

Étienne Bonnot de Condillac

Ensayo sobre el origen
de los conocimientos
humanos

Estudio preliminar y edición de
ANTONI GOMILA BENEJAM

Traducción de
EMETERIO MAZORRIAGA

tecnos

Título original:
Essai sur l'origine des connaissances humaines
(1746)

Diseño de cubierta:
Joaquín Gallego

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

Estudio preliminar, ANTONI GOMILA BENEJAM, 1999
© EDITORIAL TECNOS, S. A., 1999
Juan Ignacio Luca de Tena, 15 - 28027 Madrid
ISBN: 84-309-3317-4
Depósito Legal: M. 7.289-1999

Printed in Spain. Impreso en España por Anzos, S. L.
La Zarzuela, 6 - Fuenlabrada (Madrid)

ÍNDICE

ESTUDIO PRELIMINAR.....	Pág. 5
I. El interés de la obra.....	5
II. Pensamiento y lenguaje.....	6
III. El origen del lenguaje.....	8
NOTA SOBRE LA PRESENTE EDICIÓN.....	12
BIBLIOGRAFÍA.....	12

ENSAYO SOBRE EL ORIGEN DE LOS CONOCIMIENTOS HUMANOS

INTRODUCCIÓN.....	13
PRIMERA PARTE: DE LOS MATERIALES DE NUESTROS CONOCIMIENTOS, Y PARTICULARMENTE DE LAS OPERACIONES DEL ALMA.....	17
SECCIÓN PRIMERA.....	17
<i>Capítulo I.</i> De los materiales de nuestros conocimientos y de la distinción entre el alma y el cuerpo.....	17
<i>Capítulo II.</i> De las sensaciones.....	19
SECCIÓN SEGUNDA. <i>El análisis y la generación de las operaciones del alma....</i>	23
<i>Capítulo I.</i> De la percepción, de la conciencia, de la atención y de la reminiscencia.....	23
<i>Capítulo II.</i> De la imaginación, de la contemplación y de la memoria.....	27
<i>Capítulo III.</i> Cómo el enlace de las ideas, formado por la atención, engendra la imaginación, la contemplación y de la memoria.....	30
<i>Capítulo IV.</i> Que el uso de los signos es la causa verdadera de los progresos en la imaginación, la contemplación y de la memoria.....	33
<i>Capítulo V.</i> De la reflexión.....	36
<i>Capítulo VI.</i> De las operaciones que consisten en distinguir, abstraer, componer y descomponer nuestras ideas.....	38
<i>Capítulo VII.</i> Digresión sobre el origen de los principios y de la operación que consiste en analizar.....	39
<i>Capítulo VIII.</i> Afirmar. Negar. Juzgar. Razonar. Concebir. El entendi- miento.....	42
<i>Capítulo IX.</i> De los vicios y ventajas en la imaginación.....	43
<i>Capítulo X.</i> De dónde extrae la imaginación los goces que da a la verdad..	48
<i>Capítulo XI.</i> De la razón, del espíritu y sus diversas especies.....	49
SECCIÓN TERCERA. <i>De las ideas simples y de las ideas complejas.....</i>	54
SECCIÓN CUARTA.....	59
<i>Capítulo I.</i> De la operación por la cual damos signos a nuestras ideas.....	59
<i>Capítulo II.</i> Se confirma con los hechos lo que se ha probado en el capítu- lo anterior.....	62

SECCIÓN QUINTA. <i>De las abstracciones</i>	68
SECCIÓN SEXTA. <i>De algunos juicios que se han atribuido sin fundamento al alma o solución de un problema de metafísica</i>	74
SEGUNDA PARTE: DEL LENGUAJE Y DEL MÉTODO.....	81
SECCIÓN PRIMERA. <i>Del origen y progresos del lenguaje</i>	81
<i>Capítulo I.</i> El lenguaje de acción y el articulado, considerados en su origen.....	81
<i>Capítulo II.</i> De la prosodia de las primeras lenguas.....	85
<i>Capítulo III.</i> De la prosodia de las lenguas griega y latina, y ocasionalmente de la declamación de los antiguos.....	86
<i>Capítulo IV.</i> De los progresos a que llegó la mímica entre los antiguos.....	92
<i>Capítulo V.</i> De la música.....	96
<i>Capítulo VI.</i> Comparación de la declamación cantable y de la simple.....	101
<i>Capítulo VII.</i> Cuál es la prosodia más perfecta.....	102
<i>Capítulo VIII.</i> Del origen de la poesía.....	103
<i>Capítulo IX.</i> De las palabras.....	107
<i>Capítulo X.</i> Continuación de la misma materia.....	112
<i>Capítulo XI.</i> De la significación de las palabras.....	115
<i>Capítulo XII.</i> De las inversiones.....	118
<i>Capítulo XIII.</i> De la escritura.....	121
<i>Capítulo XIV.</i> Del origen de la fábula, de la parábola y del enigma, con algunos detalles sobre el uso de las figuras y de las metáforas.....	124
<i>Capítulo XV.</i> Del genio de las lenguas.....	125
SECCIÓN SEGUNDA. <i>Del método</i>	133
<i>Capítulo I.</i> De la causa primera de nuestros errores y del origen de la verdad.....	133
<i>Capítulo II.</i> Del modo de determinar las ideas o sus nombres.....	135
<i>Capítulo III.</i> Del orden que debe seguirse en la investigación de la verdad.....	140
<i>Capítulo IV.</i> Del orden que debe seguirse en la exposición de la verdad.....	145

ESTUDIO PRELIMINAR

por Antoni Gomila Benejam

También me había ligado con el abate de Condillac, que no era nadie, como yo mismo, en literatura, pero que debía ser en el porvenir lo que es hoy día. Yo soy quizá el primero que ha conocido su capacidad y la ha apreciado en lo que valía. Él parecía complacerse también en mi compañía, y mientras que encerrado en mi cuarto de la calle Jean-Saint-Denis, cerca de la Ópera, componía mi acto de *Hesíodo*, venía algunas veces a comer a escote conmigo. Entonces se ocupaba en el *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos*, que es su primera obra. Cuando la tuvo concluida, la dificultad estuvo en encontrar un librero que quisiese editarla. Los de París son arrogantes y duros para todos los principiantes, y la metafísica, entonces muy poco de moda, ofrecía poco atractivo. Yo hablé a Diderot de Condillac y de su obra, y los puse en relaciones. Eran a propósito para simpatizar y simpatizaron. Diderot comprometió al librero Durant a tomar el manuscrito del abate, y este gran metafísico cobró de su primer libro, y casi por favor, cien escudos, que quizá sin mí no habría encontrado.

