaremos que las expresiones fluyen naturalmente.

684. En 2º lugar para formar un buen estilo es indispensable la práctica de componer frecuentemente. Todas las reglas que se han dado serán inútiles sin un ejercicio habitual. También es preciso observar, que no basta componer de cualquier manera; esto nos haría adquirir un estilo sumamente defectuoso. Debe cuidarse por lo mismo a los primeros de escribir con sentido y esmero. La facilidad y soltura son obra del tiempo, y de la práctica.

685. Puede también ser extremoso el nimio cuidado y afán por las palabras. La demasiada atención a cada una de ellas no debe cortar el hilo de las ideas, ni enfriar el calor de la imaginación. En ocasiones debemos dar un tenor a la composición, si queremos explicarnos felizmente aunque sea a costa de algunas inadvertencias. Al tiempo de corregir se hará un examen más severo; porque si es útil la práctica de componer, no lo es menos la fatigosa tarea de corregir; la cual es absolutamente necesaria para sacar de aquélla algún fruto.

686. Los escritores deben conservar [deben esperar] algún tiempo, hasta que pasa el calor de la composición; hasta que perdamos a las expresiones mismas: y reviendo entonces nuestra obra a sangre fría, discerniremos muchas imperfecciones que se nos escaparon en la 1ª composición. Entonces es el tiempo de cercenar redundancias, de pesar la coordinación de las sentencias, de atender a la trabazón, y de dar al estilo una forma regular, correcta, y sostenida. A este *trabajo de la*

*lima*, es preciso se sujeten todos los que aspiran a comunicar ventajosamente sus pensamientos: con la práctica se aguza la vista, para atender a los objetos más necesarios: y esto se consigue con más facilidad que lo que al principio pudiera imaginarse.

687. Por lo que respecta a la utilidad que debe sacarse de los escritos ajenos, es claro que debemos familiarizarnos bien con el estilo de los mejores autores. Esto es indispensable tanto para formarnos un buen gusto en el estilo, cuanto para adquirir un rico caudal de palabras sobre cualquier asunto. En la lectura de los autores para formarse el estilo, se debe poner mucha atención en las particularidades de sus maneras diferentes. Uno de los ejercicios más útiles a este respecto, es traducir en nuestras palabras algún pasaje de cualquier clásico de nuestro idioma. Este ejercicio nos hará ver dónde están los defecto[s] de nuestro estilo; nos hará atender a lo necesario para rectificarlo; y entre los diferentes modos de expresar un pensamiento nos hará percibir cuál es el más bello.

688. Es preciso también precaverse de la servil imitación de autor cualquiera que él sea. Esto embota el genio, y nos hace imitar los defectos, del que nos proponemos por modelo, igualmente que sus bellezas. Ninguno será buen escritor u orador sin seguir con alguna confianza su genio particular. Sobre todo debemos guardarnos de adoptar ciertas frases, y copiar pasajes de algún escritor: es mejor que nuestras composiciones tengan algo que sea propio aunque no sobresaliente, que no que brillen con adornos prestados; para [que] al fin sirvan para manifestar la absoluta falta de genio.

689. La 5ª regla sobre el estilo tan importante como obvia, es cuidar de acomodarlo al asunto, y a la capacidad de los oyentes. No merece el nombre de elocuente o bello lo que no es para la ocasión y personas con quienes se habla. Es el mayor absurdo tratar de decir alguna cosa en estilo florido y poético, cuando sólo debe argüirse y racionarse: o hablar con pompa y aparato de expresiones delante de los que no las comprenden y que quedan aturridos de nuestra inoportuna magnificencia. Cuando tratamos de hablar [,] de escribir, debemos formarnos de antemano una idea clara, del fin a que aspiramos; conservar siempre esta idea, y adaptar a ella el estilo.

690. Por último en ningún caso debe ponerse tanta atención en el estilo que nos olvidemos de poner otra mayor en los pensamientos. Mucho más fácil es verter con alguna belleza de expresión, sentimientos comunes y triviales, que cimentar la composición en pensamientos vigorosos, ingeniosos, y útiles. Esto último pide genio: para lo 1º basta el arte con el auxilio de algunas prendas muy superficiales. El oído del público está ahora tan hecho a un estilo correcto y adornado, que ningún escritor debe descuidarse en este punto. Pero es despreciable el que sólo cuida de esto; el que no pone todo su conato en el asunto, y en el uso de aquellos adornos varoniles que pueden hacerlo recomendable.

### ↳ Lección 30

#### *De los diferentes grados de elocución pública; y en particular de la elocución de las populares*

691. Los antiguos dividieron todas las oraciones en tres géneros –demostrativo, deliberativo, y judicial. El 1º tiene por objeto la alabanza o el vituperio: el 2º el persuadir o disuadir: y el 3º acusar o defender. Las principales materias de la elocuencia demostrativa fueron los panegíricos, las invectivas, y las oraciones gratulatorias y fúnebres. El deliberativo se empleaba en las materias de interés público, ventiladas en el senado o en las juntas populares. El judicial es el mismo que la elocuencia del foro, empleado en hablar a los jueces que tienen poder de absolver o condenar.

692. Esta división se encuentra en todos los tratados antiguos de Retórica y ha sido seguida por los modernos. Ella abraza todas o la mayor parte de las materias de los discursos hechos en público. Sin embargo creemos más útil seguir la división que naturalmente nos ofrece el estado de la elocuencia moderna, en las tres generales escenas; a saber, juntas populares, foro, y púlpito; pues cada una de éstas tiene un carácter particular, que peculiarmente le pertenece. Esta división coincide con la antigua; porque la elocuencia del foro, es precisamente la judicial. La elocuencia de las juntas populares, aunque por la mayor parte es del género deliberativo, admite también el demostrativo. La elocuencia del púlpito es de una naturaleza enteramente distinta; y no se puede reducir con propiedad a ninguna de las especies, que imaginaron los retóricos antiguos.

693. Las reglas concernientes a la conducta del discurso en sus diferentes partes son comunes a los tres géneros de elocuencia que [hemos] designado. Antes de entrar en explicaciones es necesario fijarse sobre lo que pertenece a cada una de ellas particularmente; de lo contrario no podría hacerse la aplicación de las reglas generales. La elocuencia de un abogado es fundamentalmente distinta de la de un teólogo en el púlpito, o de un orador en la sala de representantes. La base del buen gusto está en tener una idea precisa del carácter distintivo que requiere cada género.

694. Dejando aparte la cuestión sobre la preeminencia que se deba a cada uno de estos tres géneros, empezaremos por el que derrama más luz sobre los demás. La elocuencia de las juntas populares. –Teatro de este género de elocuencia es toda reunión; y aunque en distintas formas, puede tener lugar donde quiera que se congregue cierto número de hombres para debates o consultas.

695. Su objeto es o debe ser siempre la persuasión. El orador debe proponerse algún fin, algún punto regular de utilidad pública; y determinar en su favor a los oyentes. Pero en todas sus tentativas debe partir siempre de este principio: que para persuadir a un hombre es necesario convencer su entendimiento. El mayor error sería creer que porque en las oraciones en las juntas populares admiten más que otras el estilo declamatorio, no necesitan apoyarse en razonamientos sólidos. Los que se rigen por esta idea falsa, podrán parecer más elocuentes; pero no producirán efecto alguno. Esta sombra de elocuencia sólo podrá agrandar a personas frívolas y superficiales; porque entre hombres de algún juicio, las puras declamaciones pronto llegan a ser insípidas.

696. Cualquiera que sean los oyentes, no debe creer el orador que les hará impresión, o adquirirá celebridad con arengas hinchadas y pomposas, sin buen sentido y pruebas sólidas. El pueblo juzga de la solidez de las pruebas, mejor de lo que se cree generalmente; y sobre cualquier cuestión interesante, un rústico que hable al caso sin arte, vencerá generalmente al más diestro orador que haga detención [que haga ostentación] de flores y de adornos, antes que de razones. Por lo mismo cuando los oradores públicos hablen a una junta donde hay personas de educación y de luces, deben cuidar de no entretenerlas con fruslerías.

697. El buen sentido y la solidez de los pensamientos, son la base de la verdadera elocuencia. Las oraciones de Demóstenes fueron populares, y cualquiera que las examine verá que están llenas de razones; y que para persuadir a sus conciudadanos, y resolverlos a obrar, creyó indispensable convencer su entendimiento. Modelos de esta especie son los que deben tenerse siempre a la vista; y no seguir las huellas de declamadores tan flojos como hinchados, que no hacen más que desacreditar la elocuencia. Para hablar a una junta popular el primer estadio debe ser poseer bien y de antemano el asunto; juntar un rico caudal [de] materiales y pruebas; lo cual dará al discurso aquel aire de fuerza y energía, instrumento eficaz para la persuasión. El ornato sólo pide un cuidado secundario. *Curam ergo verborum, rerum volo esse sollicitudinem*.<sup>15</sup> Este es un consejo de Quintiliano, que nunca deben olvidar los que estudian la oratoria.

698. Además para persuadir con eficacia en una junta popular, es regla fundamental, la de estar persuadidos de lo que tratamos de recomendar a otros. Siempre que se pueda debemos ceñirnos a aquella parte de las pruebas que nos parezca justa y verdadera. Nunca será elocuente ni orador, sino cuando está apasionado; y manifiesta sus propios sentimientos. Únicamente [*nam*] *verae voces tum demum pectore ab imo eliciuntur*<sup>16</sup> son las que hacen fuerza y convencen. Esto es lo que hace persuasivos a los hombres; y lo que da un genio, una fuerza desconocida en cualquier otra ocasión. Pero ¿qué desventaja no lleva consigo el que no sintiendo lo que dice, se ve sin embargo precisado a fingir un calor que le es extraño?

699. Cuando los jóvenes se dedican a la elocución pública suelen creer generalmente que les sería muy útil abrazar aquel aspecto que les parece más débil en la causa sobre que disputan; pero no es éste el modo de perfeccionarse en la oratoria; y sólo sirve para habituarlos

---

15 Quintilianus, Marcus Fabius. *Instituto oratoria*. Libro 8. Cap. 4. 20, 6: “Digo, pues, que en las palabras debe ponerse cuidado, pero en los pensamientos singular esmero”. (M. F. Quintiliano, *Instituciones oratorias*. Trad. I. Rodríguez y P. Sandier. Buenos Aires, El Ateneo, 1944).

16 Lucretius Carus, Titus. *De rerum natura*. Libro 3, verso 57: “...pues entonces, especialmente, las verdaderas voces son sacadas de lo profundo del pecho”. Dada la corta y deficiente cita que aparece en el manuscrito, quedan dudas si ésta es la frase que quiso pronunciarse.



a discutir trivial y flojamente. Nunca deben permitirse esta libertad; a no ser en una junta donde se tratan negocios de poca importancia; y que sólo tengan por objeto pulir su estilo y su lenguaje. Pero aún en tales reuniones es siempre peligroso este ejercicio porque llegarán a contraer un hábito que desacredita su juicio y sus principios.

700. Los debates en las juntas populares, raras veces permiten al orador que se prepare con cuidado de antemano. Las pruebas deben conformarse al tono que tomen aquellos; y como ninguno puede preverlo exactamente, el que se fia en un discurso estudiado como puesto en su gabite [sic ¿gabinete?] perderá muchas veces el terreno que tenía ganado: pues o lo encontrará ocupado por otros, o verá que son ineficaces sus raciocinios por el nuevo rumbo que habían tomado los negocios. Si se aventura a hacer del discurso que traía dispuesto se expondrá las más veces a ser [a hacer] un papel ridículo. En las juntas populares tenemos una preocupación general y no del todo impuesta, contra las oraciones estudiadas. La única en que tienen alguna propiedad es en la apertura de los debates, cuando el orador tiene a su disposición el campo. Pero al paso que éstos van adelantando y acabándose los partidos, son más impropios los discursos de este género. Les falta aquel aire nativo, la apariencia de ser sugeridos por el aspecto que va tomando el negocio. Es fácil que se eche de ver el estudio y la afectación: y de consiguiente [,] aun cuando se aplaudan como elegantes [,] nunca serán tan persuasivos como otros más libres y sin tantas trabas. (Agosto 18)

701. Sin embargo nada puede inferirse contra la premeditación de lo que tenemos que decir: antes el descuido y la mucha confianza en su repentina facundia, producirán inevitablemente el hábito de hablar de una manera floja e indigesta. Mas la premeditación [,] útil en el caso de que vamos hablando [,] es la materia o argumento en general, antes que de la composición de cada punto particular. Con respecto a la materia [,] nunca podrá ser demasiada nuestra preparación, hasta que seamos dueños del negocio que tratamos: pero en cuanto a las palabras y expresiones es muy fácil que nos excedamos en ellas, tanto que nuestra locución salga dura y seca.

702. A la verdad hasta que el joven orador adquiera alguna firmeza, alguna presencia de ánimo y posesión del lenguaje que únicamente pueden dar el hábito y la práctica, les sería muy conveniente

recomendar a la memoria todo cuanto han de hablar. Pero después que algunos ensayos de este género se hayan dado algún desembarazo verá, que es mejor no estrecharse tanto; sino escribir únicamente de antemano aquellas sentencias de que piensa valerse para ponerse en el buen camino: y por lo demás apuntar unas breves notas de los trópicos [tópicos] o pensamientos principales en que ha de insistir dejando que el calor del discurso le sugiera las palabras. Estas observaciones son de mucho interés para los que empiezan a hablar en público, ellas los acostumbrará[n] a aquel grado de exactitud que están a riesgo de perder si hablan con mucha frecuencia; les harán pensar más de cerca en la materia de que se trata y les servirá de un gran auxilio para coordinar con método sus pensamientos.

703. Aquí es de observar que lo más importante de toda locución pública y el método propio y claro: [(] no aquel método formal de capítulos y subdivisiones que se reúnen generalmente en el púlpito:)] porque esté en una junta popular, a menos que el orador sea hombre de mucha autoridad, en materia de gran importancia y la preparación muy estudiada, es fácil que disguste a los oyentes; porque semejante introducción presenta siempre el aspecto melancólico de un discurso largo. Pero aunque no deba guardarse un método riguroso, tampoco debe descuidarse enteramente: antes se debe hallar todo en su propio lugar. Cualquiera podrá conocer cuánto le interesa coordinar de antemano sus pensamientos, y colocar en su mente bajo los correspondientes capítulos lo que haya de hablar. Esto ayudará en memoria y le guiará en todo el discurso, sin dejarlo expuesto a aquella confusión que padece a cada paso el que no se forma un plan de lo que ha de decir.

704. No es menos necesario el orden para que [el] discurso haga en los oyentes la impresión deseada; porque además de añadir fuerza y claridad a lo que se dice, hace que aquellos acompañen fácil y frecuentemente al orador según va continuando, y que perciban todo el valor de las pruebas que emplea. Por tanto pocas cosas hay que pidan tanta atención como el buen método; sin el [que] por mucha que sea la elocuencia, no llegará el orador a convencer enteramente.

705. Por lo que respecta al estilo y expresión particular que corresponde a la elocuencia de las juntas populares, es indudable que ellas admiten una manera más animada. La vista de una concurrencia numerosa empeñada en debates de importancia y atenta toda al discurs-

so de un solo hombre, es capaz de inspirar al orador tal elevación, y tal calor, que se pongan en la boca las expresiones más fuertes y más propias. Ya hemos dicho que en una junta numerosa, se excitan con mucha facilidad las pasiones; la simpatía comunica los movimientos del orador al auditorio. Aquellas valientes figuras de que hemos hablado antes, tiene[n] aquí su propio lugar, como lenguaje espontáneo de la pasión. Aquel ardor, y aquella vehemencia y fuego de sentimiento que nacen de un ánimo agitado e inflamado, por algún objeto grande y público, forma el carácter propio de la elocuencia popular, en un mayor grado de perfección.

706. La libertad no obstante que vamos dando a esta manera fuerte y apasionada, debe siempre entenderse con ciertas limitaciones; que es necesario marcar con distinción para precaverse de errores peligrosos. En primer lugar [,] el calor que manifestemos debe ser correspondiente a la oración y a la materia. No puede haber cosa más intempestiva que hablar con vehemencia de un asunto de poca importancia y que por su naturaleza requiere ser tratado con flema, por lo común conviene un modo de hablar moderado; y el que en cualquier asunto se muestre vehemente y apasionado será tenido por vocinglero, y merecerá poca consideración.