ROUSSEAU, *Confesiones*

I. EL INTERÉS DE LA OBRA

Un modo de acercarse al *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos*, más allá de lo anecdótico, podría consistir en echar una ojeada a lo que se ha dicho de este texto en nuestro siglo. De hecho, puede sorprender el resultado. Por ejemplo, en su *Filosofía de la Ilustración* [2], Cassirer encuentra en este trabajo la mejor expresión de la concepción clásica de la analogía entre ciencia y arte, sobre la base de su uso respectivo de signos. Foucault, en *Las palabras y las cosas* [8], su caracterización de lo que llama la *episteme* moderna, singulariza esta obra por su formulación paradigmática de la teoría de los signos con que opera esta época. Y Derrida considera, en *Márgenes de la Filosofía* [6], la hipótesis de Condillac sobre el origen de la escritura como el epítome, la expresión más explícita, de la tradición cuyo origen situó en el *Fedro* platónico. El conjunto, al margen del tono más o menos crítico que adoptan estos autores, resulta indicativo del interés que, desde perspectivas diferentes, puede suscitar esta obra, la primera de Condillac, publicada en 1746, cuando contaba treinta y un años.

Por supuesto, se podrían cuestionar los compromisos metodológicos, o las filosofías de la historia —y de la historia de la filosofía en particular—, o la propia concepción de la filosofía, que conducen a estas globalizaciones epocales y, dentro de ellas, a la focalización de un texto como «síntoma» o «máxima expresión» de una estructura conceptual de doscientos, o ya que estamos, dos mil años. Pero creo que eso no es necesario si lo que nos interesa es profundizar en el propio texto, centrarnos, más modestamente, en lo que plantea de específico, de único. Al contrario, cuantos más atractivos generales presente, más motivación, quizás, para iniciar el estudio de un texto desde y por sí mismo.

En realidad, aparte de las mencionadas, son muchas más las perspectivas generales que podrían servir para situar esta obra en un marco de referencia histórico, puesto que son muchos los temas que encuentran su lugar en ella. Desde el de los avatares del empirismo lockeano, en cuya senda general se sitúa, si bien sin acusar todavía la influencia

de la nueva teoría de la visión de Berkeley, como iba a ocurrir con su posterior *Tratado de las Sensaciones* [4]; o el de la controversia entre los antiguos y los modernos, que culmina en esta época; hasta, dentro de una óptica específicamente lingüística, el del reconocimiento del carácter representacional del lenguaje y su conexión con el pensamiento, con sus consiguientes controversias más concretas, como la cuestión del orden natural de pensamiento y, por tanto, la del lenguaje perfecto, el que expresaría del modo más natural ese orden, que llevó a la contraposición entre los defensores de una gramática universal y los buscadores de un lenguaje lógico, una *Lange des calculs* [5] (título de la obra póstuma de Condillac, publicada en 1789), de inspiración leibniziana. O, en un plano más ideológico, la cuestión de la constitución de la ideología etnocéntrica de la Ilustración, a partir del reconocimiento, por una parte, de la diversidad humana, junto a la creencia, por otra, en el Progreso con mayúscula —protagonizado, qué duda cabe, por la Francia del Rey Sol—.

Tomado en sus propios términos, en sus propias pretensiones, no obstante, o incluso en aquello que constituye su originalidad más importante (esto es, no aquello que lo convierte en epítome de una época o en portavoz de una orientación, sino aquello que lo distingue dentro de tal perspectiva), creo que el interés principal de este texto consiste en su «descubrimiento» de que el lenguaje no es un mero instrumento para la expresión/comunicación del pensamiento —como pudo pensar Locke, siguiendo a Platón y Aristóteles—, sino que constituye un medio que posibilita, una vez alcanzado, por su carácter simbólico, un cambio cualitativo en el propio pensamiento, una reorganización de las propias «operaciones del entendimiento». Dicho de otro modo, el lenguaje no es una «facultad» más de la mente, al lado de las demás; su presencia modifica y enriquece las restantes capacidades mentales, posibilitando la aparición de aquellas distintivamente humanas.

Es esta intuición, en mi opinión, la que constituye la clave interpretativa central del texto, la que permite entender sus novedades más aparentes, la que da unidad a la diversidad de temas que desarrolla Condillac —y no su teoría de los signos, por ejemplo, que recoge y elabora una clasificación que se remonta a Ockham—. En esta diversidad de temas destaca, en especial, su orientación reconstructiva de esa relación entre pensamiento y lenguaje, en su doble dimensión: la del impacto ontogenético del lenguaje —cómo se adquiere y qué efectos produce—, y la del origen «histórico» del lenguaje, como clave para entender el progreso humano. Además, todo ello dentro de un tratamiento naturalista, característico de la Ilustración, que hizo de la Naturaleza, de nuevo con mayúscula, su piedra de toque metafísica, y que encuentra su máxima expresión en el modo de plantear la cuestión del origen del lenguaje, por medio de una hipótesis reconstructiva, ajena a la narración bíblica.

II. PENSAMIENTO Y LENGUAJE

A mi modo de ver, puede verse el «descubrimiento» de Condillac en esta obra —que el lenguaje constituye un medio que reorganiza las facultades mentales, permitiendo la aparición de aquellas operaciones característicamente humanas—, como el resultado de un intento de compatibilizar dos líneas de reflexión en torno a la relación entre pensamiento y lenguaje. De un lado, la que Chomsky ha llamado «lingüística cartesiana» [3]; del otro, el empirismo naturalista de Locke.

Como ha insistido Chomsky, la intuición cartesiana básica respecto al lenguaje consiste en notar su íntima conexión con el pensamiento, al constituir el mejor criterio de su presencia, por la dimensión creadora de su uso, que desborda cualquier explicación me-

canicista (única explicación naturalista aceptable para Descartes y sus seguidores). De este modo, el lenguaje se sitúa del lado de la sustancia mental, de cuyo atributo, el pensamiento, constituye el mejor indicio. Este alma tiene su propia organización interna, y sus propios principios de desarrollo, las ideas innatas, que son extendidas por los cartesianos (Beauzée, Cordemoy, Arnauld) hasta cubrir los principios del razonamiento, que cabe descubrir así en el propio lenguaje, de modo universal.