707. En 2º lugar, debemos guardarnos de fingir un calor que no sentimos. Esto nos conduce siempre a una manera violenta que nos hace parecer ridículos. Nada es más difícil que aparentar una pasión que no se siente; y el disfraz nunca puede ser tan perfecto que no se descubra. Sólo el corazón puede responder al corazón. La principal regla en este caso es seguir la naturaleza; y no empeñarnos en cultivar un género de elocuencia a que no nos inclina nuestro genio. Puede uno ser orador de mucha reputación e influjo por el estilo calmado del raciocinio. Para conseguir el patético y el sublime de la oratoria, se requiere aquella fuerte sensibilidad de ánimo y aquel gran poder de expresión que es concedido a muy pocos.

708. En 3er. lugar, aun cuando la materia justifique la manera vehemente, y el ingenio la favorezca; aunque el calor sea sentido y no fingido; debemos cuidar de que nuestra impetuosidad no sea tanta, que nos lleve demasiado lejos. La elocuencia, como ya hemos observado, no causará los mayores efectos si el orador no está conmovido; pero si pierde también el dominio de sí mismo, muy pronto perderá igual-

mente el de su auditorio. Es necesario no inflamarlo de repente; comenzar con moderación, y poner su estudio en apasionar poco a poco, a los oyentes; porque si se adelanta en el camino de la pasión, y deja atrás a los otros, si no están templados en [el] mismo tono que él, al momento se conocerá la discordancia. Por mucha razón que el orador tenga para inflamarse y enardecerse, el respeto debido al auditorio debe contenerlo, y preservarlo de traspasar ciertos límites. Si cuando está más acalorado por un asunto, pudiera ser tan dueño de sí mismo, que conservase una firme atención a las pruebas, y algún grado de corrección en las palabras; [,] esta presencia de ánimo en medio de la pasión, produciría un admirable efecto, bien fuese para agrandar [,] bien para persuadir.

709. En 4º lugar, siempre debe guardarse al público el respeto que exige aun en el grado más alto, y animado de la elocución popular. Es preciso precaverse de la indiscreta imitación de los oradores antiguos; los cuales ya en su pronunciación y gesto, ya en su expresión, usaron de una manera atrevida, que hoy no permitiría la mayor frialdad del gusto moderno. No hay razón alguna para que refrenemos el ímpetu del ingenio con demasiada severidad; y para que no demos un paso más largo que otro: pero la hay para que no tomemos tal alto el tono de la declamación, que nos tengan por extravagantes.

710. Últimamente en todos los géneros de elocución pública, pero con especialidad en el [que] vamos examinando, es regla fundamental atender al decoro del tiempo, lugar y carácter. El calor de la elocuencia no puede cubrir este descuido. La vehemencia que sienta bien a una persona de autoridad, puede ser impropia de la modestia de un orador joven. La manera alegre e ingeniosa que corresponde a un asunto en ciertas juntas, es intempestiva en negocios de gravedad, y en una junta respetable. Nadie debe presentarse a hablar en público sin haber formado una idea exacta de lo que corresponde a su edad y carácter, al asunto, a los oyentes, al lugar, a la ocasión; y sin conformar a esta idea el tono de su discurso. (Agosto 21)

711. El estilo en general debe ser llano, franco, y natural. Las expresiones agudas y artificiosas no son aquí del caso; y siempre dañan a la persuasión. Se debe procurar siempre un estilo fuerte y varonil; el lenguaje metafórico introducido con propiedad, produce a veces muy buenos efectos. Cuando las metáforas son ardientes y descriptivas, será

disimulable a ellas alguna inatención: la cual sería notada y censurada en una composición escrita. En el torrente de la declamación hace fuerza la figura; y la inatención se nos escapa.

712. En punto al grado de concisión o difusión, que corresponde a la elocuencia popular [,] no es fácil fijar límites precisos. Lo común es recomendar como más propia a una manera difusa; pero los oradores públicos por entregarse demasiado al estilo difuso pierden a veces en fuerza más de lo que ganan en claridad. No hay duda de que hablando de una multitud es imposible hablar en sentencias y apotegmas; y que debemos poner cuidado en explicar e inculcar el asunto: pero por lo común se peca en esto por exceso. Debemos tener siempre presente que por mucho gusto que tengamos en oírnos a nosotros mismos, el auditorio se cansa fácilmente: y en el momento en que empieza a cansarse, está por demás la elocuencia. La verbosidad disgusta siempre, y vale más exponernos a errar por hablar poco, que por el extremo opuesto.

713. Por lo que respecta a la pronunciación y recitación, nos ocuparemos de ella más adelante. Por ahora basta observar que [si] se habla a una junta compuesta de personas de diferentes clases, debe recitarse con alguna firmeza y resolución. Siempre debe evitarse el menor vislumbre de arrogancia: pero hay cierto tono decisivo, que conviene aun al hombre más modesto, cuando está enteramente persuadido de los sentimientos que explica, y éste es el más conveniente para una impresión general. Una manera tímida e irresoluta infunde por lo común alguna desconfianza acerca de la opinión de uno; y ésta es ciertamente una circunstancia poco favorable para inducir a otros a abrazarla.

714. Resumiendo cuanto dejamos dicho en esta lección; [,] el fin de la elocuencia popular es la persuasión; y ésta debe fundarse en el convencimiento. Pruebas y razones deben ser la base [de] nuestros discursos, si no queremos ser unos puros declamadores. Debemos empeñarnos ardientemente por aquel lado de la causa que abrazamos; y explicar en lo posible nuestros propios sentimientos. Los pensamientos deben meditarde de antemano, y mucho más que las palabras. Se ha de procurar un método y orden claro. La expresión debe ser fervorosa y animada; pero aunque la vehemencia puede a veces venir bien, deben contenerla y refrenarla ciertos respetos debidos al auditorio, y al decoro del orador mismo. El estilo debe ser corriente y fácil, y más bien fuerte y descriptivo que difuso; la recitación suelta y firme. Pero todo

orador debe acordarse que la impresión que hace un lenguaje delicado y artificioso es momentánea; pero la que es debida a las pruebas y el buen sentido es sólida y duradera.

### ↳ Lección 31 *De la elocuencia del foro*

715. Mucho de lo que hemos dicho en la lección anterior sobre la elocuencia de las juntas populares es aplicable a la del foro; por lo mismo nos limitaremos a marcar las diferencias entre una y otra. En primer lugar los fines en ambas son generalmente diversos. En las juntas populares el fin principal es persuadir; el orador aspira a determinar a los oyentes a que tomen cierta resolución, después de convencerlos que es buena [,] conveniente o útil. Para este objeto debe adoptar todos los resortes que puede sugerirnos la naturaleza; y dirigirse a las pasiones y al corazón no menos que al entendimiento. El fin de la elocución en el foro es convencer. Aquí no trata el orador de persuadir [sobre] lo bueno o lo útil; sino mostrarles lo justo y lo verdadero, de consiguiente su elocución debe dirigirse al entendimiento. Esta diferencia característica debe tenerse siempre presente.

716. Además los oradores en el foro hablan a uno o pocos jueces; que por lo común son personas de edad, gravedad, y carácter. En él carecen de las ventajas que ofrece una junta numerosa, para emplear todas las artes de la elocución, aun suponiendo que el asunto las admitiese: porque las pasiones no se excitan allí tan fácilmente: todos escuchan al orador con frialdad; le observan con más severidad; y se vería expuesto a que lo tuviesen por ridículo, si se empeñara en tomar un tono muy vehemente; que sólo corresponde cuando se habla a una multitud.

717. Finalmente la naturaleza y el manejo de las materias pertenecientes al foro piden un género de oratoria muy diverso del de las juntas populares. En éstas el orador tiene todo el campo, y raras veces se ve atado con regla alguna precisa. En el foro el campo del orador está reducido precisamente a las leyes y estatutos, sin que le quede lugar alguno a la imaginación. El abogado está siempre viendo la regla, la escuadra, y el compás; y su principal oficio es hacer continua aplicación de ellas al asunto que se trata.

718. Antes de descender a reglas más particulares sobre la elocuencia del foro, es preciso observar que el abogado debe sentar siempre la reputación y acierto en el conocimiento profundo de su profesión. Por sobresaliente que sea en la oratoria, si pasa por superficial en el conocimiento de las leyes, habrá pocos que quieran encomendarle su causa. Después de este estudio previo, y del caudal correspondiente de conocimientos es muy esencial poner gran atención en cada una de las causas de que se encarga; de modo que ningún hecho, ninguna circunstancia de ella le sea desconocida. En esto insisten mucho los retóricos antiguos; y lo contemplaron sumamente necesario para abogar con elocuencia.

719. Se debe sentar como 1er. principio que la elocuencia correspondiente al foro, tanto de palabra como por escrito, es del género templado, y debe ir acompañada, de argumentos precisos. Se podrá dar alguna vez a la imaginación un poco de soltura para animar un asunto árido, aliviar algo la atención fatigada. Pero esta libertad se ha de usar siempre con mano avara; porque un estilo brillante y una manera florida harán siempre que el orador sea escuchado con disgusto por los jueces; y que sospechen que sus pruebas carecen de solidez y de fuerza. Debe procurarse con especialidad la pureza de expresión, y un estilo que ni esté cargado de la pedantería de términos legales ni manifieste afectación al excitarlos siempre que valgan y sean necesarios.

720. Al defender una causa es conveniente algún grado de calor; porque aunque la vehemencia al hablar sea más propia en una reunión numerosa, sin embargo el calor que nace de la seriedad, es uno de los medios más poderosos para persuadir. Un abogado representa a su cliente, toma a su cargo sus intereses, y por lo mismo sería muy impropio que se manifestase indiferente y tranquilo.

721. No nos detendremos más sobre el modo peculiar de hablar en el foro. También omitimos entrar en detalles sobre la elocuencia del púlpito. Si se tienen presentes las observaciones hechas sobre la elocuencia de las juntas populares; si se ha marcado bien la diferencia que existe entre ésta y aquéllas [,] será muy fácil hacer las aplicaciones concernientes.

## ↳ Lección 32

### *De la conducta de un discurso en todas sus partes*

722. Sea cual fuere la materia sobre que se piense hablar, se ha de empezar siempre preparando el ánimo de los oyentes, por alguna introducción: ha de fijar el asunto y explicar los hechos relativos a él: se ha de valer de pruebas para establecer su opinión y destruir la del contrario: tal vez puede esforzarse a mover las pasiones; en fin [,] después de haber dicho cuanto juzgue oportuno, ha de cerrar su discurso con alguna peroración o conclusión. Siendo éste el curso natural de la elocuencia [,] las partes constitutivas de una oración regular y completa son seis: 1º el exordio o introducción: 2º la proposición y división de la materia: 3º la narración o exposición: 4º las pruebas: 5º la parte patética: 6º la conclusión.

723. Las partes que dejamos mencionadas, ni entran siempre en todos los discursos, ni por el mismo orden. No hay razón en ocasiones para exigir esta formalidad: al contrario [,] algunas veces sería un defecto, que daría al discurso un aire pedantesco y afectado. Hay muchos discursos excelentes, en que faltan varias de estas partes: como cuando el orador no usa de introducción: cuando no tiene ocasión de dividir o exponer: y debe acabar sin hacer más que raciocinar por uno y otro lado de la causa. Pero como éstas son las que constituyen naturalmente una oración regular es oportuno considerarlas separadamente.

724. El exordio es común a los tres géneros de elocuencia pública; no es una invención oratoria; sino fundada en la naturaleza y sugerida por el sentido común. Cuando uno aconseja a otro, cuando toma a su cargo instruir o reprobar, es natural que por prudencia no [lo] haga de golpe, sino con alguna preparación comenzando con alguna cosa que pueda inclinar a las personas con quienes habla, a que juzguen favorablemente de lo que va a decir; que pueda también imponerlas de modo que favorezcan el intento que se propone. Este es el fin de toda introducción; y en conformidad con él Cicerón, y Quintiliano le señalan tres fines, y siempre [es] necesario acomodarse a alguno de ellos: hacer benévolos, atentos, y dóciles a los oyentes.

725. El 1er. fin es conciliar la voluntad del auditorio haciéndolo benévolo, y adicto al orador y su causa. A este fin pueden tomarse los tópicos, en las causas del foro, unas veces de la situación particular



del orador, del carácter y pretensiones de su antagonista, otras de la naturaleza de la materia, como íntimamente enlazada con el interés de los oyentes, y en general de la modestia y buena intención con que el orador toma parte en el asunto. El 2º fin de la introducción es excitar la atención de los oyentes; lo cual puede conseguirse dándoles alguna idea, de la importancia [,] dignidad o novedad del asunto; o de la claridad y precisión con que va a tratarlo; o de la brevedad con que va a discurrir. El 3er. fin es hacer dóciles a los oyentes; o prepararlos para la persuasión; para esto debe procurarse desvanecer todas las preocupaciones; que pueda contra la causa o contra la parte que sostenemos. (Agosto 25)

726. Puede suceder que el orador esté seguro de la buena voluntad, atención y docilidad del auditorio; en cuyo caso pueden omitirse las introducciones formales. Porque a la verdad si han de servir sólo para la ostentación, mejor será pasarlas en silencio; a menos que la modestia y el respeto debido al auditorio, exijan por decencia empezar por una buena introducción. Pocas partes del discurso dan más trabajo al orador; y pocas piden tanta delicadeza en su ejecución. Las siguientes reglas deben tenerse siempre presentes en esta especie de composición.

727. Primera [:] la introducción debe ser fácil y natural; sugerida por la materia; y se ha de procurar [,] por explicarnos con Cicerón, que *brote enteramente del asunto que se trata*. El defecto común en las introducciones que se toman de algunos tópicos comunes, [es] que no tienen conexión especial con la materia y así vienen a quedar separadas como piezas distintas del discurso. Para prevenir este defecto, es lo mejor no bosquejar la introducción hasta que no [se] haya meditado bien el fondo del discurso: de lo contrario sería fácil observar que al componer se echa mano de lugares comunes; y que en vez de acomodar la introducción al discurso, se ve frecuentemente precisado a acomodar el discurso a la introducción.

728. Segunda regla, las expresiones de una introducción deben ser correctas. Esto lo exige el estado de los oyentes, los cuales se hallan más dispuestos que nunca a criticar; porque como no están ocupados todavía del asunto fijan su atención en el estilo y manera del orador. También es necesario esto para prevenirlos en su favor: aunque por esta misma causa debe evitar el demasiado artificio; pues se echaría de ver entonces con más facilidad, y perjudicará a la persuasión. Una naturalidad correcta, y una sencillez elegante, son el carácter propio de

toda introducción; de modo que parezca, dice Quintiliano, que hablamos con cuidado y no con artificio.

729. En 3er. lugar, la modestia es otro carácter con que debe ir vestida la introducción. Siempre se gana mucho en manifestarla: si el orador rompe con un aire de arrogancia y ostentación, el amor propio del auditorio se ofende; y le escuchan todo el resto del discurso con oídos ambiciosos. La modestia debe manifestarse no sólo en las expresiones, sino en toda su manera; en sus miradas, en sus gestos, y en el tono de la voz. Cualquiera que vea el auditorio siempre le lisonjean las muestras de respeto y veneración que le tributa el que habla. Sin embargo [,] la modestia nunca debe declinar en bajeza; y en medio le es preciso manifestar cierta dignidad, nacida del conocimiento de la justicia, o de la importancia del asunto.

730. En la introducción jamás debe prometerse mucho. Es regla general que el orador no manifieste al principio todas sus fuerzas; [,] sino que vaya en aumento según va adelantando el discurso. Hay casos [,] sin embargo [,] en que desde el principio puede tomarse un tono elevado: si se presenta por ejemplo a defender una causa, que ha sido muy censurada e infamada del público, una entrada humilde sería una confesión del delito. Por la fuerza y valentía de su introducción, ha de procurar contener el torrente de indignación que tiene en contra, y remover las preocupaciones acometiéndolas con valor. También produce buen efecto una introducción magnífica, siempre que después se sostenga bien, y el asunto sea de una naturaleza declamatoria.

731. En 4º lugar, la introducción debe conducirse de una manera sosegada. Pocas veces tiene en ella lugar la vehemencia y las pasiones. Estas han de excitarse según va adelantando el discurso. Los ánimos de los oyentes se han de preparar por grados, antes que el orador llegue a aventurar sentimientos fuertes. Una excepción de esta regla debe ser cuando basta mentar el asunto para conmover y apasionar a los oyentes: o cuando la presencia imprevista de alguna persona u objeto en una junta popular inflama al orador, y le hace romper un calor extraordinario. En cualquiera de estos casos viene bien el exordio llamado *ex abrupto*. De esta manera la presencia de Catilina en el senado hizo muy natural la entrada de la 1ra. oración de Cicerón contra él. *¿Hasta cuándo has de abusar Catilina de nuestro sufrimiento?* Pero muy pocos deben aventurarse a hacer uso de semejante introducción; porque pro-

meten tanta vehemencia en lo restante del discurso que es muy difícil llenar las esperanzas de los oyentes.