Locke, en cambio, sí cree posible tratar de ofrecer una explicación natural —lo que también significa en último término mecánica— de la actividad de la mente, sobre la base de la dinámica de la experiencia, con su atomismo sensorial asociativo. Frente a la visión activa, creadora, espontánea, del entendimiento cartesiano, se encuentra aquí una visión casi pasiva, reactiva, de la vida mental, con la excepción de los procesos de abstracción y generalización, del paso de las sensaciones a las ideas. Una vez alcanzadas, las palabras pueden funcionar como signos de esas ideas. Sin embargo, desde Aristóteles por lo menos, ese proceso abstractivo había requerido la postulación de un Entendimiento Agente, que Locke no consigue sustituir satisfactoriamente por un proceso puramente mecánico. En el fondo, en este punto, acaba concediendo la hipótesis innatista, si bien restringida a los mecanismos involucrados, ya que no a los productos de su actividad.

¿Cómo hacer frente a esta situación? ¿Cabe desde un planteamiento naturalista (mecanicista, atomista, en los términos de la época) una explicación de lo que Kant llamará «la espontaneidad del entendimiento», de la dimensión activa, creadora, «sintetizadora» de la mente humana? Es decir, ¿es posible dar cuenta de las facultades que los racionalistas enfatizan, sobre la base de los recursos disponibles a los empiristas, pero sin simplismos ni reduccionismos?

Éste es el reto que Condillac afronta y que pretende responder afirmativamente. Su propuesta consiste en concebir el lenguaje, no como mero medio de comunicación, de expresión pública de un pensamiento autónomo, sino como fundamento de la propia espontaneidad creadora del entendimiento, en virtud de su carácter simbólico; aunque, por supuesto, la existencia de este nivel de pensamiento se corresponde con un nivel comunicativo más complejo, plenamente intencional. Para ello, considera la aparición del lenguaje como un fenómeno umbral, decisivo en la reorganización de las facultades mentales. Su programa, por consiguiente, consiste, por una parte, en mostrar de qué modo tiene lugar este impacto y, por otra, en dar cuenta de la adquisición del lenguaje —tanto a nivel individual como de especie—, a partir de mecanismos naturalistas más básicos —mecanicistas, atomistas, asociacionistas—, que sirvan en situaciones nuevas gracias a su reconocimiento de «analogías» con las anteriores, que no presupongan las facultades que esa adquisición va a proporcionar, y al margen del recurso a las ideas innatas como *deus ex machina* metafísico. Este naturalismo lingüístico de Condillac, basado en un esquema explicativo funcionalista, le lleva a una concepción del alma humana en continuidad con la animal, frente a la excepcionalidad humana del cartesianismo.

Así, para Condillac, hay que concebir el pensamiento como una actividad eminentemente simbólica, que sólo aparece cuando se dispone ya de «signos de institución», de signos convencionales, o, en la terminología de Peirce, heredera de la misma tradición ockhamiana, de símbolos. Y no sólo el pensamiento entendido como reflexión; también la imaginación, la memoria, la atención, la contemplación... son operaciones que requieren disponer ya de símbolos (incluso el arte es producto de la adquisición de símbolos, iniciando con ello la línea de reflexión que iba a culminar con el romanticismo, de vinculación de creatividad artística y creatividad lingüística). La razón que proporciona Condillac puede parecer actualmente sorprendente: todas esas operaciones mentales

están bajo nuestro control, bajo nuestra voluntad o espontaneidad; podemos pensar, recordar o imaginar esto o aquello, lo cual sólo es posible porque los signos lingüísticos ofrecen la posibilidad de activar voluntariamente nuestras ideas, dado que están a su vez a nuestra disposición. Los animales, por el contrario, aunque pueden disponer de signos naturales, como esa disposición es pasiva, no pueden «tomar la iniciativa» en sus vidas mentales, están a merced de la experiencia de cada momento.

La intuición básica que subyace a este planteamiento proviene de la geometría analítica cartesiana: sin el medio de representación de la geometría algebraica cartesiana, que permite dar nombres a puntos, líneas y posiciones, convencionalmente, no podían ser formulados ciertos problemas, ni mucho menos resueltos. En palabras de Condillac, «los nombres de las sustancias ocupan en nuestro espíritu el lugar que ocupan los sujetos fuera»; al disponer a voluntad de los nombres, podemos pensar a voluntad, intencionalmente y no por instinto, sobre esos «sujetos», que quedan así fijados. La intuición algebraica, además, permite formular, si bien no explícitamente, la idea de productividad del sistema de signos, de su extensión natural, en virtud de sus reglas combinatorias, a nuevas ideas, de modo sistemático. Igualmente, se pueden introducir signos para agrupar colecciones de ideas simples, o para considerar la negación de relaciones de ideas, etc.

Son muchas las dificultades que para este modo de concebir la capacidad intencional humana se han planteado en este siglo, por parte del pragmatismo de Wittgenstein o Austin o el deconstructivismo de Derrida. Pero, más allá de la coherencia filosófica o la validez psicológica de este razonamiento —o, por lo mismo, de la taxonomía funcional que Condillac acepta—, merece la pena destacar las observaciones que lo sostienen. Así, por ejemplo, escribe Condillac:

Rehusad a un espíritu superior el uso de las letras; ¿cuántos conocimientos no le están prohibidos, a los que un espíritu mediocre llegaría con facilidad? Quitadle, además, el uso de la palabra; la suerte de los mudos os enseña en qué estrechos límites le encerráis. En fin, arrebatale el uso de toda clase de signos; que no sepa hacer a propósito de esto el gesto más pequeño para expresar los pensamientos más ordinarios; tendréis a un imbécil [1.^a parte, sec. 4.^a, cap. 1, §11].