732. Pero [,] aunque en la introducción no es donde manifiesta regularmente, las conmociones ardientes; [,] debe sin embargo prepararse el camino para las que se quieran excitar en las demás partes del discurso. Así, por ejemplo, si ha de insistir sobre la compasión, la indignación, o el desprecio, debe sembrar sus semillas en el exordio; y comenzar respirando aquel mismo espíritu, que intenta comunicar. La habilidad y destreza del orador está en tocar propiamente al principio la clave que debe regir en el resto del discurso.

733. En 5º lugar, es una regla que en las introducciones no se anticipe parte alguna principal de la materia. Cuando en la introducción se apuntan y en parte se explican los trópicos, o pruebas que después se han de entender, pierden en gracia y en novedad. La impresión que se intenta hacer con un pensamiento interesante es siempre mayor cuando se hace entera y en el lugar que corresponde. (Agosto 27)

734. Finalmente [,] la introducción debe ser proporcionada al discurso que la sigue en duración y género: en duración porque no hay cosa tan absurda como exigir un pórtico suntuoso delante de un edificio reducido: y en general, porque no es menos repugnante recargar con adornos magníficos el portal de una casa regular; que hacer la entrada de un Mausoleo tan alegre como la de un jardín.

735. Estas reglas son aplicables a todo género de oraciones. En las del foro, en las de las juntas populares, se debe poner particular cuidado en no emplear una introducción, de la cual pueda también aprovecharse el de la parte contraria. A este inconveniente están expuestos los que se toman de lugares comunes; y siempre será un triunfo para nuestro contrario, si con dar un corto giro a alguna cosa que hayamos dicho en el exordio, pueda hacer ver que militan en favor suyo los principios de que nos valimos primero para atacarlo. Quintiliano, observa que las introducciones tomadas de lo que se ha dicho durante los debates, tienen una gracia particular; [,] porque parece que no han sido meditadas de antemano, sino nacido del asunto y pensadas allí mismo.

736. Después de la introducción viene inmediatamente la proposición, o el enunciado de la materia. Sobre esto sólo hay que observar

que debe ser la más clara y distinta posible y hacerse en pocas e inteligibles palabras. A la proposición sucede generalmente la división o exposición del método que se ha de seguir en el discurso: sobre lo cual debe observarse, que no en todo discurso se requiere una división formal, o distribución en diversas partes. Hay muchas ocasiones de hablar en público, en que ni es necesaria ni conveniente. Como cuando el discurso ha de ser breve; o sólo se ha de tratar un punto; o cuando el orador no tiene por conveniente advertir al auditorio del método que ha de seguir, o de la conclusión a que intenta llevarlo. En todo buen discurso es necesario el orden de un género o de otro; es decir; que se han de disponer las cosas de modo, que la que va adelante dé luz y fuerza a la que viene detrás; esto puede hacerse con algún disimulo. Lo que llamamos división es cuando el método o plan se propone en forma a los oyentes.

737. Si las particiones formales hacen que un discurso sea menos oratorio, también lo hacen más claro y fácil de comprenderse; y por lo mismo más instructivo al común de los oyentes; lo cual debe tenerse siempre en vista. Los puntos de un discurso sirven de mucho auxilio a la memoria y recapitación del oyente. Sirven también para fijar su atención: hacen que les sea más llevadero esperar al fin del discurso: le dan pausas y descansos, donde puede reflexionar sobre lo que se ha dicho, y discurrir lo que ha de seguir. Tiene también la ventaja de que el auditorio conozca de antemano cuándo descansará de la fatiga de atender: con lo que seguirá al orador con más paciencia.

738. En cualquier discurso donde se tenga por conveniente usar de divisiones las reglas más esenciales son: 1º las diversas partes en que se divida deben ser realmente distintas unas de otras, de modo que no se incluyan recíprocamente. 2º se ha de seguir en la división el orden de la naturaleza comenzando por los puntos más sencillos; y pasando después a los que están fundados en éstos, y que suponen un conocimiento. 3º los diferentes miembros deben apurar la materia: de otro modo no será completa si sólo se presenta el asunto en sus diversas partes sin dar un plan que lo manifieste todo. 4º Los términos con que se expresan las divisiones deben ser los concisos posibles: estúdiense la precisión, sobre todo cuando se establece el método. Esto hará que la división sea limpia y elegante. 5º evítese una multitud de capítulos que no sean necesarios. La multitud de divisiones y subdivisiones podrá tal vez tolerarse en un tratado de Lógica, pero en una oración la

hace dura y árida; y fatiga la memoria sin necesidad. En los sermones, o en los alegatos del foro, pocas cosas hay tan importantes como una división adecuada y feliz; porque si desde el principio toma un tono inexacto, se resentirá el discurso en todo lo restante. Aunque los oyentes no sean capaces de marcar el defecto o desorden, conocerán sin embargo que hay alguno, y les hará poca impresión cuanto se les diga. (Agosto 28)

739. A la división sigue la narración o explicación. Esta es una parte muy importante, en los alegatos del foro. Es menester que el abogado no diga cosa que no sea verdad: y ha de evitar también alguna especie que perjudique su causa. Los hechos que refiere deben ser las bases de sus argumentos: y es preciso referirlos de modo, que sin traspasar los límites de la verdad se presenten con los colores más favorables a su causa. Es preciso poner en un punto de vista fuerte, claro, notable, toda circunstancia que le sea ventajosa; y en un oscuro y débil las que le son desfavorables: pero no debe olvidarse que si descubre [muestra] demasiado artificio, hará desconfiar de su propia sinceridad.

740. Ser claro y distinto, ser probable y conciso, son las calidades principales de una narración: y cada una lleva en sí misma la evidencia de su importancia. La distinción pertenece a toda la serie del discurso, pero se requiere con especialidad en la narración; pues que ésta es la que debe derramar luz sobre todo lo restante. Un hecho, una mera circunstancia pasada por alto, o mal entendida por el juez, puede destruir el efecto de todas las pruebas que emplee el orador. Si una narración es improbable, el juez no hace caso de ella; si empalagosa y difusa, le cansa pronto y la olvida.

741. Por lo que respecta a la distinción, además de las reglas generales que antes dimos sobre la claridad, se exige una atención particular, sobre los nombres, los datos, los parajes, y cualquier otra circunstancia sobre los hechos referidos. Para que la narración sea probable, es preciso ponernos en lugar de las personas de que hablamos, y hacer ver que sus acciones procedieron de motivos que [...] tantas por naturales y fidedignos. Para que sea concisa si lo permite la materia, es necesario despojarla de toda circunstancia superflua; con lo cual se hará probablemente más clara y vigorosa la narración.

742. La parte argumentativa de que ahora vamos a ocuparnos, es de la mayor importancia en cual[quier] lugar y sobre cualquier materia de que uno hable: porque el fin principal de la elocuencia, es convencer a los oyentes de que alguna cosa es verdadera o buena: e influir en su conducta por medio de este convencimiento. Las razones y las pruebas, como ya hemos repetido varias veces [,] son el fundamento de toda elocuencia robusta y persuasiva. Tres cosas son necesarias en ellas: 1º su invención: 2º su conveniente disposición: 3º su expresión en un estilo que le dé toda su fuerza.

743. La invención es sin duda la más esencial; pero el arte no puede auxiliarla de modo alguno. Lo único que puede hacer es disponer y presentar las que ha descubierto con el examen detenido de la materia; porque una cosa es descubrir las razones más propias, para convencer a los hombres, y otra hacer de las mismas un uso ventajoso. Esto último es lo que únicamente pertenece a la retórica. Sin embargo los antiguos pretendieron adelantar más; y no sólo se empeñaron en auxiliar a los oradores públicos, a fin de que pudieran adornar mejor sus pruebas; sino que suplieron la falta de su invención indicándoles de dónde debían tomarlas para cada asunto y su causa.

744. De aquí nació su doctrina acerca de los tópicos o *lugares comunes*, y las bases de los argumentos que hacen tan gran figura en los escritos de Aristóteles, de Cicerón, y de Quintiliano. Los primeros no fueron otra cosa que unas ideas generales aplicables a mil asuntos diferentes. Tuvieron lugares intrínsecos y lugares extrínsecos; unos eran comunes a todas las especies de elocución pública; otros peculiares a cada una de ellas. Los lugares comunes o generales, eran el género, la especie, la causa y el efecto, los antecedentes y consiguientes, la semejanza y desemejanza, la definición, etc. Para cada una de las diversas especies de locución pública había lugares de personas y lugares de cosas; así en las oraciones demostrativas los capítulos por donde uno podía ser alabado o vituperado eran su nacimiento [,] su patria, su educación [,] sus prendas particulares, y otras de esta especie. En las deliberativas los tópicos que podían emplearse recomendando alguna determinación política, o disuadiendo de ella, eran la honestidad, la justicia, la facilidad, el provecho, y otras ideas semejantes.

745. Los Iros. inventores de este sistema artificioso de oratoria fueron los sofistas Griegos: los retóricos que les sucedieron,

procuraron reducir esta invención a un sistema tan regular, que parece quisieron hacer ver que podía ser uno orador aunque careciese absolutamente de disposición para ello. Dieron sus recetas para hacer oraciones sobre toda suerte de materias. Pero es evidente que esta clase de estudio nunca será bastante para hacer un discurso útil, sobre negocios de interés, aunque pudiese producir los más brillantes declamadores académicos. Es verdad que estas ideas generales suplían más abundante copia de materia; y que el que no tuviese otro objeto que hablar, podía hacerlo eternamente sin más que un conocimiento superficial del asunto. Pero semejantes discursos no [son] capaces de producir jamás efecto alguno. (Agosto 29)

746. Consideremos los auxilios que pueden hacer del arte no la invención, sino la disposición y conducta de las pruebas. Es escusado observar que los oradores deben tener presente en sus razonamientos cuanto dejamos dicho en la Lógica sobre el método analítico. Después de esto una de las cosas que exige más atención es elegir las pruebas más sólidas que pueda ofrecer la causa, y valerse de ellas como de medio para persuadir. Debe ponerse el orador en lugar del oyente, y reflexionar qué impresión le harían las razones que quiere emplear para persuadir a otros. Después de esta elección el efecto de las pruebas depende en gran parte del orden que hay entre ellas; de modo que no se embaracen unas a otras; antes al contrario [,] se auxilién mutuamente y vayan dirigidas a un mismo fin. Para esto pueden servir las siguientes reglas.

747. En 1er. lugar, no se mezclen unas con otras, pruebas que son de distinta naturaleza. Las tres grandes materias de discusión entre los hombres son;[:] verdad [,] obligación [,] interés. Las pruebas que se dirigen a cada una de éstas se distinguen genéricamente; y el que las confunde todas bajo un tópico, como acontece generalmente en los sermones, hará un discurso lleno de confusión, y sin elegancia.

748. En 2º lugar; [,] el discurso debe ir avanzando por un clímax o gradación de suerte que las pruebas estén colocadas en razón de su fuerza. No hay peligro en comenzar por las pruebas más débiles, pero se tiene seguridad de hacer una completa impresión sobre los oyentes preparados y no por lo que antes se ha dicho. Mas no ha de seguirse siempre esta regla. Si el orador tiene poca confianza en su causa, en este caso le conviene presentar al frente su prueba principal, para ganar de

antemano a los oyentes; y hacer al principio el esfuerzo posible, a fin de que sean movidas las preocupaciones y dispuesto en su favor los ánimos, escuchen lo restante con más docilidad. Cuando entre varias pruebas hay algunas menos concluyentes, es consejo de Cicerón, colocarlas en el medio por ser un pasaje menos visible que el principio y el fin.

749. Tercero: cuando nuestras pruebas son fuertes y convincentes, harán tanto mayor efecto cuanto más distintas y separadas unas de otras: porque se puede presentar cada una en toda su extensión, amplificarla e insistir en ella. Pero cuando son dudosas, y puramente presunciones, será mejor amontonarlas, porque aunque de suyo tengan poca fuerza, se sostengan [se puedan sostener] mutuamente.

750. Se ha de cuidar en 4º lugar de no extender mucho las pruebas ni multiplicarlas demasiado; porque esto sirve más bien de hacer sospechosa una causa que de darle autenticidad. La multiplicación innecesaria de las pruebas confunde la memoria y disminuyen el convencimiento que podrían producir bien escogidas. Debe también observarse, que si las pruebas se amplifican y extienden fuera de los límites de una ilustración razonable, tiene siempre poca fuerza y enerva la agudeza que debe ser el carácter de la parte argumentativa de un discurso. Cuando un orador se detiene mucho en una prueba favorita, procurando presentarla bajo todos los aspectos posibles, suele fatigarse del esfuerzo que ha hecho y pierde el vigor con que empezó. El razonamiento [,] como todas las demás partes del discurso, debe guardar su temperamento correspondiente.

751. La 5ª parte del discurso es la patética; en ella debe reinar más que en otra alguna la elocuencia y ostentación en todo su poder. No hay hombre que piense persuadir a otro seriamente, y que no se dirija más o menos a sus pasiones; porque todos saben muy bien que ellas son el gran principio de todas las acciones humanas. El hombre más virtuoso tratando de materias de esta especie, hará por tocar el corazón de los oyentes; no temerá excitar su indignación contra la injusticia, o su compasión en favor del infortunio, aunque ambas sean pasiones.

752. Los antiguos llevaron sus investigaciones en esta parte del discurso hasta averiguar la naturaleza de cada una de las pasiones; trataron de sus causas y de sus efectos, para de aquí deducir el modo de influir en ellas. Pero este conocimiento filosófico, no podrá hacer más



patético al orador, si no ha recibido de la naturaleza este talento particular, en que tiene más parte la sensibilidad que la razón. Las reglas que nos pueden conducir a un buen uso de este dote particular de la naturaleza son las siguientes.

753. Primera[,] es preciso considerar atentamente si el asunto admite este género, y en qué parte del discurso convenga más usarlo. El buen sentido es quien debe determinar en estos puntos; todo lo que puede decirse en general, es que si aspiramos a excitar una pasión, que tenga efectos duraderos, debemos ganar antes en nuestro favor al entendimiento. Para que los oyentes se interesen con calor por una causa, han de estar convencidos, de que ella tiene en su favor fundamentos sólidos: han de poder justificar la pasión que sienten, y quedar satisfechos de que no dejan llevarse de meras ilusiones. Por eso los oradores [usan] lo patético en la peroración, de este modo durará la impresión que haga en los oyentes, después que las pruebas y el razonamiento han producido su efecto.

754. Pero debe advertirse en 2º lugar, que no ha de hacerse un capítulo separado y ex profeso para excitar la pasión: ni prevenir a los oyentes lo que va a hacerse, porque así se entibia comúnmente la pasión. Lo más acertado es tocarla indirectamente, aprovechando el momento favorable, en cualquier parte del discurso en que ocurra; y entonces presentar las imágenes con tal vehemencia, que enciendan las pasiones de los oyentes sin que éstos lo adviertan. Pocas sentencias sugeridas por un calor natural consiguen esto con más facilidad que una arenga prolija y estudiada.

755. Tercero [,] es menester observar que hay gran diferencia entre hacer ver a los oyentes que deben conmoverse, y moverlos efectivamente. Todas las pruebas que pueden darse en favor de la conveniencia u obligación de alguna cosa, no hacen más que disponer a entrar en aquel efecto, pero realmente no lo excita. Nadie se enardece de gratitud, ni se inflama de compasión, cuando se le manifiesta que éstos son sentimientos generosos, a que todos deben dar cabida en su pecho: o cuando se prorrumpe en exclamaciones contra la frialdad o indiferencia. En todo esto sólo se habla a la razón: pero píntese la bondad y ternura de un amigo; ofrézcase a la vista la miseria de una persona que debe interesarnos y entonces se moverá el corazón, y empezarán a encenderse la compasión y el agradecimiento.

756. Por esta razón el fundamento del acierto en la parte patética; es pintar de la manera más natural y más fuerte el objeto de la pasión que deseamos excitar; y describirlo con aquellas circunstancias que sean capaces de despertar los ánimos de los oyentes. Todas las pasiones se excitan más fácilmente por medio del sentimiento; como la cólera con el sentimiento de una injuria, o con la presencia del injuriante. Después del influjo de la sensibilidad, viene el de la memoria; y en seguida de éste el de la imaginación. El orador puede también valerse de este poder, y habiendo [y tener] la fantasía de los oyentes con circunstancias que en brillo y fuerza, se asemejen a las de la sensación y de la memoria.

757. Para conseguir este efecto, el método más eficaz es conmovernos nosotros mismos. Mil circunstancias interesantes sugiere una pasión verdadera que no es capaz de imitar ni sugerir el arte más refinado. Las pasiones se comunican por simpatía:

Como el semblante muéstrase risueño  
Al ver a otro reír, así se muestra  
Lloroso si otro llora....