Igualmente, se hace patente, en esta época, no sólo la existencia de diversidad lingüística como un hecho no natural, sino el descubrimiento de cambios graduales en las lenguas. Por otra parte, los trabajos del abate de l'Épée con los sordomudos dio lugar a la creación de la Institución Nacional de Sordomudos. En cualquier caso, estas observaciones de Condillac sobre la importancia del lenguaje incitaron a muchos otros autores a tratar el tema: Diderot [7], Rousseau [19], Maupertuis [16], Grimm [10], los ilustrados escoceses Monboddo [17], Reid [18] y Adam Smith [20], entre los más destacados. Este interés había de culminar con la inmensa fascinación que el descubrimiento del «salvaje de Aveyron», en 1800, despertó en toda Europa, confirmación aparente de los planteamientos de Condillac, como indica el hecho de que Itard abriera el informe [15] sobre sus esfuerzos en la educación del «pequeño salvaje», publicado en 1801, con una cita del *Ensayo* que nos ocupa.

III. EL ORIGEN DEL LENGUAJE

Esta consideración del lenguaje como clave para las operaciones del pensamiento inteligente, y al mismo tiempo como creación humana, y, por ende, decisivo para la

propia humanización, genera inmediatamente la objeción de circularidad, pues ¿no parecen necesarias esas mismas operaciones a que supuestamente da lugar y posibilita el lenguaje, para la propia existencia del lenguaje? ¿No es el lenguaje una más de esas operaciones del pensamiento inteligente? Ésta es, sin duda, la gran objeción a la que ha de hacer frente un planteamiento como el de Condillac. No sólo es consciente de ella (1.^a parte, Sec. 2.^a, cap. 5, §49), sino que el modo de afrontarla en la segunda parte de la obra constituye su aportación más valiosa a la cuestión del origen del lenguaje. Del mismo modo, aunque concibe el proceso de adquisición ontogenética del lenguaje sobre el modelo del proceso de su origen histórico, Condillac es consciente de una asimetría clave entre los dos procesos, específica del caso lingüístico: mientras en el primer caso ya hay lenguaje, que se trata de aprender, en el segundo no lo hay; es preciso por ello crearlo, lo que supone una mayor dificultad para su explicación naturalista.

El medio que utiliza Condillac para superar esta dificultad consiste en proponer un escenario hipotético-reconstructivo, en el que distingue diversos estadios, extendidos temporalmente, con cambios graduales y progresivos, en el proceso de aparición del lenguaje convencional, que permita explicar su aparición y preservación al margen del acuerdo puro y simple, que requiere ya de signos convencionales para poder ser establecido. Este escenario presupone la distinción entre signos naturales, «los gritos que la Naturaleza ha establecido para los sentimientos de gozo, de temor, de dolor, etc.» (1.^a parte, sec. 2.^a, cap. 4, §35), en los que, por tanto, la conexión signo-idea es constante y general; signos accidentales, «los objetos que algunas particulares circunstancias han enlazado con algunas de nuestras ideas, de suerte que son apropiados para despertarlas» (ídem); y los establecidos o convencionales, «que hemos escogido nosotros y solamente tienen una relación arbitraria con nuestras ideas» (ídem); así como la existencia de diversos mecanismos de transición.

Así, en el primer estadio, la comunicación sería un proceso puramente instintivo, en virtud de la emisión de signos naturales como reacción a circunstancias ambientales presentes, para la satisfacción de necesidades básicas. La comunicación, por ello, sería un subproducto de conductas prepositivas individuales. En algunos casos, no obstante, estas conductas involucrarían nuevos gestos que podrían hacer que otros individuos colaboraran en la obtención del objetivo. Por ejemplo, uno intenta agarrar algo sin conseguirlo; otro lo ve y le ayuda. Esto presupone un componente cooperativo en la estructura motivacional, que supone un precedente de la noción de simpatía, que iba a desarrollar la escuela del *moral sense*. Pues bien, estos gestos accidentales, producidos sin finalidad comunicativa alguna, pueden convertirse en signos en virtud de su conexión con las circunstancias de su emisión, que les concede transparencia semántica, inteligibilidad contextual y, por ende, éxito en la satisfacción de necesidades, al dar lugar a la obtención de colaboración.

Se pasa así a un segundo estadio, en el que florecen estos gestos, ahora ya como signos, como anticipaciones de lo que se busca, para obtener así la ayuda de otros. Aparece, pues, la comunicación como un tipo de conducta. No se trata todavía de comunicación convencional, intencional, sino conductas producto del refuerzo asociativo entre estado interno, gesto y contexto, sin comprensión aún de esta ligazón. Se constituye de este modo lo que Condillac llama «lenguaje de acción», un lenguaje gestual, de signos naturales o accidentales que son emitidos instintivamente, y que son comprendidos por su clara dependencia contextual. Se trata de un tipo de comunicación, por tanto, limitada en su capacidad expresiva a interacciones explícitas entre sujetos que pueden verse, y con referencia a objetos y eventos presentes. Sin embargo, comienza ya de este modo, en opinión de Condillac, el proceso de *feedback* sobre las capacidades asociativas que

constituyen el mecanismo básico de las operaciones mentales: «el lenguaje y la razón crecen juntos, activándose recíprocamente».

La cuestión decisiva, no obstante, radica en la transición de este estadio de comunicación gestual, instintiva —cuya localización en la escala filogenética no nos sería difícil—, al lenguaje oral. De hecho, es aquí donde se sitúa uno de los puntos de discrepancia entre quienes aceptan el naturalismo lingüístico y quienes lo rechazan; entre quienes, por tanto, consideran a los seres humanos como parte de la naturaleza y quienes lo sitúan aparte. ¿Qué nos ofrece Condillac en este sentido? Algo mucho más complejo de lo que se ha dicho, desde instancias críticas, después. Condillac es consciente de que, a diferencia del «lenguaje de acción», la conexión entre signo y significado en el lenguaje oral es completamente arbitraria, y por tanto, sólo puede deberse al establecimiento de signos convencionales. Por otra parte, es consciente de que el origen de estas convenciones no puede ser el acuerdo intencional, deliberado, entre agentes plenamente racionales —ya que estas capacidades dependen de la propia existencia del lenguaje—. Su propuesta, por todo ello, se basa en dos elementos: uno, el tiempo; se trata de un proceso que necesita largo tiempo; dos, el surgimiento del lenguaje oral sobre la base del gestual, hasta el punto de la no sustitución completa de éste.