*Horacio*

Las conmociones internas del orador dan nueva ternura y sensibilidad a sus palabras, a sus miradas, a sus gestos, a su manera toda, la cual ejerce un poder casi irresistible, sobre todos los que le escuchan.

758. Es necesario en 5º lugar atender al lenguaje propio de las pasiones. Obsérvese el modo con que se produce el que está dominado de una pasión real y vehemente; y se verá que su lenguaje es sencillo y sin afectación. Podrá estar animado con figuras fuertes y sublimes; pero no tendrá ornato ni sutilezas. No está él para seguir el vuelo de su imaginación. Ocupado enteramente de un objeto que lo enardece, sólo desea expresarlo con todas sus circunstancias, y con la misma fuerza que lo siente. Tal ha de ser el estilo del orador, cuando quiera ser patético; y lo será siempre que hable inspirado del sentimiento. Este estilo no conviene en las descripciones a menos que sean hechas[...]. Si se detiene a trabajar su estilo, pulirlo, y adornarlo, se entibiará su ardor y no podrá tocar el corazón: porque su composición será el lenguaje de uno que describe [,] no de uno que siente. Es necesario fijarse en [las] diferen-

cias que hay entre pintar a la imaginación y al corazón. Lo 1º puede hacerse con serenidad y descanso; para lo otro en ser siempre rápidos [y] ardiente[s]. Allí puede aparecer el arte; aquí sólo la naturaleza.

759. En 6º lugar no debe mezclarse en la parte patética, cosa alguna de distinta naturaleza. Es preciso huir de toda digresión, que desvíe o interrumpa el curso natural del sentimiento cuando ha empezado a excitarse; y sacrificar cualquier belleza, si ha de distraer el ánimo del objeto principal. Por esta razón las comparaciones en medio de la pasión, son siempre perjudiciales e impropias. También deben evitarse los razonamientos inoportunos; o a lo menos no seguirse en una larga serie, cuando el principal objeto es excitar conmociones ardientes.

760. Por ultimo jamás se insista mucho en lo patético. Los sentimientos fuertes son demasiado violentos para ser duraderos. Es preciso estudiar la oportunidad de hacer una retirada a tiempo por una feliz transición del tono apasionado al sereno; pero de modo que se haga sin caer guardando el mismo género de sentimientos que antes [,] aunque expresándolos con más moderación: Y sobre todo es preciso no empeñarse en hacer subir la pasión a una altura excesiva; guardar siempre el decoro debido a los oyentes; y no empeñarse en acalorarlos con exceso, porque éste es el medio más eficaz para dejarlos enteramente dados.

761. La ultima parte del discurso es la peroración. Sobre ella hay poco que observar; porque varía según el tono del discurso que la precede. Algunas veces viene en la peroración toda la parte patética. Otras es preciso concluir resumiendo las pruebas, poniéndolas en un punto de vista, y dejando en los ánimos de los oyentes una impresión llena y profunda. Así la gran regla de una conclusión, y la que sugiere la naturaleza, es poner en último lugar, aquellos en que queremos hacer consistir la fuerza de la causa.

762. En todo discurso es de gran importancia acertar con el tiempo preciso de llevarlo a su término: no concluyendo de golpe e inesperadamente; ni dejando burlados a los oyentes cuando juzgan que vamos a acabar. Es preciso esmerarse en concluir con gracia; no finalizando con sentencias lánguidas y arrastradas, sino con espíritu y dignidad: para que los oyentes puedan quedar inflamados, y penetrados en favor de la materia y del orador. (Septiembre 01/1849)

### ↳ Lección 33 *De la recitación*

763. La pronunciación o recitación es una parte tan importante de la retórica, que Demóstenes preguntado cuál era la 1ª, respondió –la recitación: –repetida la pregunta 2ª y 3ª vez contestó siempre del mismo modo. Los que juzgan superficialmente creerán que el manejo de la voz y del gesto en la elocuencia pública, pertenece únicamente al adorno; y que es un medio muy subalterno de ganar al auditorio. Pero este juicio es un error; la recitación está tan íntimamente enlazada con el fin de toda elocución pública, que no deben desdeñar su estudio, ni graves y circunspectos oradores, ni los que únicamente aspiran a agradar.

764. El tono de nuestra voz, nuestras miradas, y nuestros gestos interpretan las ideas y las conmociones, tan bien como las palabras mismas; y aún suelen hacer aquellas impresiones más fuertes que éstas. Sucede muchas veces que una mirada expresiva, un grito apasionado, sin ir acompañado de palabras, comunican a otros ideas más fuertes, y excitan en ellos pasiones más vigorosas, que las que puede sugerirles un discurso elocuente. La significación de nuestros sentimientos hecha por tonos y gestos tiene sobre la que hacen las palabras la ventaja de ser el lenguaje de la naturaleza. La conexión entre ciertos sentimientos y la manera propia de pronunciarlos es tan estrecha que de ella depende el éxito de nuestros esfuerzos. La recitación puede ser tal que desmientan lo mismo que aseguran las palabras. (Septiembre 4)

765. Los grandes objetos que debe tener en vista el orador público al formar su recitación deben ser; 1º hablar de modo, que sea completa y fácilmente entendido de cuantos lo escuchan; 2º hablar con gracia y con fuerza para agradar y mover al auditorio. Para ser entendido fácil y enteramente es indispensable un grado debido de altura de voz, distinción, detención y propiedad de pronunciación.

766. La 1ª atención de todo orador público, ha de ser que la oigan todos aquellos con quienes habla. Ha de procurar llenar con su voz el espacio que ocupa el concurso. Aunque esto depende en gran parte de la naturaleza [,] puede sin embargo contribuir a conseguirlo el arte. Todos los hombres tienen tres tonos; [:] el alto, el mediano y el bajo. El 1º es el que se emplea para llamar a uno que está distante; el

bajo cuando se habla al oído; y el mediano el que se usa comúnmente en la conversación, y el que debe emplearse de ordinario en los discursos públicos. Es grande error creer que ha de tomarse el tono más alto para hacerse entender bien. Esto es confundir dos cosas diferentes; el cuerpo o la fuerza del sonido con la clave o el tono en que hablamos. Puede un orador llenar más la voz sin mudar de tono y siempre estará en nosotros dar más cuerpo y fuerza sostenida al tono de voz que acostumbramos usar en la conversación: en lugar de que si empezamos en el tono más alto, nos reducimos a una esfera más estrecha; y nos exponemos a que nos falte la voz antes de acabar. Nos fatigaremos y hablaremos con trabajo; y los demás nos escucharán con pena. Por lo mismo la voz debe tomarse en el tono ordinario; y observar por regla constante, no elevarla más de lo que podemos sostenerla sin pena y sin esfuerzo.

767. Es también buena regla para ser entendido fijar la vista en la persona más distante del concurso, y dirigir a ella la oración. Así pronunciaremos naturalmente las palabras con tal fuerza, que nos oiga aquél a quien hablamos, siempre que no esté fuera del alcance de nuestra voz. Esto es lo que sucede en la conversación regular, y debe suceder también en la elocución pública; pero se ha de tener presente que tanto en público como en la conversación se puede pecar por hablar demasiado recio. Este extremo ofende al oído, y hace poco favor al orador que parece quiere sacar por fuerza el ascenso del auditorio con sólo levantar mucho la voz.

768. Para que le oiga y entienda claramente contribuye más una articulación clara que un sonido lleno. La cantidad de sonido necesaria para llenar un espacio, por grande que sea, es mucho menor de lo que comúnmente se cree; y un hombre con una voz débil puede darle mucho mayor alcance, auxiliándola de una pronunciación distinta, que el que se daría sin ella otro que la tuviese más fuerte. Los oradores públicos deben poner en esto la mayor atención: deben dar a cada sonido su debida proporción, y hacer que se oigan distintamente todas las sílabas, y aún todas las letras sin confundir [,] mascar, ni suprimir ninguno de los sonidos propios.

769. Para articular distintamente se requiere moderación en la velocidad de pronunciación. La precipitación confunde el sentido de lo que se habla. Pero es preciso observar que una pronunciación defectuo-

sa o del extremo contrario obliga siempre a los oyentes a adelantarse siempre al orador y hará insípido y molesto todo el discurso. Pronunciar con la detención conveniente y con una articulación clara y llena, es lo 1º que han de estudiar cuantos empiezan a hablar en público. Esto da dignidad al discurso [,] alivia la voz por las pausas que permite hacer; y proporciona al orador llenar todos sus sonidos ya con más fuerza [,] ya con más música. Le es también muy útil para conservar el debido señorío de sí mismo; en vez de que una manera rápida [en vez de una manera rápida] y precipitada, basta para excitar aquella agitación de espíritu que es el mayor enemigo de todo buen éxito en toda oratoria.

770. Después de estas observaciones fundamentales respecto de la elevación, y manejo de la voz, de la articulación distinta y grado conveniente de detención en hablar, debe fijarse el orador público en la propiedad de la pronunciación; dando a cada palabra aquel sonido que le señala el uso más bien recibido del lenguaje. Este requisito contribuye para hablar de un modo inteligible, y hacerlo con gracia y con belleza. No es de nuestro objeto detenernos a dar reglas particulares sobre este objeto, pero creemos deber hacer la siguiente observación. En la lengua castellana todas las palabras que consten de más de una sílaba tienen una de ellas acentuada. El acento carga unas veces sobre la 1ª vocal, otra[s] sobre la 2ª . Pero ninguna palabra por larga que sea tiene más que una acentuada; y el genio del lenguaje pide que la voz la señale hiriéndolas con más fuerza, y pasando por las otras con mayor velocidad.

771. Sabido el lugar de estos acentos es regla importante dar a cada palabra en la elocuencia pública el mismo acento que en [la] conversación ordinaria. Hay muchos que cuando hablan en público, pronuncian de diferente manera las sílabas, que en otras ocasiones, creyendo que de este modo lo hacen con majestad. Se detienen en ellas, y las alargan; multiplican en una misma palabra los acentos, por la errada idea de que esto da más gravedad y fuerza a un discurso aumentando la pompa de la declamación pública; sin advertir que tal pronunciación tiene un aire de compostura afectada, que le hace perder todo su agrado e impresión. (Septiembre 6)

772. Hay otras partes en la recitación, que tienen por objeto dar gracia y fuerza a lo que se habla. Estas pueden reducirse al énfasis,

las pausas, los tonos, y los gestos. El énfasis consiste en [un] sonido de voz más fuerte y más lleno, que sirve para distinguir la sílaba acentuada de alguna palabra, en la cual intentamos poner una fuerza particular, y mostrar la que da al resto de la sentencia. A veces la palabra enfática se distingue por un tono particular de la voz, tan bien como por un acento más fuerte; del buen manejo del énfasis depende todo el espíritu y la vida de un discurso. Si aquél se coloca en todas las palabras, no solo se hace pesado y lánguido el discurso, sino que queda no pocas veces el sentido ambiguo. Si se coloca mal se confunde y se pierde enteramente.

773. Para manejarse el orador con énfasis la mejor regla y aun la única que puede darse, es que trate de adquirir una idea exacta de la fuerza y el espíritu de los sentimientos que ha de proferir. Así para colocar el énfasis con toda propiedad, se necesita una atención continua, y buen sentido bastante ejercitado. Esta prenda es una de las mejores pruebas de un buen gusto, y efecto de la delicadeza con que sentimos, y del juicio cabal que formamos de lo que es más conducente para comunicar a otros nuestros sentimientos.

774. En todo discurso preparado sería muy útil, después de leerlo, o recitarlo con este fin particular, buscar el énfasis propio antes de pronunciarlo en público; marcando al mismo tiempo en cada sentencia las palabras enfáticas, al menos en las partes principales y más expresivas del discurso. Si se pusiera más atención en esto, si se estudiara con más exactitud esta parte de la pronunciación; si no se dejara como regularmente se hace para el momento mismo de la recitación, verían los oradores públicos compensado suficientemente este esmero con los buenos efectos que sus discursos producirían. Pero es preciso también precaverse contra el error de multiplicar demasiado las palabras enfáticas. Si ocurren muy a menudo; si el orador se empeña en dar igual importancia a todo lo que dice, nos acostumbraremos bien pronto a darles poco aprecio. Llenar de énfasis todas las sentencias es lo mismo que escribir en letra bastardilla todo un libro.

775. Después del énfasis exigen una atención particular las pausas. Estas son de dos maneras; enfáticas y distintivas del sentido. Se emplean las 1as. cuando se acaba de decir alguna cosa de entidad, y en que queremos que se fijen los oyentes. Otras veces aún antes de decir-la, la significamos con una pausa de esta naturaleza. Ellas producen el

mismo efecto que un fuerte énfasis; y están sujetas a las mismas reglas, especialmente a la de no repetir las con mucha frecuencia, porque como exigen una atención particular, si la cosa no es importante, se incomodan todas del chasco.

776. Pero el principal y más frecuente uso de las pausas, es señalar las divisiones del sentido, y dar lugar al orador para que respire. La colocación conveniente de ellas, es uno de los puntos más difíciles y delicados de la recitación. En toda elocución pública exigen un gran cuidado el manejo de la respiración; de modo que no se vea precisado el orador a separar aquellas palabras que tienen una conexión tan íntima, que deben pronunciarse de un aliento sin hacer entre ellas la menor separación. Se truncan lastimosamente muchas sentencias, y se pierde la fuerza del énfasis si se hacen intempestivamente algunas divisiones. Para evitar esto debe tomar el aliento suficiente para lo que ha de recitar. Pero no es preciso esperar al fin del periodo, cuando falta ya la voz; se puede recoger fácilmente en los intervalos cuando la voz queda sólo suspendida por un instante; y con esta economía será siempre suficiente la voz para concluir las sentencias más largas.

777. El que está habituado a hablar en público con cierta melodía o tono que exige pausas o respiros distintos, de los que pide el sentido de las palabras, ha contraído uno de los peores hábitos en que puede incurrir un orador público. El sentido debe ser siempre el que arregle las pausas de la voz; pues cuando hay en ésta una suspensión sensible, el oyente aguarda algo que se corresponda en el significado. Las pausas en el discurso público deben disponerse del mismo modo que en una conversación importante; y no de aquella manera afectada que se toma generalmente al leer los libros. El uso de la puntuación es muy arbitrario y a veces falso: por lo mismo [,] las pausas para que sean graciosas y expresivas, no sólo se han de poner en su propio lugar, sino que han de ir acompañadas del tono que indique su naturaleza. Unas veces es oportuna solamente una breve suspensión de la voz; otras se requiere algo de cadencia; y otras finalmente aquel tono peculiar que marca el fin de la sentencia. En todos estos casos nos debemos conformar con la manera que nos indica la naturaleza cuando tenemos una conversación animada e interesante. (Septiembre 7)

778. Los tonos en la pronunciación son diferentes del énfasis y de las pausas. Ellos consisten en la modulación, y las notas o varia-



ciones de sonidos que empleamos en la elocución pública. Una sencilla observación bastará a persuadirnos del influjo que éstas tienen sobre la fuerza y la gracia de un discurso. Todos los sentimientos que explicamos [,] con especialidad todas las conmociones fuertes, tienen un tono peculiar de voz sugerido por la naturaleza; de modo que excitaría la risa en [el] que dijera se hallaba angustiado en un tono que no correspondiese a esta conmoción. Uno de los instrumentos más poderosos por donde un discurso llega a persuadir es la simpatía. El orador ha de hacer por infundir en los oyentes los mismos sentimientos que experimenta, lo cual nunca podrá conseguir, si no los profiere de modo que conozca el auditorio que los tiene, y los siente en realidad. (Septiembre 7)

779. La regla más esencial es que se formen los tonos de la locución por los de una conversación interesante y animada. Todos los hombres cuando están muy acalorados en algún discurso, o empeñados en asunto que les interesa, tiene[n] un tono y una manera elocuente y persuasiva. ¿Qué razón hay de que falten es[as] calidades en los discursos públicos, sino que comúnmente se abandona el tono natural y se usa de una manera artificiosa y afectada? Es el mayor absurdo imaginar, que luego que se empieza a hablar en público, haya de tomarse un tono nuevo y estudiado, una cadencia totalmente extraña a la manera natural. Esto ha dado origen a esa monotonía artificiosa y cansada, que se advierte en varios géneros de elocución pública, y con especialidad en el púlpito.