Así, en el estadio del «lenguaje de acción», pudo ocurrir que se fueran asociando a los gestos ciertos sonidos, que podrían servir para dar énfasis, llamar la atención, etc. Al principio estos sonidos serían guturales, instintivos, pero el mismo proceso de refuerzo asociativo llevaría a que fueran imitados y repetidos, para lo cual sería preciso ejercitar, poner en marcha, los mecanismos de articulación sonora. De todos modos, seguirían siendo más útiles los gestos en general, aunque ocasionalmente, no prepositivamente, su emisión en ciertas circunstancias —oscuridad, en presencia de una audiencia numerosa, etc.—, podría resultar más ventajosa que los propios gestos, siempre que el contexto determinara unívocamente su sentido. Con ello, y dado un largo período de tiempo, Condillac entiende que pudieron proliferar y difundirse, siempre parasitariamente de los gestos, hasta el punto en que ya resultarían más ventajosos —por su mayor facilidad de combinación, mayor rapidez de preferencia, posibilidad de desvinculación del contexto presente—, y experimentarían un proceso de especialización funcional (aparición de las diversas categorías gramaticales, enriquecimiento léxico por composición, etc.). Su convencionalidad resultaría, pues, de la relación arbitraria con sus significados, producto de lo que podría llamarse un equilibrio estratégico, no de un acuerdo negociado.

El que la comunicación pasase a tener lugar mediante el lenguaje oral no supuso la simple sustitución del lenguaje de gestos (tal como el ritmo y la rima no desaparecieron una vez que la aparición de la escritura les despojó de su función mnemónica). Condillac considera como elementos de este lenguaje los gestos con que muchos pueblos acompañan sus emisiones lingüísticas (más cuanto más «atrasados»), y especialmente, los gestos rituales que acompañan las acciones en contextos sagrados. Del mismo modo, Condillac sitúa en el «lenguaje de acción» el origen de las diversas artes, como desarrollos en diversas direcciones de prácticas comunicativo-expresivas.

El planteamiento de Condillac, como ya se ha apuntado, resultó muy influyente a lo largo de un centenar de años. Sin embargo, la influencia de Herder, de su *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, [12], aún con un planteamiento característicamente ilustrado, y sobre todo de las *Ideen zur Philosophie des Geschichte des Menschheit* [13], con su planteamiento sustancializador de lenguaje, llevaría a un olvido de Condillac en el Romanticismo e Idealismo, que culminaría con la inversión, por parte de Von Humboldt, de las relaciones de dependencia lenguaje-pensamiento, y la prohibición, por parte de la Sociedad Lingüística de París, en 1860, de tratar en su ámbito la cuestión del origen del lenguaje, por científica.

Sólo recientemente, gracias al renovado interés por la cuestión [11], fruto de los múltiples avances que han tenido lugar en muy diversas disciplinas, y principalmente por la consolidación de la teoría de la evolución biológica como punto de partida para la comprensión de la mente humana, el planteamiento de Condillac ha sido recuperado y valorado nuevamente [1, 14, 21], si bien el evolucionismo *avant la lettre* de Condillac peca, por una parte, de exclusivamente cooperativista, sin tener en cuenta los factores competitivos que pudieron favorecer la utilidad de los signos convencionales, y, por otra, de extraño a la legitimación naturalista de un cierto innatismo psicológico [9]. En cualquier caso, si el planteamiento de Condillac resulta plausible, el problema del origen del lenguaje no es tanto el de cómo pudo ocurrir que signos vocales pudieran convertirse en signos de estados mentales, sino el de cómo fue posible que se intentara guiar o influir en la conducta de los demás, por medio de ciertas conductas, y que finalmente, se utilizaran signos arbitrarios, orales, para este fin. Sirva esta edición para contribuir a hacer accesible su contribución.

NOTA SOBRE LA PRESENTE EDICIÓN

El texto que a continuación se ofrece está tomado de la traducción efectuada por Emeterio Mazorriaga para la «Biblioteca Filosófica de Autores Españoles y Extranjeros» de la Editorial Reus, Madrid, 1922, y que yo mismo he revisado para esta ocasión.

Quisiera expresar mi agradecimiento a Teresa Rodríguez, del Servicio de Préstamo Interbibliotecario de la Universidad de La Laguna, por su ayuda, y reconocer el apoyo de la DGICYT a través del proyecto PB95-0585.

A. G. B.

BIBLIOGRAFÍA

- [1] AARSLEFF, H.: «An outline of language origin theory since the Reinassance», en Harnad *et al.*, pp. 4-14.
- [2] CASSIRER, E.: *Filosofía de la Ilustración*, FCE, México, 1981.
- [3] CHOMSKY, N.: *Lingüística cartesiana*, trad. Enrique Wulff, Gredos, Madrid, 1969.
- [4] CONDILLAC, E.: *Traité des sensations*, París/Londres, 1754.
- [5] CONDILLAC, E.: *Langage des calculs*, París, 1789.
- [6] DERRIDA, J.: *Marges de la Philosophie*, Minuit, París, 1972.
- [7] DIDEROT, D.: *Lettre sur les sourds et les muets*, París, 1751.
- [8] FOUCAULT, M., *Las palabras y las cosas*, Trad. Elsa Cecilia Frost, Siglo XXI, Madrid, 1968.
- [9] GOMILA, A.: «Evolución y lenguaje», en F. Broncano (ed.), *La Mente. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Trotta/CSIC, Madrid, 1995.
- [10] GRIMM, J.: *Über den Ursprung der Sprache*, Berlín, 1751.
- [11] HARNAD, S., *et al.*: Origins and evolution of language and speech, en *Annals of the New York Academy of Sciences*, vol. 280, Nueva York, 1976.
- [12] HERDER, J. G. von: *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, 1772.
- [13] HERDER, J. G. von: *Ideen zur Philosophie des Geschichte des Menschheit*, 1784-1791.
- [14] HEWES, G. W.: «The current status of the gestural theory of language origin», en Harnad *et al.*, pp. 482-504.
- [15] ITARD, E. M.: *De l'éducation d'un homme sauvage, ou des premiers développements physiques et moraux du jeune sauvage de l'Aveyron*, París, 1801.
- [16] MAUPERTUIS, P. L.: *Reflexions philosophiques sur l'origine des langues et la signification des mots*, en *Ouvres*, I, París, 1756.
- [17] MONBODDO, Lord: *The origin and progress of language*, Edimburgo, 1774.
- [18] REID, Th.: *Inquiry into the human mind*, Edimburgo, 1765.
- [19] ROUSSEAU, J. J.: *Essai sur l'origine des langues*, en *Ouvres*, XIII, 1826.
- [20] SMITH, A.: *Considerations concerning the first formation of language*, apéndice de *The Theory of Moral Sentiments*, Londres, 1774.
- [21] WELLS, G. A.: *The origin of language. Aspects of the discussion from Condillac to Wundt*, Open Court, La Salle, Ill., 1987.

ENSAYO SOBRE EL ORIGEN DE LOS CONOCIMIENTOS HUMANOS

OBRA EN LA QUE SE REDUCE A UN PRINCIPIO ÚNICO TODO LO CONCERNIENTE AL ENTENDIMIENTO HUMANO

INTRODUCCIÓN

La ciencia que contribuye más a que el espíritu sea luminoso, preciso y vasto, y la cual debe prepararlo, por consiguiente, al estudio de todas las otras, es la Metafísica. Hoy día está en Francia tan descuidada, que esta afirmación parecerá a muchos lectores, sin duda, una paradoja. Confesaré que hubo un tiempo en el cual yo habría formulado el mismo juicio. Los metafísicos me parecían los menos sabios de todos los filósofos; sus obras no me instruían; apenas encontraba en todas sus partes otra cosa que fantasmas; y acusaba a la Metafísica de los extravíos de sus cultivadores. Quise disipar esta ilusión y remontarme a la causa de errores tan numerosos: quienes se habían alejado más de la verdad vinieron a serme los más útiles. Apenas conocí las vías, poco seguras, que habían seguido, creí darme cuenta de la ruta que yo debía tomar. Me parecía que podía razonarse en Metafísica y en Moral con tanta exactitud como en Geometría, formarse ideas tan exactas como las de los geómetras; determinar, como éstos, el sentido de las palabras de un modo preciso e invariable; finalmente, prescribirse, tal vez mejor que ellos no lo hicieron, un orden bastante sencillo y fácil para llegar a la evidencia.

Es preciso distinguir dos especies de Metafísica. La más ambiciosa quiere penetrar todos los misterios: la naturaleza, la esencia de los seres, las causas más escondidas; he aquí lo que la complace y lo que promete descubrir; la otra, más moderada, acomoda sus investigaciones a la debilidad del espíritu humano, y tan poco cuidadosa de aquello que debe escapársele como deseosa de lo que puede coger, sabe contenerse en los límites que le son señalados. La primera hace de la naturaleza una especie de encantamiento que, como ella, se disipa; la segunda, no buscando ver las cosas más que como son efectivamente, es tan simple como la misma verdad. Con aquélla, los errores se acumulan innumerables, y el alma se conforma con nociones vagas y palabras que no tienen ningún sentido; con ésta, se adquieren escasos conocimientos, mas se evita el error; el espíritu llega a ser exacto y se forma siempre ideas claras. Los filósofos se han ejercitado particularmente en la primera, y han considerado a la segunda solamente como una parte accesoria, que apenas merece el nombre de Metafísica. Locke es el único al que opino debo exceptuar: él se limitó al estudio del espíritu humano, y realizó este propósito con éxito. Descartes no ha conocido ni el origen ni la generación de nuestras ideas¹. A esto es preciso atribuir la insuficiencia de su método: porque no llegaremos a descubrir un modo seguro de guiar nuestros pensamientos mientras ignoremos cómo se han formado. Malebranche, que de todos los cartesianos es el que mejor ha percibido las causas de nuestros errores, ora busca en la materia comparaciones para explicar las facultades del

¹ Remito al lector a su *Meditación* tercera. Nada me parece menos filosófico que lo dicho por él sobre este asunto.

alma², ora se pierde en un *mundo inteligible*, donde se figura haber encontrado la fuente de nuestras ideas³. Otros crean y aniquilan seres, añadiéndolos a nuestra alma, o los cercenan a su capricho, y creen, por medio de esta figuración, explicar las operaciones diversas de nuestro espíritu, y cómo adquiere o pierde los conocimientos⁴. Finalmente, los discípulos de Leibniz convierten a esta sustancia en un ser más perfecto; es, según ellos, un pequeño mundo, un espejo viviente del universo; y por la potencia que le dan de representar todo lo que existe, se lisonjean de explicar la esencia, la naturaleza y todas las propiedades. De este modo, cada uno se deja seducir por sus propios sistemas. No vemos más que a nuestro alrededor y creemos ver todo lo que existe; somos cual unos niños que se imaginan que, al final de una llanura, van a tocar el cielo con la mano.

Así pues, ¿sería inútil la lectura de los filósofos? Pero ¿quién podría lisonjearse de conseguir un éxito más feliz que genios numerosos, admiración de su siglo, si él no los estudia, por lo menos con la mira de aprovecharse de sus faltas?

Para cualquiera que desee avanzar en la indagación de la verdad por sí solo, es indispensable el conocimiento de las equivocaciones de quienes creyeron que abrían este camino. La experiencia del filósofo, al igual que la del piloto, es el conocimiento de los escollos en que los demás han varado; y sin este conocimiento no hay brújula que pueda guiarle.

No sería suficiente descubrir los errores de los filósofos si no se penetrase en sus causas. Aun sería preciso remontarse de una causa a otra, y llegar hasta la primera. Porque en esto hay una que debe ser la misma para todos aquellos que se extravían, y es como un paraje único, del que arrancan todos los caminos que conducen al error. Tal vez entonces, junto a este paraje se vería otro donde comienza el único camino que conduce a la verdad.

Nuestro principal objeto, aquel que jamás debemos perder de vista, es el estudio del espíritu humano; no para descubrir su naturaleza, sino para conocer sus operaciones; observar con qué arte se combinan, y cómo debemos guiarlas, a fin de adquirir toda la inteligencia de que somos capaces. Es preciso remontarnos al origen de nuestras ideas, exponiendo su generación; seguirlas hasta los límites que la Naturaleza les ha prescrito, y por esta vía fijar la extensión y los límites de nuestros conocimientos, y renovar completamente el espíritu humano.