780. El orador [,] sea que hable privadamente, o en presencia de algún concurso, acuérdesse siempre que habla, siga a la naturaleza; reflexione el modo con que ella nos enseña a expresar un sentimiento o afecto de nuestro corazón. Imagine que se ha incitado entre hombres graves y sabios una conversación de importancia; piense con qué tonos e inflexiones de voz se explicaría en ocasión semejante; sean éstos el fundamento de su manera de recitar; y usará el medio más seguro, para que sea tan agradable como persuasiva.

781. Algunas veces la importancia de la materia pide que la pronunciación se eleve sobre el tono común y ordinario. En una oración estudiada, la elevación del estilo, y la armonía de las sentencias, piden una modulación de voz que participe más de la musical. Esto da origen a lo que se llama manera declamatoria. Pero aunque este modo de pro-

nunciar se separa mucho de los trámites del discurso ordinario, sin embargo debe tener por base el tono natural de una conversación grave y majestuosa. Se debe observar que el dejarse llevar constantemente de esta manera declamatoria, no aprovecha ni a la composición ni a la buena recitación; ella expone a los oradores públicos a incurrir en esa uniformidad de tono y de cadencia de que tanto nos lamentamos, al paso que el que forme el tono general de su recitación por el de la manera de hablar les dará la misma variedad que tienen en la conversación.

782. A la verdad; [,] para la perfección de la recitación se requiere que el orador posea completamente la manera de hablar con energía y facilidad, y la de declamar con dignidad y con pompa; y que haga uso de estas dos maneras diferentes según lo exigen las diversas partes del discurso. Esta es una perfección [a] que llegan pocos oradores: la mayor parte se contenta con arreglarse al estilo de voz que les parece más bonito, o al modelo que más encanta su imaginación; adquiriendo por este medio un hábito que jamás podrán variar. Pero la regla principal es copiar los tonos propios para expresar nuestros sentimientos de los que dicta la naturaleza cuando estamos en conversación con otros; hablar siempre en voz natural; y no formarnos una manera estafalaria por el absurdo capricho de que es más bella que otra alguna.

783. Pasemos a considerar el gesto, o lo que se llama acción en los discursos públicos. Algunas naciones animan en su conversación las palabras con muchos más movimientos de cuerpo que otras. Pero no hay ninguna ni se encontrará persona tan flemática, que no acompañe sus palabras con algunas acciones y gestos, siempre que esté muy enfervorizada. Por eso es poco natural en un orador público; e incompatible con el interés que debe mostrar en todos los negocios de importancia guardar un exterior tranquilo; y dejarse caer las palabras de la boca, sin una expresión del significado, y sin algún valor en el gesto. (Septiembre 10)

784. Respecto de la acción, debe tenerse por regla fundamental, la misma que se dio sobre la propiedad del tono. Atiéndase a los gestos y miradas con que se expresan más ventajosamente en el trato humano la compasión, la indignación, o cualquier otro efecto; y tómelos por norma el orador. Algunas de estas miradas y gestos son comunes

a todos los hombres; y hay también ciertas particularidades de maneras que distinguen a cada individuo. Un orador público debe tomar aquella que le sea más natural. Sus gestos y todos sus movimientos han de tener aquel género de expresión que le haya dictado la materia; y no siendo así es imposible, por más estudio que haga, dejar de aparecer afectado y violento.

785. Sin embargo aunque la naturaleza debe tomarse por base, puede también tener lugar el estudio y el arte. Muchas personas son naturalmente desgraciadas en sus movimientos; y esto puede reformarse con la aplicación y el trabajo. En la elocución pública, el estudio de la acción consiste principalmente en evitar las contorsiones y demás movimientos desagradables, y en ejecutar aquéllos que son más naturales y congruentes al orador. A esto suelen aconsejar los que han escrito sobre esta materia el ejercicio delante de un espejo; donde pueda uno verse y juzgar de sus propios gestos. Pero nosotros mismos jamás seremos jueces imparciales respecto a la gracia de nuestros propios sentimientos; más que todos los espejos servirá a los principiantes el juicio de un amigo acreditado por su buen gusto. En orden a las reglas particulares sobre la acción y los gestos, creemos que de nada servirán si no se ven ejecutadas, sin embargo aventurará las reflexiones siguientes.

786. Al hablar en público es preciso conservar la posible dignidad en la actitud del cuerpo; escoger generalmente una postura recta y mantenerse firme para manejarse en todas sus acciones con total desembarazo. Está en unos inclinarse algo hacia adelante, como por una expresión natural de interés hacia los oyentes. El semblante ha de corresponder a la naturaleza del discurso; y cuando no se expresa alguna conmoción especial, es preferible un mirar serio y grave. Los ojos nunca han de estar fijos sobre un objeto; sino que deben girar alrededor del auditorio. (Septiembre 11)

787. Lo principal de los gestos al hablar está en el movimiento de las manos. Los antiguos condenaron todos aquellos que se ejecutaban con sólo la izquierda; pero no siempre son éstos impropios, aunque por lo común sea más propio emplear la derecha. Las conmociones ardientes piden la acción de ambas manos, correspondiéndose una a otra: pero ejecútese la acción con una o con las dos manos [,] lo que importa es que los movimientos sean desembarazados. Los duros y enér-

gicos son desgraciados por lo general; y por lo mismo los movimientos de las manos han de nacer del hombro y no del codo. Los que son perpendiculares raras veces pueden permitirse; y en general son más graciosos los oblicuos. También deben evitarse los muy súbitos y ligeros; pues sin ellos puede explicarse bien la pasión. Las reglas de Shakespeare sobre esto son muy juiciosas : “use de todos, dice, con delicadeza; y en medio del torrente y la tempestad de la pasión adquiera una templanza que pueda darle blandura”.

788. Para recitar con acierto es importante sobre todo guardarse de que se traduzca aquella agitación de espíritu, peculiar de los que comienzan a hablar en público. Procure sobre todo el orador estar siempre sobre sí, y ser dueño de sí mismo. Para esto nada le valdrá tanto, como procurar empeñarse seriamente en la materia; estar poseído de su importancia; y aspirar mucho más a persuadir que a complacer. Agradará más por lo regular, si no tiene por principal objeto el agrado. Este es el único medio racional de sobreponerse al tímido y bajo respeto del auditorio; que sólo sirve para desconcertar al orador [,] ya en lo que ha de decir, ya en el modo de decirlo.

789. Cualquiera que sea la manera de recitar, debe ser propia, no imitada de otro alguno ni tomada de un modelo imaginario que no lo sea natural. Como sea nativa [,] aunque tenga algunos defectos [,] agradará; porque nos manifiesta a un hombre y nos hace ver que nos habla con el corazón; al paso que una recitación adornada con varias gracias y bellezas, si éstas no son fáciles y naturales; si descubren algún rastro de afectación, no podrán menos que disgustar.

790. Pocos serán los que puedan prometerse una recitación absolutamente correcta y graciosa; porque para esto se necesita un conjunto de talentos naturales que no es común. Pero habrá muchos que consigan una manera vigorosa y persuasiva, que en cuanto al efecto es muy poco inferior, si dejan los malos hábitos, si procuran seguir a la naturaleza, y cuidar de hablar en público, como hablan privadamente cuando lo hacen apasionados y de corazón. Si alguno tiene en la voz o en el gesto un defecto natural y grosero, es preciso que no espere a reformarlo cuando vaya a hablar en público. Debe empezar por corregirlo en su manera privada, para tenerlo ya rectificado cuando se presente en público. De lo contrario [,] ocupado todo en un discurso, no podrá poner la atención en la manera, pensar en los tonos ni en los gestos, y si

atendiere a ellos descubrirá la afectación y el estudio. Ocupado pues enteramente en la materia y en los sentimientos, dejará a la naturaleza y a los hábitos adquiridos de antemano, que le dicten y sugieran la manera de recitar.

791. Hemos llegado al término de nuestra carrera, y al cerrarla, nos dirigimos por última vez a los jóvenes que nos han seguido en ella, no ya para sugerirles nuevas ideas, sino para presentarles sumariamente algunas de las que dejamos vertidas, en todo el curso de nuestras lecciones, que han tenido por objeto la Retórica. Deseamos que se fije en sus ánimos muy particularmente cuanto dejamos dicho sobre las ventajas que pueden sacarse de este sublime arte y que consideren muy detenidamente las diversas circunstancias de la vida, en que puede serles interesante. A este fin creemos que bastará recordarles que vivimos en un país, en que todos los ciudadanos son llamados por la ley a tomar parte en los negocios públicos, y en que por lo mismo se ofrecen a cada paso ocasiones de hacer uso del talento de la palabra. Y si el trabajo que su adquisición exige llega alguna vez a hacer vacilar su constancia, les presentaremos como modelos de un celo infatigable, a Demóstenes y a Cicerón, que consagraron muy particularmente su vida a perfeccionarse en el arte de persuadir para ser útiles a la Patria.

792. Pero para ser orador es preciso prepararse desde temprano; empezar a ejercitarse desde los primeros años de la juventud; hacerse familiares los escritos de los que han sobresalido en este género de conocimientos: observar en ellos la verdad de los pensamientos, la belleza de una elocución fuerte y fácil; precisa y armoniosa; al mismo tiempo que el fuego, e interés con que animan sus discursos.

793. La lectura de los buenos historiadores y de los grandes Poetas, les será de mucha utilidad. En los primeros encontrarán junto con las gracias del lenguaje, un caudal de hechos interesantes que enriquecerá su memoria, y de que podrá hacer uso en las ocasiones que se les presenten. Los segundos acostumbrarán sus oídos a la armonía; y la elevación de las ideas, el calor de los movimientos; las gracias del estilo; las bellezas de los detalles, la fuerza y energía de las expresiones; dotes todas que se notan con más frecuencia en esta clase de composiciones, contribuirán a criar [a crear] en su alma el gusto por las verdaderas bellezas.

794. A la lectura debe seguir el ejercicio de componer. Los primeros ensayos de este género en que se emplean durante el curso de sus estudios exigen un gran cuidado, porque influirán sobremanera en la adquisición de su estilo. La facilidad de escribir sólo se adquiere escribiendo mucho; y la de escribir bien exige además sumo cuidado al hacerlo.

795. Mas todas estas prendas serán inútiles, si una buena recitación no les pone el sello. Para adquirirla es preciso ejercitar la memoria, y acostumbrarla a ser fiel, y fácil, pero más que todo aprovechar la edad en que los órganos son aún flexibles, para adquirir una pronunciación exacta, clara, y distinta; para hacer tomar a la voz inflexiones verdaderas y naturales y los tonos más convenientes. Es necesario aprender a reglar los gestos, los movimientos de su cuerpo, en una palabra, todo su exterior: habituarse a conservar siempre cierto aire de gravedad, de nobleza y dignidad, que los haga dueños de sí mismos aun en medio de la exaltación más ardiente, y del más vivo calor de su acción. Fin Septiembre 12/849. (Montevideo) LJP

796. [¡] Cuánto no podríamos aún añadir a estas breves indicaciones; así nos dejaremos llevar del interés que nos inspira la juventud a quien hemos consagrado nuestras tareas; y a quien deseáramos no abandonar jamás! Pero concluiremos por exhortarlos a llenar un deber que ciertamente es el primero de todos –formar su corazón al mismo tiempo que cultivar su entendimiento; y hacerse una ley inviolable de no consagrar sus talentos más que a la verdad y a la virtud. La elocuencia es una [un] arma que puede ser útil o peligrosa, según las manos que la manejen; y es preciso por lo mismo empeñarse en no emplearla sino para ser útil al público, o a los particulares: es necesario persuadirse que no puede haber mayor satisfacción para una [un] alma sensible, que hacer servir el talento de la palabra, en favor de los débiles, de los oprimidos, por un poder injusto, o de los indefensos. En una palabra, que el hombre elocuente, sea siempre dirigido por el hombre sabio, por el ciudadano útil, y por el hombre de bien. Tales son votos que hace al separarse de vosotros

Vuestro catedrático.



## EXTRACTO ANALÍTICO DEL CURSO DE FILOSOFÍA

---

### ↳↳ Introducción

Es muy difícil definir exactamente la palabra *Filosofía*. Según su origen es la dedicación a las ciencias, mas para ser Filósofo [¿] será preciso estudiarlas todas, o una sola? ¿y cuál será ésta? Lo primero no admite duda alguna; porque es imposible que el hombre pueda abrazar la inmensa extensión de la naturaleza. Por lo mismo nos contraeremos a resolver la segunda cuestión. Todos los conocimientos del hombre se reducen a dos clases –al estudio de los objetos exteriores, o al de lo que experimenta en sí mismo. En el 1er. caso se llama *Físico*; en el 2º *Filósofo*. Por consiguiente, la filosofía es para nosotros “el estudio de nuestra inteligencia, o el análisis de nuestro pensamiento”. El estudio de nuestras facultades y medios ha sido siempre el objeto de las tareas de los más singulares talentos, a quienes seguiremos, siempre que sus investigaciones sean conformes a la razón. Dichas facultades se presentan a nuestro examen bajo tres respectos. [:] 1º en su naturaleza. 2º en sus efectos. 3º en sus medios. He ahí hecha la división de nuestro curso. Los dos primeros puntos de vista formarán la *Metafísica*, y la *Moral*; y el tercero será el objeto de la *Lógica* y de la *Retórica*. Contra esta marcha se nos objeta que “empezar por un examen completo del modo de adquirir las ideas, es sumir a los jóvenes en investigaciones propias del talento robustecido por las reglas del discurso”. Mas, es indudable que la práctica es anterior a la teoría, y por lo mismo ¿podrán fijarse reglas a la acción, *v.g.* antes de haber obrado? ¿podrá estudiarse la deducción de las ideas, antes que su formación? Se nos replicará, que “existiendo ya la teoría, será oportuno hacerla preceder a la práctica, pues así se facilita su ejecución, y se ahorra un tiempo considerable”. Al contrario [,] las reglas se fijan más en el espíritu, cuando éste está ya acostumbrado a ejecutarlas; agréguese a esto los estímulos que el estudio de la *Metafísica* ofrece a la curiosidad natural de los jóvenes; y si se insiste en que no existen tales estímulos, no podrá menos de convenirse en que mucho menos se hallan en la *Lógica*. En consecuencia, hacer preceder la *Lógica* a la *Metafísica*, no disminuye las dificultades que se quieren evitar.

¡Jóvenes! nada creemos más a propósito para demostraros la importancia del estudio a que os habéis dedicado; que deciros, que su objeto es el más digno de la naturaleza, el que merece más nuestra atención; en una palabra que es el hombre.





## PARTE PRIMERA

### DE LAS FACULTADES DEL ALMA CONSIDERADAS EN SU NATURALEZA

#### *Lección primera*

#### *Necesidad de examinar nuestras facultades en sí mismas*

1. Nuestro estudio tiene por objeto las operaciones que elevan a un ser sensible a la dignidad de ser racional.

2. Si no conocemos la naturaleza y los efectos de nuestras facultades, sólo producirán ellas confusión y desorden.

3. Si se hubiese consultado la experiencia, nos bastarían las investigaciones hechas por los Filósofos sobre este objeto.

4. Algunos de ellos conocieron la necesidad de reducir el espíritu humano a un curso regular de experiencias.

5. Desde entonces la Metafísica avanzó rápidamente.

6. Sin embargo aún quedaban nuevos obstáculos que vencer. La teoría de las ideas era conforme a la razón; no así la de las facultades que las producen.

7. Condillac fue el primero que creyó que en el estudio del espíritu humano todo debe reducirse a un solo principio.

8. Este filósofo conviene con otros en hacer derivar las ideas de las sensaciones; pero se distingue de ellos en reconocer éstas como la fuente de nuestras facultades.

9. Si no se conociese la generación de nuestras facultades, no estarían éstas reducidas a un sistema; por consiguiente no habría ciencia.

10. No basta al espíritu conocer únicamente principios; para adquirir conocimientos le es necesario conocer el desarrollo de aquéllos.

11. El origen y generación de las facultades, y de las ideas, ocuparán un gran lugar en nuestras lecciones.

#### *Lección 2ª*

#### *Sistema de Condillac sobre las facultades del alma*

12. Según Condillac la sensación recibe tantas formas cuantas son las facultades que reconoce; y en cada una adquiere un nuevo carácter.

13. Para conocer un objeto no basta sentirlo, es necesario distinguirlo de todos los demás; esto es lo que se llama *atención*.

14. Cuando se dirige hacia dos objetos para descubrir sus relaciones resulta la *comparación*.

15. Cuando se *comparan* dos objetos advertimos semejanzas o desemejanzas entre ellos; ved ahí el *juicio*.

16. Cuando por una serie de éstos, el alma va de unas relaciones en otras [,] entonces *reflexiona*.

17. Cuando por esta operación se reúnen en un solo objeto las cualidades de muchos, se dice que *imagina*.

18. Pueden pronunciarse dos *juicios* sin expresar el intermedio, éste es un *raciocinio*.

19. Todas estas facultades están comprendidas en la que se llama *entendimiento*.

20. Si se consideran las sensaciones como agradables o desagradables, hacen nacer las operaciones que constituyen la *voluntad*.