Sólo por el camino de la observación podemos hacer estas investigaciones felizmente; y sólo debemos aspirar a descubrir una experiencia primera, que nadie pueda poner en duda y baste para explicar todas las demás. Ella debe mostrar de modo perceptible cuál es la fuente de nuestros conocimientos, sus materiales, por qué principios se aplican, qué instrumentos se emplean, y la manera necesaria de utilizarlos. A mi juicio, he hallado la solución de todos estos problemas en la conexión de las ideas, sea con los signos, sea entre ellas mismas: será posible juzgar esto a medida que se avance en la lectura de esta obra.

Se ve que mi designio es el de reducir a un principio único todo lo concerniente al entendimiento humano, y que este principio no será ni una vaga proposición, ni una máxima abstracta, ni una suposición gratuita, sino una experiencia permanente cuyas consecuencias totales serán confirmadas con nuevas experiencias.

Las ideas se relacionan con los signos y sólo es por este medio, según probaré, por lo que ellas se enlazan mutuamente. Así, después de haber dicho algo acerca de los materiales de nuestros conocimientos, la distinción del alma y del cuerpo y tocante a las sensaciones, me he visto obligado, para desarrollar mi principio, no sólo a seguir las

² *Recherche de la Vérité*, lib. I, cap. I.

³ Lib. III. Vid. también sus *Entretiens* y sus *Méditations métaphysiques*, con sus *Réponses à M. Arnauld*.

⁴ El autor de *L'action de Dieu sur les créatures*.

operaciones del alma en todos sus progresos, sino aun más todavía: a investigar cómo hemos adquirido el hábito de toda clase de signos, y qué uso debemos hacer de ellos.

Con el propósito de realizar este objetivo doble, he tomado las cosas desde tan lejos como me ha sido posible. De una parte, me he elevado a la percepción, porque ésta es la operación primera que puede observarse en el alma; y he mostrado cómo y en qué orden produce todas aquellas de las que podemos adquirir el ejercicio.

De otra parte, he comenzado por el lenguaje de acción. Así se verá cómo él ha originado todas las artes apropiadas para la expresión de nuestros pensamientos: el arte de los gestos, la danza, la palabra, la declamación, el arte de notarla, el de los pantomimos, la música, la poesía, la elocuencia, la escritura y los diferentes caracteres de las lenguas. Esta historia del lenguaje mostrará las circunstancias en que los signos han sido ideados; manifestará su sentido verdadero; enseñará a prevenir sus abusos y no dejará, a mi modo de ver, ninguna duda sobre el origen de nuestras ideas.

Finalmente, después de haber expuesto los progresos de las operaciones del alma y los del lenguaje, intento indicar por cuáles medios puede evitarse el error, y demostrar el orden que debe seguirse, sea para hacer descubrimientos, sea para instruir a los demás sobre los realizados. Tal es, en líneas generales, el plan del *Ensayo* presente.

Un filósofo se declara a menudo partidario de la verdad sin conocerla. Ve una opinión, que hasta entonces ha estado abandonada, y la adopta, no porque le parezca la mejor, sino con la esperanza de llegar a ser jefe de una secta. La novedad de un sistema casi siempre ha sido bastante para asegurar el éxito.

Es posible que sea éste el motivo que indujo a los peripatéticos a tomar por principio lo de que todos nuestros conocimientos provienen de los sentidos. Tan distantes estaban de conocer esta verdad que ninguno de ellos ha sabido desarrollarla, y que después de varios siglos estaba todavía por descubrir.

Bacon es, quizá, el primero que la percibió. Es el fundamento de una obra en que da consejos excelentes para el progreso de las ciencias⁵. Los cartesianos han rechazado despreciativamente este principio, pues no han juzgado más que por los escritos de los peripatéticos. Locke, en fin, se apoderó de él, y tiene la ventaja de ser el primero que lo ha demostrado.

No obstante, parece que este filósofo jamás hizo de la obra que nos ha dejado sobre el entendimiento humano su ocupación principal. La emprendió por casualidad, y la continuó del mismo modo, y aunque previó que una obra compuesta de este modo no podía por menos que atraerle censuras, no tuvo ni el valor ni la ocasión de hacerla⁶. He aquí a lo que hay que acusar de las pesadeces, las repeticiones y el desorden que reinan en la misma. Locke estaba muy capacitado para corregir defectos tales, y esto es quizá lo que le hace menos digno de perdón. Él vio, por ejemplo, que las palabras y la manera como las utilizamos pueden aclarar el principio de nuestras ideas⁷, mas, porque se apercibió de ello demasiado tarde⁸, sólo trató en el tercer libro de una materia que debió ser el objeto del segundo. Si hubiese podido echar sobre sus hombros el peso de comenzar nuevamente su obra, hay motivos para conjeturar que habría desarrollado mejor los resortes del entendimiento humano. Por no haberlo hecho así, ha tratado muy ligeramente del origen de nuestros conocimientos, y ésta es la parte más superficialmente desarrollada por él. Supone, por ejemplo, que, enseguida que el alma recibe algunas ideas por los sentidos, ella puede, a su voluntad, repetir las, componerlas, unirlas mutuamente con

⁵ *Novum Organum*.

⁶ Ver su Prefacio.

⁷ Lib. III, cap. 8, párr. 1.

⁸ «Confieso que, cuando comencé esta obra y en mucho tiempo después, en modo alguno se me ocurrió que fuera necesario hacer alguna reflexión sobre las palabras» (libro III, cap. 9, párr. 21).

infinita variedad, y formar con las mismas toda clase de nociones complejas. Pero es indudable que en la infancia hemos sentido sensaciones antes de saber sacar ideas de ellas. Así pues, no ejercitando el alma desde el primer momento todas sus operaciones, era indispensable, para desarrollar mejor el origen de nuestros conocimientos, el mostrar cómo ella quiere este ejercicio y cuál es su progreso. No parece que Locke lo haya pensado, ni que nadie le censurase por ello, o haya ensayado el reparar la falta de esta parte de su obra. Es más, tal vez el designio de explicar la generación de las operaciones anímicas, haciéndolas nacer de una simple percepción, es tan nuevo, que el lector podrá comprender apenas cómo voy a realizarlo.