21. Toda privación causa una sensación desagradable; entonces se experimenta una *necesidad*.

22. Cuando ésta no es muy urgente causa un estado de *desazón*.

23. A consecuencia de ésta buscamos el objeto de que tenemos *necesidad*; ésta es la *inquietud*.

24. Una *necesidad* más viva aumentada por la *imaginación* constituye el *deseo*.

25. Las *pasiones* son *deseos* habituales. Cuando juzgamos satisfacerlos concebimos *esperanza*: y cuando no encontramos obstáculos a su satisfacción resulta la *voluntad*.

26. La palabra *pensamiento* abraza al *entendimiento* y la *voluntad*.

27. Todas estas facultades están, según Condillac, envueltas en la de sentir, o no son más que transformaciones de ella.

28. Este sistema es claro y sencillo; no obstante volveremos sobre él más adelante (Lección 5ª).

### ***Lección 3ª***

#### ***Sistema de Laromiguière. Se resuelve según él la cuestión sobre las facultades del alma***

29. Para no abandonar la verdad en nuestras investigaciones, consultemos nuestra propia experiencia.

30. Todos nuestros sentidos son unos órganos por donde recibimos impresiones de los objetos exteriores; que a su vez son seguidas de sensaciones particulares a cada uno.

31. Tres cosas deben observarse en las sensaciones: 1º la impresión causada por un objeto exterior sobre el órgano que la recibe: 2º El movimiento del cerebro: 3º La sensación.

32. No hay sensaciones indiferentes; ellas producen siempre placer o dolor.

33. El alma tiene dos estados –pasivo y activo: el 1º cuando recibe una impresión: el 2º cuando obra sobre ella.

34. Todos los pueblos están convencidos de esta verdad; pues han marcado en sus idiomas la diferencia que hay entre *ver* y *mirar*, *oír* y *escuchar*, etc.

35. Hay en el alma dos atributos –sensibilidad y actividad. La 1ª la hace capaz de ser modificada; la 2ª le da el poder de modificarse a sí misma.

36. Si quiere saberse de nosotros cómo un movimiento del cerebro produce una sensación en el alma, y otras cuestiones de esta especie [,] no trepidaremos en confesar nuestra ignorancia.

37. Bajo estos principios vamos a determinar el número de las facultades que forman el pensamiento.

38. Con la palabra *entendimiento* designamos la reunión de las facultades que empleamos para adquirir conocimientos.

39. En nuestras investigaciones no buscaremos por principio la llamada facultad de sentir. Ya hemos dicho que ella es una simple *capacidad*; y ¿podrá derivarse de esa propiedad *pasiva* cuanto hay de *activo* en nuestra inteligencia?

40. Aunque puede decirse que todos reciben las mismas impresiones hay mucha diferencia entre la inteligencia de los hombres.

41. Hay un principio, a más de las sensaciones, que distingue a unos hombres de otros por sus facultades intelectuales; y este principio es la actividad del alma en unos, y la inercia en otros.

42. Cuanto se observa en el espíritu humano se reduce a sensaciones, operaciones del alma sobre ellas, resultado de estas operaciones –ideas–.

43. Tres cosas son necesarias para adquirir un conocimiento. [:] 1º formar ideas exactas de las partes del objeto que se estudian: 2º conocer sus relaciones: 3º elevarse hasta el principio común de todas.

44. Para lo primero es necesario examinar el objeto por todos sus aspectos; [,] en una palabra conocerlo; esto es lo que hace la *atención*.

45. No basta tener ideas, es preciso conocer sus relaciones; de lo contrario no habría orden en nuestras ideas: el descubrimiento de estas relaciones es la obra de la *comparación*.

46. Es preciso aún que el espíritu se eleve de relación en relación hasta el principio de todas; esto se consigue por medio del *razonamiento*.

47. *Atención, comparación, y razonamiento* son todas las únicas facultades que forman nuestra *inteligencia*.

48. El alma obra por medio de la *atención*, que concentra la sensibilidad en un solo punto; de la *comparación* [,] que es una doble *atención*; y del *razonamiento* [,] que es una doble *comparación*.

49. No basta al hombre *conocer*; él desea constantemente ser feliz.

50. La dirección de todas nuestras facultades hacia un objeto que creemos contribuye a nuestra felicidad es lo que constituye el *deseo*.

51. Cuando el alma juzga que hay varios objetos igualmente capaces de satisfacer su *deseo*, toma una determinación, elige uno de ellos –*prefiere*.

52. De esta facultad nace otra que es una de las que más honran al hombre –*la libertad*.

53. Los hombres más ignorantes, y aun los niños mismos hacen aplicación de la *libertad* regularmente exactas.

54. Todos los hombres están íntimamente persuadidos de su *libertad*.

55. La condición del hombre no es ser constantemente feliz, ni desgraciado.

56. Suele suceder al alma *elegir* mal; experimenta entonces una sensación desagradable; sufre a consecuencia de la elección que ha hecho, se *arrepiente* de ella.

57. Del *arrepentimiento* resulta el temor de volverse a ver expuesto a él. Entonces el alma procura prever las consecuencias de la elección, *delibera*.

58. Hay dos modos de *preferir*; [:] el 1º es anterior a la experiencia del *arrepentimiento*; el 2º es una consecuencia de él.

59. La experiencia del *arrepentimiento* es causa de que no prefiramos lo que sin ella hubiésemos preferido.

60. La *libertad* es, pues, el poder o facultad de querer o no querer después de haber *deliberado*.

61. La *libertad* no es una elección ciega, ni una elección sin razón.

62. El dogma de la *libertad* ha sido siempre combatido por los fatalistas.

63. Reunimos bajo la palabra *voluntad*, el *deseo*, la *preferencia*, y la *libertad*, [:] lo mismo que bajo la voz *entendimiento*, la *atención*, la *comparación*, y el *razonamiento*; y finalmente el *pensamiento* incluye el *entendimiento* y la *voluntad*.

64. Por consiguiente la facultad de *pensar* deriva de la *atención*.

## *Lección 4ª*

### *Continuación de la precedente*

65. El sistema de las facultades del alma se compone de dos sistemas particulares: el de la del *entendimiento*, y el de la de la *voluntad*. Forman el primero la *atención*, la *comparación* y el *razonamiento*; constituyen el segundo el *deseo*, la *preferencia* y la *libertad*.

66. La atención es la concentración de la actividad del alma sobre un objeto para *conocerlo*; el deseo para *poseerlo*.

67. La preferencia es la *elección* de uno de los objetos que antes se han *comparado*.

68. Del mismo modo hay mucha analogía entre el *razonamiento* y la *libertad*.

69. Nuestro sistema llena todas las condiciones necesarias para ser tal, por consiguiente es exacto.

70. Se nos dice que “no conociendo la atención, base del sistema y la libertad que lo termina no podemos lisonjearnos de conocer nuestras facultades”.

71. Pero aunque no podamos definir la atención, la conocemos por sus efectos.

72. El carácter de los principios es esparcir luz sobre sus consecuencias.

73. Tampoco conocemos la fuerza de los cuerpos, y ella es sin embargo la base de toda la física.

74. La idea que tenemos de la actividad del alma se siente aunque no pueda expresarse con palabras.

75. La libertad es una de las cuestiones más importantes y difíciles de la Filosofía.

76. Por ahora nos limitaremos a marcar la diferencia que hay entre la libertad moral, la natural, la social, la actividad del alma y la voluntad.

77. No puede definirse la libertad *moral*, diciendo que es “el poder de hacer lo que se quiere”, porque este poder no excluye la necesidad [;] a esto llamamos *libertad* natural.

78. La libertad *social* supone las dos anteriores.

79. Otros dicen que la libertad es la actividad del alma; pero entre ésta y aquella median el deseo y la preferencia.

80. El desarrollo de nuestra voluntad es –actividad, deseo, preferencia, libertad.

81. Si no es consiguiente a la libertad de un ser sensible el deseo y la preferencia, tampoco lo es el obrar con libertad.

82. Para que la preferencia se convierta en libertad se necesita: 1º deliberación anterior; 2º objeto que pueda hacer la acción moral.

83. Se nos hacen tres objeciones sobre la libertad; [:] 1º si ella se funda en un examen riguroso, disminuirá en razón de la ilustración del que hace este examen: 2º no se quiere sin motivos; ellos pues nos arrastran, y la libertad no existe: 3º Dios todo lo ha previsto; ha fijado reglas al universo, y nada puede suceder contrario a estas leyes.

84. Respondemos a la 1ª. La deliberación tiene siempre lugar, sea cual sea la prontitud con que se ejerza.

85. A la 2ª. Aunque no puede quererse sin motivos, nosotros pesamos y elegimos éstos.

86. A la 3ª. Dios no prevé, ve únicamente y el ver no supone necesidad.

87. Resumiendo: la libertad deriva de la preferencia; ésta del deseo; el deseo de la acción simultánea de la atención, de la comparación que es una doble atención, y del razonamiento que es una doble comparación.

### ***Lección 5ª***

#### ***Observaciones sobre el sistema de Condillac***

88. Condillac reduce todo el sistema de las facultades a las sensaciones.

89. Este Filósofo dice que no conociendo el alma los objetos exteriores *sino porque siente*, debe suceder lo mismo respecto de los interiores.

90. Es falso que el alma conoce los objetos exteriores *sólo* porque siente; pues el mismo Condillac dice –“No basta sentir para conocer”.

91. Mas aunque el alma no pueda conocer sus facultades sino porque siente, no se deduce de aquí que ella [es] una misma cosa que las sensaciones.

92. Decir lo contrario es confundir el *conocimiento* de los objetos con la *realidad* de ellos.

93. Hay en el alma dos estados (33) [:] o recibe la impresión u obra sobre ella. La 1ª es la sensación; la 2ª es la atención distinta de aquélla.

94. De aquí se deduce que la comparación no es una doble sensación.

95. Tampoco es una sensación el juicio; porque es muy distinto sentir una sensación, que sentir una relación.

96. El error consiste en que con una sola voz, se han expresado dos cosas enteramente distintas –sensaciones y relaciones.

97. Lo que hemos dicho sobre el juicio se aplica al razonamiento, que es una serie de aquéllos.

98. Condillac coloca al frente de las facultades de la voluntad, a la necesidad. Pero ésta es un estado *pasivo*, y no puede nacer de él nada que sea *activo*.

99. El análisis de Condillac sobre las facultades del alma se funda en un principio que no es el que realmente tienen ellas.

100. Las pasiones no son facultades, sino resultados de ellas.

### ***Lección 6ª***

#### ***Opiniones de los filósofos sobre las facultades del alma***

101. Hemos ya visto que las sensaciones no son otra cosa que la materia sobre que se versan las facultades.

102. El sistema de las facultades del alma nació con la Filosofía, pero no se dejó casi ver por la multitud de partes que lo componían.

103. Descartes aniquiló la multitud de almas tan favoritas de los Escolásticos.

104. Locke introdujo en el análisis de las facultades una claridad desconocida hasta entonces.

105. Vamos ahora a recorrer brevemente las opiniones de los Filósofos sobre lo que nos ha ocupado hasta el presente.

106. Todos los Filósofos reducen las facultades del alma al entendimiento y la voluntad.

107. De los que sólo atribuyen la actividad a la voluntad, puede decirse lo que de aquéllos que se contentaron con saber que en Aritmética todo se reduce a componer, y descomponer los números.

108. Todas las facultades del alma se reducen al entendimiento y la voluntad; mas ¿cómo se reducen si no se conocen?

109. Es pues imposible satisfacerse con el análisis hecho por estos Filósofos.

110. No nos detendremos sobre las opiniones de los Filósofos antiguos, porque ni aun se puede formar idea de ellas.



111. Bacon distingue dos almas; racional y sensitiva. Las facultades de la 1ª son –entendimiento, razón, imaginación, memoria, apetito y voluntad. Las de la 2ª movimiento voluntario y sensibilidad.

112. Sobre este sistema obsérvese [:] 1º Niega la sensibilidad al alma racional, sin advertir que sin ella no tiene ésta interés alguno en obrar. 2º La memoria no es una facultad, sino una sensación continuada.

113. Descartes admite 4 facultades –voluntad, inteligencia, imaginación y sensibilidad. Invertiendo el orden de éstas quedarían mejor colocadas.

114. Hobbes reconoce dos facultades –conocer y moverse. Pero los vicios y virtudes que subordina a la 2ª no son facultades.

115. Locke reconoce el entendimiento y la voluntad; y se propone hablar de los diferentes modos de estas ideas *simples*.

116. Pero las ideas de entendimiento y voluntad incluyen cada una tres ideas subalternas; por consiguiente no son *simples*.

117. Aunque la idea de potencia sea simple, el entendimiento, y la voluntad son potencias que pueden obrar de tres modos diferentes.

118. Bonnet reconoce, el entendimiento o pensamiento, voluntad, libertad o acción y sentimiento: la libertad, dice, está subordinada a la voluntad, ésta a la facultad de sentir, ésta a la acción de los órganos, y esta acción a la de los sentidos.

119. Entre la subordinación que hay entre la voluntad y la libertad, entre ésta y las otras facultades no hay nada de común en su naturaleza.

120. La libertad está subordinada a la voluntad; no así ésta y la sensibilidad.

121. No hay pues en este sistema el orden necesario entre las ideas.

122. Algunos han supuesto tres sentidos interiores –voluntad, inteligencia y memoria. Pero la palabra *sentidos interiores* aplicada a las facultades del alma es impropia.

123. Otros han reducido todas las facultades a imaginar, reflexionar, acordarse; pero éstas en vez de ser el fundamento de las demás facultades nacen y se derivan de ellas.

124. Diderot dice, que, todas las operaciones del entendimiento se reducen o a la memoria de los signos o sonidos, o a la imaginación o memoria de las formas o figuras.

125. Mas si todas se reducen a la memoria será, o en su principio o en sus resultados. No es en su principio porque nadie empieza por acordarse; tampoco en sus resultados porque éste no puede llamarse operación.

126. Destutt de Tracy, de acuerdo con Condillac [,] sólo descubre sensaciones; por lo mismo son aplicables al primero las observaciones hechas sobre el segundo (Lección 5ª).

127. A esto puede reducirse cuanto han dicho los Filósofos sobre las facultades del alma.

128. Hemos conseguido el objeto que nos propusimos en nuestra primera parte –manifestar la naturaleza de las facultades del alma–. También hemos visto los caracteres que las separan y distinguen unas de otras, habiéndolas hecho derivar sucesivamente de un solo principio.

129. El sistema pues de las facultades del alma se compone de dos ramos: 1º *atención, comparación, razonamiento*; o más en general *entendimiento*. 2º *deseo, preferencia, libertad*; o en general *voluntad*. Esta y el *entendimiento* se hallan reunidos en la palabra *pensamiento*. Estos dos sistemas no obran independientemente uno de otro; las facultades *morales* están subordinadas a las *intelectuales*. El principio a que deben su existencia todas las demás facultades es, la *atención* [;] faltando ésta se destruiría todo el edificio cimentado sobre ella. Queda, pues, resuelto el problema sobre las *facultades del alma*.



## PARTE SEGUNDA

---

### DE LAS FACULTADES DEL ALMA CONSIDERADAS EN SUS EFECTOS, O DE LAS IDEAS

---

#### *Lección 7ª* *De la naturaleza de las ideas*

130. El alma siente y obra a impulsos del placer o del dolor. Existir es de parte del alma obrar, porque existir es sentir.

131. Sentimos, y obramos sobre lo que sentimos. El entendimiento y la voluntad obran impulsados por las sensaciones. Aquél para conocer estados que nos interesan; ésta para apartar lo desagradable, y acercar lo agradable.

132. No sólo debemos considerar nuestras facultades en reposo; sino muy particularmente en su acción.

133. Debiendo a las *ideas* todos nuestros conocimientos, su estudio [puede] sernos muy interesante.

134. No conociendo antes lo que son las ideas, no conoceremos su origen y formaciones.

135. Mas se hace sentir esta necesidad al ver los errores de los filósofos por no haber fijado exactamente el punto de partida en sus investigaciones a este respecto.

136. Para dar la preferencia a alguna de las opiniones de los filósofos sobre esta materia sería preciso entrometerse en las interminables disputas que han agitado a la Filosofía desde su cuna. Pero reflexionando algo, descubriremos el origen de todas ellas en los vicios del lenguaje.

137. Dejemos pues formar nuestra lengua antes de hablar sobre las ideas; para esto es necesario ir de lo que ya conocemos a las palabras.

138. Por ahora nos limitaremos a explicar lo que entendemos por idea.

139. Cuando un niño después de haber examinado repetidas veces las letras del alfabeto las distingue con precisión y no las confunde unas con otras, decimos que tiene *idea* de ellas.

140. Antes de eso veía todos los caracteres, pero no distinguía ninguno.

141. Esto mismo nos sucede cuando queremos adquirir un nuevo conocimiento.

142. Un descubrimiento de Galileo sobre el movimiento de los cuerpos dio a la física una nueva *idea*. Otro de Newton sobre la luz hizo más exactas nuestras *ideas* sobre ella.

143. Las *ideas* del hombre son tantas cuantas son las relaciones que distingue en los objetos. Nada sabe el que todo lo confunde, al contrario [,] el que penetra las diferencias entre los seres tiene un gran número de *ideas*.

144. La *idea* es un *sentimiento que no se confunde con ningún otro; un sentimiento distinto*.

145. El alma no es sólo un ser que siente; ella advierte sus sensaciones, y desde entonces pasa a ser inteligente.

### ***Lección 8ª***

#### ***Origen y causas de nuestras ideas***

146. Conociendo ya el carácter y naturaleza de las ideas, nos falta averiguar su origen y causas. Para proceder con acierto es preciso fijarnos sobre las sensaciones.

147. Por la mala significación que se ha dado a las palabras *sentir* y *sensaciones*, han sido éstas motivo de muchos escándalos, pero hoy es indudable que sólo en ellas pueden buscarse los principios de la ciencia.

148. Los que fundan su doctrina en el *sentimiento* (que no debe confundirse con las sensaciones, ni designar con un mismo nombre) han debido estudiarse a sí mismos antes de formar su lengua.

149. Nosotros sentimos de diferentes modos.

150. El alma *siente* siempre que los objetos mueven los órganos.

151. Este primer modo de sentir se puede considerar bajo dos puntos de vista. [:] 1º cada órgano tiene su carácter; 2º uno que es general a todos ellos –advertir al alma su existencia.

152. Bajo el 1er. aspecto no hay ninguna relación entre ellos; por eso se les han dado nombres distintos.

153. Bajo el 2º aspecto un solo nombre debe abrazarlos todos; y para indicar que en todas las modificaciones que el alma recibe por los cinco órganos siempre advierte la existencia, su *yo*, diremos que *–mens est sui conscia*.

154. Este sentimiento del *yo* es inseparable de todas las afecciones de nuestra alma, y común a todos los modos de sentir.

155. Las cinco especies de modificaciones que hemos notado en el alma son consecuencia de las impresiones causadas sobre los sentidos;

por esto las designamos con el nombre de *sentimiento-sensación*, o *sensaciones*. Esta es la primera manera de sentir, y de ella veremos nacer nuestras primeras ideas.

156. Rodeados de objetos que afectan nuestro ser recibimos infinitas impresiones en nuestro cuerpo, y sensaciones en nuestra alma. De esta primera manera de sentir *nada* resultará si el alma es un ser *pasivo*, y *todo* si es *activo*.

157. Semejante, en el primer caso a una piedra conservaría siempre las modificaciones que una vez hubiere recibido. Mas no sucede así; y esa fuerza que agita y da vida a las sensaciones forma una parte de la esencia del alma.

158. La condición de un alma reducida a sólo sentir sería inferior a la de todos los seres vivientes.

159. Pero no es éste el carácter de nuestra alma. Destinada a conocer el universo, y su supremo autor posee los medios y facultades necesarias a este objeto.

160. Conocemos estas facultades y medios, y después de las repetidas pruebas de nuestra experiencia, podemos concluir que el alma no sólo siente, sino que posee actividad, que es un principio de acción – *mens est vis sui motrix*.

161. No puede pues sentir y no obrar porque la obligan a ello el placer, o el dolor. Si fuere indiferente a sus modificaciones, lo sería también a su felicidad y desgracia.

162. La concentración de la actividad arrastra la de la sensibilidad. Entonces en medio de las sensaciones se eleva una que domina a las demás. El alma la advierte, la estudia, la conoce. Ya no es una simple sensación, es una *idea*.

163. El alma ejerce los 1os. actos de su actividad del modo siguiente. Dirige los órganos sobre los objetos que la rodean; entre éstos hay algunos que le causan una impresión más fuerte; entonces se  *fija* sobre ellos.

164. Desde que conoce que tiene este poder, es capaz de fijarse sobre todos los objetos.

165. Un niño después de haber aplicado sus órganos involuntariamente lo hace voluntariamente, y así llega a adquirir sensaciones *distintas, ideas sensibles*. En consiguiente *éstas tienen su origen en el sentimiento-sensación*, y su causa en la atención que el alma ejerce por medio de los órganos.

166. Las ideas sensibles no son las únicas que tenemos, ni las sensaciones la única fuente de nuestra inteligencia. Por su medio sólo conoceríamos los objetos exteriores y sus cualidades.

167. Hay pues otra manera de sentir distinta de aquella de que nacen las ideas sensibles. Cuando el alma *obra* sobre las sensaciones, *siente* que *obra*; y esta manera de sentir es distinta de las sensaciones.

168. El sentimiento que el alma experimenta por la acción de sus facultades no es siempre el mismo.

169. No basta sentir las facultades para conocerlas; lo mismo que en las sensaciones es preciso concentrar la atención sobre el sentimiento de ellas.

170. Es más difícil adquirir las ideas de las facultades, que las sensibles.

171. Por esto puede decirse que todos los hombres tienen las mismas ideas sensibles, y un cierto número de Filósofos las tienen de sus facultades.

172. *Las ideas, pues, de las facultades tienen su origen en el sentimiento de su acción, y su causa en la atención ejercida independientemente de los órganos.*

173. Si las ideas sensibles y las de las facultades desapareciesen en el momento que se adquieren, estaríamos siempre limitados a una sola idea. Mas no sucede así.

174. Es cierto que la mayor parte de nuestras ideas, mueren en el momento que nacen. Pero esto es porque la atención no se ha fijado con detención sobre un solo sentimiento. Cuando lo hace no desaparecen aquéllas fácilmente.

175. Teniendo memoria tenemos no solamente la idea actual, sino las que sobrevienen, y aun las anteriores. En este caso sentimos de un modo diferente. Percibimos entre estas ideas relaciones, semejanzas, etc. Por esto lo llamamos *sentimiento-relación*.

176. Resultando éstos de la aproximación de las ideas, son mucho más numerosos que los sentimientos-sensaciones, y los de las facultades.

177. Todo será confusión entre las relaciones si el alma no aplica su actividad a esta 3ª manera de sentir. Mas aquí necesita de la comparación para convertir los sentimientos de relación en ideas de ellas.

178. *Estas tienen su origen en el sentimiento-relación, y su causa en la atención y la comparación.*

179. Cuarta manera de sentir. Cuando suponemos intención en el agente exterior, a la sensación que él causa se añade un sentimiento diferente de los demás. Le damos el nombre de *sentimiento moral*.

180. Viviendo los hombres en sociedad, y obrando casi siempre los unos, sobre los otros, continuamente experimentan *sentimientos mora-*

les. Suele bastar un solo [acto] de atención para desenvolverlos, pero generalmente son necesarios razonamientos muy complicados.

181. *Las ideas morales tienen su origen en el sentimiento moral y su causa en la unión de todas las facultades del entendimiento.*

182. El alma tiene, pues, 4 diferentes maneras de sentir, de las cuales su actividad hace nacer las cuatro especies de ideas.

183. Todas ellas son intelectuales. Pero los Filósofos han reservado este nombre a las de las facultades y a las de relación; así pues nuestras ideas se reducen a *sensibles, intelectuales, y morales.*

184. El origen de todas nuestras ideas es el *sentimiento*, y la causa la acción de las facultades del entendimiento. Pero es preciso tener presente que hay cuatro orígenes, y tres causas diferentes.

### ***Lección 9ª***

#### ***Se confirma la doctrina de la anterior; demostrando la imposibilidad de referir todas las ideas a un solo origen.***

185. La cuestión sobre el origen de las ideas se ha fijado siempre bajo esta alternativa –nacen todas de los sentidos, o son innatas. De aquí resulta que los partidarios de estas opiniones sin examinar los principios en sí mismos, explicaban a su modo las ideas que llamaban innatas.

186. Algunas veces se [ha] hablado de un *sentido moral*; por la diferencia que hay entre las afecciones que provienen de los objetos materiales, y las que nacen de la virtud oprimida, del vicio triunfante, etc. Pero los sentimientos-sensaciones y el sentimiento moral no bastan para explicar nuestra inteligencia.

187. Muchos Filósofos se han satisfecho con asignar la sensibilidad como origen de todas nuestras ideas. Ignorando los elementos de nuestros conocimientos no es extraño que su ciencia haya sido falsa.

188. Puede decírsenos que ¿las cuatro maneras de sentir no son siempre sentir? ¿o el sentimiento sensación transformado en los demás varía de naturaleza?

189. Para desvanecer esta objeción es necesario fijar el significado de la palabra naturaleza. Por su etimología importa nacer o derivarse. Para conocer la naturaleza de nuestras maneras de sentir es preciso observarlas cuando nacen, entonces se verá que cada una tiene su naturaleza propia.

190. Naciendo cada especie de sentimiento de distinto principio, tienen cada una diversa naturaleza.



191. Aunque la sensación de nuestros sentimientos empieza por las sensaciones, no puede establecerse entre ellos unidad de naturaleza.

192. Si las denotamos a todas con un mismo nombre, es para manifestar las relaciones que las ligan mutuamente.

193. Esto nos manifiesta que nuestros sentimientos no se transforman unos en otros, ni el que viene después fluye del precedente.

194. La agradable idea de la simplicidad de las obras de la naturaleza parece nos arrastra a dar un origen común a nuestros conocimientos. Mas cuando ella misma no la apoya es necesario abandonarla.

195. Lo mismo podrá decirse si habiendo dividido nuestras ideas en sensibles, intelectuales, y morales, asignásemos por causa de las 1as. la atención; la comparación de las segundas y el razonamiento de las ultimas.

196. El sentimiento de la justicia, o injusticia casi se manifiesta en el primer momento de nuestra existencia.

### *Lección 10ª*

#### *De las ideas consideradas con relación a las imágenes, los juicios, y los recuerdos*

197. Lo que hemos dicho en las 3 lecciones precedentes recibirá nueva luz comparándolo con las opiniones de los Filósofos sobre el origen y causas de nuestras ideas. En esta lección examinaremos el 1º.

198. La idea según su etimología y el común sentir de los Filósofos es la imagen o simple representación de un objeto. ¿Por qué no hemos adoptado una definición tan general? 1ª objeción.

199. No es un error confundir las ideas con los recuerdos; porque indistintamente usamos de estas dos voces. 2ª.

200. 3ª. Si la idea consiste en distinguir un objeto de otro; puede decirse que tenemos y no tenemos idea de él, y pudiendo hacerse la distinción por más o menos cualidades se deduce que las mismas ideas lo son más, o menos.

201. 4ª. Según nuestra doctrina, la idea viene a ser una distinción de relación, y por consiguiente un juicio.

202. La opinión de los que confunden las ideas con las imágenes es un resto de la Filosofía de Epicuro.

203. Los objetos de nuestros conocimientos están dentro o fuera de nosotros mismos.

204. Todas las maneras de ser del alma son más o menos simples o compuestas, pero no son extensas ni figuradas.

205. La idea imagen o representación sólo puede tener lugar respecto de aquellos objetos cuyas sensaciones son extensas.

206. En esto podemos ver qué error es el de aquéllos que no viendo en el alma sino imágenes, reducen todas sus facultades a la imaginación.

207. Hay recuerdos confusos como sentimientos. Por consiguiente si no basta sentir para tener ideas, tampoco basta para tener recuerdos.

208. Si se insiste en no admitir diferencia entre idea y recuerdo, convendremos si por éste se entiende una idea renovada.

209. No hay contradicción en decir que se tiene idea de un objeto cuando se compara con otro diferente; y que no se tiene en el caso contrario.

210. La objeción del N° 200 a más de ser ridícula puede hacerse cualquiera que sea la doctrina que se admita sobre las ideas.

211. Convendremos en que la idea es un juicio, pero un juicio de una especie particular. Entremos en detalles sobre la naturaleza del juicio.

212. Un niño siente su debilidad, y un león su fuerza. En ambos hay sentimiento de relación.

213. El hombre por medio del lenguaje separa los seres y sus cualidades o cosas que siempre existen juntas.

214. Sin signos no podría el hombre separar cosas que la naturaleza ha unido.

215. Sin el auxilio de 2 signos que manifiesten uno el sujeto y otro su cualidad no tendríamos dos ideas distintas; porque desaparecerían en el momento que se formasen.

216. En nosotros mismos no podríamos distinguir lo que es invariable, de lo que varía en cada instante; y

217. Consigue esto con la mayor facilidad por medio del lenguaje.

218. El bruto no puede considerar las cualidades separadas de los objetos, ni al contrario porque esta distinción no existe en la naturaleza.

219. Nuevo ejemplo en prueba de nuestra aserción.

220. Así, un niño por medio de estas dos palabras –yo-débil– tiene dos ideas del *yo* y la modificación, aunque existan dentro de sí mismo.

221. Entonces no sólo *siente* la relación sino que la *percibe*.

222. No sólo *percibimos* las relaciones, sino también las *afirmamos*.

223. Se  *juzga* por *sentimiento*, por *ideas*, y por *afirmación*: para las dos últimas especies de *juicios* son indispensables las palabras.

224. Los brutos *sienten* las relaciones que nacen de sus sensaciones; pero no las *perciben*, ni las *afirman*.

225. La ignorancia del hombre resulta de que las relaciones que *percibe* son menos que las que *siente*; y sus errores de que las que *afirma* son más que las que *percibe*.

226. Nuestros errores no consisten en el *sentimiento* ni en la *percepción*.

227. *Sentir, percibir, afirmar* relaciones son maneras de juzgar que se desenvuelven sucesivamente.

228. Conformándonos con el uso de los filósofos sólo extenderemos el significado de la voz juicio a las *percepciones* y afirmaciones de relaciones.

229. Aunque la idea es un juicio le conservaremos su antiguo nombre.

230. La idea es un juicio de una especie particular. En las 3 de que hemos hablado se hallan dos términos que se confunden en el sentimiento, se separan en la percepción, y se vuelven a unir en la afirmación, mas sin confundirse.

231. El nº de términos que entran en el 2º término de la relación que constituye la idea es indeterminado.

232. La perfección de nuestras ideas depende del mayor o menor nº de cualidades que nos manifiestan en los seres.

233. Las relaciones de distinción que deben preceder al juicio han recibido el nombre de *ideas*.

234. Esta es nuestra respuesta a las objeciones que se nos han hecho (198, 199, 200, 201).

### ***Lección 11ª***

#### ***Impugnación de la doctrina de Descartes y de Locke sobre el origen de nuestras ideas***

235. Muchos Filósofos han pretendido que sola la sensibilidad basta a producir todas las variedades y tesoros del pensamiento. Pero la experiencia nos prueba lo contrario.

236. Aunque las 4 maneras de sentir son comunes a todos los hombres, no son en todos igualmente fecundas y abundantes. No hacemos el pensar inseparable de su idea, sino de su sentimiento.

237. Las diferencias que [hallamos] entre los sentimientos de las operaciones del alma, son mayores en los de relación, y en los morales.

238. Esto nos muestra el error de los que han creído hallar en solas las sensaciones cuanto encierra nuestra naturaleza sensible e intelectual.

239. Por las sensaciones empieza el ejercicio de la sensibilidad [,] por las ideas sensibles el de la inteligencia. Pero, ni unas, ni otras son los principios de las demás maneras de sentir, y de las otras especies de ideas.

240. Repetimos pues que nuestras ideas no pueden tener un solo origen.

241. Quizá se nos reprochará habernos separado de las dos principales doctrinas que han dividido siempre a los Filósofos. Pero a más de que sólo seguimos a la razón, las dos opiniones que se nos presentan son tan opuestas que no sabemos cuál de ellas se adoptará como generalmente reconocida.

242. No es de nuestro resorte examinar las razones en que se fundan sus autores, y con que se combaten recíprocamente.

243. De aquí puede deducirse el juicio que formamos sobre el célebre principio *–Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu.* Además de su falsedad encierra tres expresiones que pueden interpretarse de tres modos.

244. *Nihil* –[¿] Ninguna idea? [¿]Ninguna facultad del alma?

245. *in intellectu* –[¿] en el alma? [¿] en alguna de sus facultades? [¿o] en la reunión de todas nuestras ideas?

246. *in sensu* –[¿] En los órganos del cuerpo? [¿] o en las sensaciones que son modificaciones del alma?

247. Toda idea ha sido sentimiento.

## ***Lección 12ª***

### ***Reflexiones sobre las causas de las ideas***

248. *Sentir* y *conocer* son cosas que no deben confundirse.

249. Se cree que las ideas sensibles en nada difieren de las sensaciones. Pero basta hacer algunas ligeras observaciones para persuadirse de lo contrario.

250. Si se nos presenta una escritura cuyos caracteres no conocemos, veremos todo, y nada distinguiremos, mientras el ojo que ha recibido la impresión simultánea de todas las letras no las distribuya en varias impresiones parciales, y sucesivas.

251. De lo contrario la vista no nos daría idea alguna.

252. Esto se aplica a los demás sentidos. Por consiguiente un ser que tuviese nuestra misma organización, y que no fuese capaz de fijar su atención, no tendría alguna idea sensible.

253. Si estas ideas tan fáciles de adquirir tienen por causa la actividad del alma ¿cómo no la tendrán las intelectuales, y las morales?

254. Las ideas sensibles, las intelectuales, y las morales, tienen un objeto real a que corresponden; no así las de relación.

255. Si fijamos nuestras miradas sobre una de las letras que componen una palabra, ella domina sobre las demás, y tenemos una idea sensible.

256. Sentimos diferencias o semejanzas entre varias ideas adquiridas; obrando el alma, este sentimiento se convierte en idea, y ésta no deriva de la sensación, sino del sentimiento de la existencia de dos ideas anteriores.

257. Las ideas de relación consideradas con respecto a su origen y causa, tienen mucha analogía con las ideas absolutas pero se diferencian esencialmente de todas por otros respectos.

258. La palabra relación indica unas veces la comparación, otras el resultado de ella. Y como una y otro sólo se hallan en nuestra alma, es claro que sólo en ella se encuentran las relaciones.

259. Una idea de relación supone el ejercicio de dos facultades del entendimiento; mientras que para las absolutas basta la atención.

260. Las dos diferencias que hemos asignado entre las ideas absolutas y relativas son bien notables, y no debemos olvidarlas, si queremos evitar, que de la confusión de unas y otras, resulten una multitud de errores en nuestros conocimientos.

### ***Lección 13ª***

#### ***Distribución de las ideas sensibles, intelectuales, y morales en varias clases***

261. Las cuatro [clases] de ideas que se hallan en nosotros, pueden subdividirse en varias clases.

262. No todas las subdivisiones son igualmente importantes. Al presente trataremos sólo, de las ideas simples y compuestas, pasando después a las abstractas y generales.

263. Una idea *simple*, es una idea que no puede descomponerse en otras: una compuesta es una reunión de varias ideas.

264. Nuestros sentidos nos suministran sensaciones que pueden dar lugar a varias ideas.

265. La idea puede ser simple, aunque ocasionada por una sensación compuesta, cuando ésta no se descompone.

266. Todas las ideas de las facultades del alma son compuestas, excepto la de la atención. Son simples las ideas morales, y lo son también las de relación cuando de dos ideas comparadas resulta una sola relación.

267. Pero, cuando resultan varias relaciones, son compuestas.

268. Para tener la idea de una relación determinada, no es necesario que los dos términos de la comparación lo sean.

269. También son simples las ideas que no son más que la repetición de una misma: y aquellas ideas parciales cuya reunión forma una idea compuesta.

270. Como no podemos ocuparnos de una cualidad aislada de un objeto sin olvidar las demás, estas cualidades, y las de ellas se llaman *abstractas* o separadas.

271. Las ideas son tanto más simples, cuanto más abstractas son.

272. Para conocer los objetos de la naturaleza, es preciso fijarnos con exactitud sobre las ideas simples y compuestas que resultan de sus combinaciones.

273. Si la idea simple, que es el resultado de la abstracción, deriva de una idea compuesta que conocemos bien, será para nosotros una adquisición real.

274. Es más difícil adquirir las ideas compuestas, que las simples.

275. Es infundada la común prevención de confundir lo abstracto con lo difícil.

276. La abstracción de los sentidos en [es] una operación muy natural.

277. El alma no obra ni con todas sus facultades, ni sobre todas sus ideas a la vez. Esto sólo le acarrearía confusión.

278. El espíritu humano va siempre dividiendo y simplificando. Este es el único modo de penetrar bien las cosas y formarse idea de ellas.

279. La abstracción del alma es tan natural como la de los sentidos.

280. Hacemos continuas abstracciones, porque ni aun hablar podemos sin abstraer.

281. No se crea que cuando decimos que abstraen los sentidos y el alma, queremos dar a entender que los sentidos abstraen por una parte, mientras el alma lo hace por otra.

282. Las ideas debidas a la abstracción han recibido el nombre de la operación que las produce.

283. Las ideas abstractas en cuanto tales son los elementos de nuestra inteligencia, pero ellas la forman cuando pasan a ser generales.

284. Las ideas abstractas individuales, no nos darían verdaderos conocimientos.

285. Para que lo hagan es necesario que se reúnan muchas ideas abstractas en una sola.

286. La idea abstracta nos viene de tantos objetos como son aquellos en que se halla repetida la cualidad que es el objeto de la idea. Estas ideas, pues, no representan cualidades individuales determinadas.

287. Las ideas abstractas de un niño son individuales.

288. Una idea abstracta, primero es individual, luego pasa a ser general, y después vuelve a ser individual.

289. Los nombres propios corresponden a las ideas individuales, y las generales a las de esta especie. Las ideas y nombres generales se llaman *clases*, de las que unas son más generales que otras.

290. Cuando una de las *clases* subalternas se refiere a la más general que la precede se llama *especie*, y cuando se compara con otra menos general toma el nombre de *género*.

291. La cuestión de las ideas generales ha sido una de las que más han dividido a los Filósofos.

292. Las ideas abstractas no deben confundirse con las generales.

293. Las ideas abstractas son verdaderas ideas, porque este nombre se ha dado a las que representan cualidades reales.

294. Cuanto existe es individual.

295. La idea general es una verdadera idea, para aquél que no se limita al nombre, sino que se dirige a las cosas; pero no es más que un nombre para el que no pasa adelante del nombre mismo.

296. No hay, pues, rigurosamente hablando ideas generales.

297. Las ideas o nombres generales se distribuyen en diferentes clases, subordinadas unas a otras.

298. Las *especies* pasan a ser *géneros* comparándolas con ideas menos generales.

299. El hombre es una *especie* de animal, *especie* cuyo *género* es la animalidad.

300. La idea de *ser* no es *especie* de ningún *género*.

301. Si quisiéramos hallar a un individuo establecido en Buenos Aires no lo conseguiríamos buscándolo en las clase, *ser*, *sustancia*, *cuerpo*, *hombre*, y ni aun en las de *Americano*, y *Argentino*. Sólo tendríamos algunas probabilidades de encontrarlo en la clase de *Porteño*.

302. Para conocer, pues, los objetos de la naturaleza, no bastan las ideas generales.

303. Es mucho más fácil adquirir ideas generales, que individuales.
304. Por eso los niños generalizan las ideas que adquieren.
305. De nada sirve tener ideas generales sin conocer las series de las clases subordinadas que conducen hasta los individuos.
306. Privados de las *clases* no podríamos *razonar*.
307. Aunque los niños dan señales de raciocinar antes de hablar sus raciocinios son tan débiles que no merecen este nombre.
308. El hombre pues debe a las ideas generales, y a su distribución en varias clases las ciencias, y, las ventajas que de ella reporta.

### *Lección 14ª*

#### *Cómo nacen del sentimiento las ideas de los cuerpos, del alma, de Dios, y algunas otras ideas particulares*

309. Para explicar nuestra inteligencia es necesario hacerlo en las ideas sensibles, intelectuales, y morales. Entonces este interesante problema quedará resuelto en los dos ramos que abraza. [:] 1º El modo con que se forma nuestra inteligencia. 2º Su formación.
310. Este último, que es el más vasto en sus descubrimientos, está subordinado al primero, y de él toma sus principios.
311. Observemos el modo de formar y reformar nuestras ideas.
312. Es muy fácil conocer cómo forma el alma idea de los cuerpos.
313. El universo no es sólo una reunión de cuerpos, es un sistema de relaciones. Por consiguiente, aunque las sensaciones nos den ideas de los cuerpos, no bastan a darnoslas del universo.
314. Para tener idea del universo, son necesarios los sentimientos de relación.
315. De las sensaciones nacen las ideas sensibles que nos dan a conocer los cuerpos, manifestándonos sus cualidades.
316. El conocimiento del mundo Físico reposa sobre dos bases –las sensaciones, y los sentimientos-relaciones. Y exige el empleo de la comparación y de la atención.
317. Necesitando del sentimiento para conocer los cuerpos, con mucha más razón será preciso para conocer nuestra alma.
318. El alma no nos es enteramente desconocida.
319. El conocimiento de la espiritualidad del alma, es una consecuencia, de su sensibilidad y actividad.
320. Cuando nos expresamos de este modo suponemos que no se niega la existencia del alma.



321. Como el conocimiento de nuestra alma es la base de toda la moral, creemos deber detenernos sobre ella.

322. El razonamiento de los que dicen que todo es materia se adopta no por su exactitud, sino porque ahorra muchas investigaciones.

323. Espiritualistas.

324. Su sistema es más especioso que el de los materialistas. Sin embargo no es conforme a la razón.

325. Es indudable que hay en nosotros una sustancia que piensa esencialmente opuesta a la que dirige.

326. El juicio que formamos de la existencia de nuestra alma está fundado en nuestra propia conciencia.

327. No hay cuerpo alguno simple.

328. El alma se modifica sin dividirse. Luego es simple. Luego no es cuerpo.

329. Si el alma fuese compuesta no sería capaz de comparar.

330. Experimentamos sensaciones sin dividirnos, o sin que las facultades de nuestra alma se confundan.

331. Si el alma fuese compuesta el hombre sería un ser contradictorio.

332. Si el alma pudiera confundirse con el cuerpo que anima, la fuerza de nuestra inteligencia estaría en razón del volumen de nuestra máquina.

333. Nuestro principio pensante ninguna analogía tiene con el que recibe las impresiones.

334. Fácilmente podemos elevarnos a la idea del supremo autor del universo.

335. Las pruebas de su existencia están fundadas en nuestro propio sentimiento.

336. La constitución de nuestra propia naturaleza, el espectáculo del universo, y las causas finales, son otras tantas pruebas de la existencia de Dios.

337. También podemos llegar a la idea de Dios por el sentimiento de lo justo y de lo injusto que nos revela un Juez supremo.

338. Procuremos dar a conocer la manera de sentir que sirve de fundamento a la idea de una causa primera.

339. El alma no obra sin motivos.

340. El alma siente su acción, y la mudanza producida por ella. Estos dos sentimientos se convertirán en dos ideas, una de causa y efecto. La acción productriz [productora] se llama *causa*; la mudanza producida, *efecto*.

341. La presencia simultánea de estas dos ideas, da lugar al sentimiento relación, y a la idea de la relación entre ellas.

342. No es, pues, necesario salir de nosotros mismos para encontrar la idea de causa.

343. En toda la naturaleza hay causas y efectos, que a su vez son causa de otros efectos.

344. Esta serie de causas y efectos remonta a una causa que no es efecto, a una causa primera.

345. En la idea de causa primera, el razonamiento nos manifestará la de un ser soberanamente perfecto, la idea misma de Dios.

346. El orden del universo nos manifiesta la inteligencia suprema que lo ha producido.

347. La causa primera como inteligente lo aprecia todo, como libre obra en razón de aquel conocimiento. De aquí nacen las ideas de su bondad, su providencia, etc.

348. Sigue el mismo asunto.

349. Sigue el mismo asunto.

350. Esa fuerza, esa alma que vivifica toda la masa, puede considerarse bajo dos puntos de vista.

351. O se dirá que pertenece a la materia, y que la transmite de un cuerpo a otro, o que aquélla [,] pasiva por naturaleza, recibe, mas no da el movimiento.

352. En el 1er. caso hay un encadenamiento de efectos, que son al mismo tiempo causas.

353. En el 2º hay un encadenamiento de efectos, sin que ninguno de ellos sea causa.

354. La idea de Dios, del alma, y de los cuerpos, tienen su origen en el sentimiento.

355. Del mismo modo podemos adquirir otras varias ideas.

356. El sentimiento-sensación nos conduce a las ideas sensibles, que nos dan a conocer los cuerpos; y el sentimiento de las facultades nos las da a conocer.

357. Estas dos ideas nos conducen a la de *sustancia*, ésta a la de *esencia*, etc.

358. Los sentimientos considerados como sucesivos nos darán las ideas de tiempo, duración; como simultáneos las de exterioridad, extensión, etc.

359. Las ideas de tiempo y espacio nos llevarán a la de lo indefinido.

360. Las ideas de que acabamos de hablar deben expresarse con nombres diferentes, y los que hemos adoptado para significarlas suelen tener diversas acepciones.

361. Por la sustancia de un ser unas veces se entiende la reunión de todas sus cualidades, otras el sostén y apoyo de todas ellas.

362. No deben admitirse causas donde no hay sino sucesiones.

363. Del sentimiento de la sucesión de nuestra memoria deduciremos el conocimiento de nuestra memoria.

364. Para resolver el problema sobre la existencia de los cuerpos se necesitan resolver antes

365. Cuatro cuestiones.

366. No hay idea que no nazca de algún sentimiento.

367. El modo con que se forma nuestra inteligencia no es ya un misterio impenetrable.

368. Dando a la sensibilidad el nombre de facultad de sentir, se habían identificado ideas incompatibles entre sí.

369. La sensibilidad no ha sido siempre la misma para nosotros.

370. En la sensibilidad sólo se había notado un fenómeno que tomaba diversas formas, sin que variase su esencia.

371. Pero nosotros hemos notado en el sentimiento, no uno sino cuatro fenómenos diferentes.

372. Todas nuestras investigaciones se han reducido a explicar la palabra –sentir– en ella hemos explicado también la de obrar.

### *Lección 15ª*

#### *De las ideas que son la base de nuestras acciones morales*

373. Ya hemos dicho que la libertad es el principio de la moralidad de nuestras acciones.

374. La primera idea que formamos es la de nuestra existencia, y el primer deseo el de nuestra felicidad.

375. El hombre se ama a sí mismo, y este amor lo conduce a amar al autor de su existencia, y a todos los demás hombres.

376. Todos los seres parece que se aman, y este es el principio de su conservación.

377. La razón dirige en el hombre este amor, mas no lo hace nacer.

378. Se abusa del amor de sí mismo, y entonces degenera en amor propio.

379. Cuando los hombres dirigen el amor de sí mismo a los placeres de los sentidos, vician la institución de la naturaleza.

380. Esto confirma nuestra teoría sobre las facultades de nuestra alma, y sobre nuestra sensibilidad y actividad.

381. El amor de sí mismo es la base de todas las virtudes y su abuso la fuente de todos los vicios.

382. Habiendo orden en el universo el hombre que pertenece a él debe guardarlo en lo que le corresponde; esta armonía particular, es para él la ley natural.

383. El hombre no se ha dado el ser; y la gratitud lo conduce hasta Dios; tampoco se basta a sí mismo, y de aquí nace un nuevo orden de deberes para la sociedad.

384. Hay una ley natural, que obliga a cada ser en particular, a unos respecto de otros, y a todos en general.

385. Reconocidos estos principios es fácil hacer las aplicaciones que de ellos nacen. Deberes del hombre solo.

386. Deberes para con Dios.

387. Para con la sociedad.

388. El bien particular se halla siempre comprendido en el general.

389. El hombre debe mantener en su familia el orden que hay en el universo.

390. Debe morir por su PATRIA.

391. Su benevolencia debe extenderse a todos los hombres.

392. La moral considerada en sus elementos es el arte de bien estar con aquellos seres con quienes tenemos relaciones.

393. El hombre, puede decirse, forma una especie de contrato tácito entre el cielo y su propio corazón, por medio de la religión.

394. La verdadera Filosofía no es contraria a la fe.



PARTE TERCERA

—  
DE LAS FACULTADES DEL ALMA  
CONSIDERADAS EN SUS MEDIOS O DE LA LÓGICA  
—

*Lección 16*  
*Objeto de la Lógica*

[aquí se interrumpe el texto]

Fin del manuscrito



Se terminó de imprimir en diciembre de 2005  
Editorial Qellqasqa, Toso 411  
San José de Guaymallén  
Mendoza, República Argentina

[arteimpreso@grupovector.com.ar](mailto:arteimpreso@grupovector.com.ar)  
[www.ozonored.com.ar/editorial](http://www.ozonored.com.ar/editorial)