Locke, en el primer libro de su *Ensayo*, examina la doctrina de las ideas innatas. Ignoro si él no se ha detenido demasiado en combatir este error; esta obra lo destruirá indirectamente. En algunos pasajes del segundo libro trata, aunque de modo superficial, de las operaciones del alma. Las palabras son el asunto del tercer libro, y juzgo que ha sido el primero que, cual verdadero filósofo, ha escrito sobre esta materia. Sin embargo, he creído que ella debe formar una parte considerable de mi obra, bien porque puede todavía considerarse de un modo nuevo y más extenso, bien porque estoy persuadido de que el uso de los signos es el principio que desarrolla el germen de nuestras ideas. Por lo demás, entre cosas excelentes, dichas por Locke en su segundo libro, tocante a varias clases de ideas, como por ejemplo las de espacio, duración, etc., y en su cuarto libro, que se titula *Del conocimiento*, hay en ellos otras muchas que estoy muy lejos de aprobar; pero como pertenecen, más particularmente, a la extensión de nuestros conocimientos, no entran en mi plan, y es inútil que me detenga en este asunto.

PRIMERA PARTE

DE LOS MATERIALES DE NUESTROS CONOCIMIENTOS,
Y PARTICULARMENTE DE LAS
OPERACIONES DEL ALMA

SECCIÓN PRIMERA

CAPÍTULO I
DE LOS MATERIALES DE NUESTROS CONOCIMIENTOS
Y DE LA DISTINCIÓN ENTRE EL ALMA Y EL CUERPO

§1. Sea que nos elevemos —por hablar metafóricamente— hasta los Cielos, sea que descendamos a los abismos, no salimos de nosotros mismos jamás, y nuestro pensamiento es lo que conocemos solamente. Cualesquiera que sean nuestros conocimientos, si queremos remontarnos a su origen, llegaremos, por fin, a un primer pensamiento simple que ha sido el objeto de un segundo, que lo ha sido, a su vez, de un tercero; y así sucesivamente. Este orden de pensamientos es el que se debe exponer, si queremos conocer las ideas que tenemos de las cosas.

§2. Sería inútil preguntar cuál es la naturaleza de nuestros pensamientos. La primera reflexión sobre uno mismo puede producir la convicción de que no tenemos medio alguno para realizar esta investigación. Conocemos nuestro pensamiento, lo distinguimos perfectamente de todo lo que no es él; hasta distinguimos todos nuestros pensamientos los unos de los otros: esto es bastante. Partiendo de aquí, partimos de una cosa que conocemos tan claramente, que no podría inducirnos a ningún error.

§3. Consideremos un hombre en el primer instante de su existencia; su alma experimenta, desde luego, diferentes sensaciones. Por ejemplo, la luz, los colores, el dolor, el placer, el movimiento, el reposo: he aquí sus primeros pensamientos.

§4. Sigámosle en los momentos en que comienza a reflexionar sobre aquello que las sensaciones ocasionan en él, y le veremos formarse ideas de las diferentes operaciones de su alma, por ejemplo, entender, imaginar. He aquí sus pensamientos segundos.

De esta suerte, según como los objetos exteriores actúen sobre nosotros recibimos por los sentidos ideas diferentes; y según reflexionemos sobre las operaciones que causan las sensaciones en nuestra alma, adquiriremos todas las ideas que no hubiéramos podido recibir de las cosas exteriores.

§5. Las sensaciones y las operaciones del alma son, por consiguiente, los materiales de todos nuestros conocimientos: materiales que emplea la reflexión buscando, por medio de combinaciones, las relaciones que contienen. Mas todo el éxito depende de las circunstancias en que se encuentre uno. Las más favorables son aquellas que nos ofrecen un mayor número de objetos adecuados para ejercitar nuestra reflexión. Las extraordinarias circunstancias en que se encuentran los que están destinados para gobernar a los hombres son, por ejemplo, ocasión de adquirir designios muy amplios; y aquellas que se repiten continuamente en la aristocracia dan esa especie de talento que se llama natural, porque no siendo fruto del estudio no se puede advertir qué causas lo producen. Fallamos que todas las ideas son adquiridas: las primeras proceden inmediatamente de los sentidos; las restantes se deben a la experiencia, y se multiplican a medida que uno es más capaz de reflexión.

§6. El pecado original ha hecho al alma tan dependiente del cuerpo que muchos filósofos han confundido estas dos sustancias. Ellos han creído que la primera es únicamente lo que en el cuerpo hay de más libre, sutil y capaz de movimiento. Pero esta opinión es una consecuencia del poco cuidado que han tenido en razonar con arreglo a ideas exactas. Yo les pregunto qué entienden por un cuerpo. Si quieren contestar de una manera precisa, no dirán que es una sustancia única, sino que lo considerarán como una reunión, una colección de sustancias.

Si el pensamiento pertenece al cuerpo será, pues, en tanto que éste es *reunión* y *colección*, o porque aquel es una propiedad de cada una de las sustancias que lo componen. Ahora bien, estas palabras de *reunión* y *colección* no significan más que una relación externa entre varias cosas, una manera de existir en dependencia mutua. Por esta unión las consideramos formando un todo único, aunque en realidad no sean más *una*, que si estuvieran separadas. Así pues, solamente son vocablos abstractos, que en el exterior no suponen una sustancia única sino una multitud de ellas. El cuerpo en tanto que reunión y colección no puede ser, por ende, el sujeto del pensamiento.

¿Repartiremos este último entre todas las sustancias que lo componen?

En primer lugar, no sería hacedero si él es tan sólo una percepción única e indivisible; en segundo, todavía habrá que rechazar esta suposición, si el pensamiento está formado por un cierto número de percepciones. Que A, B, C, tres sustancias que entran en la composición del cuerpo, se repartan en tres percepciones diferentes. Yo pregunto dónde se hará la comparación.

No será en A, pues no se podría comparar una percepción que tiene con otra que no posee. Por la misma razón, no será ni en B, ni en C. Por tanto, será forzoso el admitir un punto de reunión, una sustancia que al mismo tiempo sea un sujeto simple o indivisible de esas tres percepciones. Por consiguiente, distinta del cuerpo: un alma, por decirlo de una vez.

§7. No comprendo cómo Locke⁹ ha podido sentar la proposición de que nos será tal vez eternamente imposible el conocer si Dios no ha dado a cualquier montón de materia, dispuesta de cierto modo, la potencia de pensar. No es necesario figurarse que, para resolver esta cuestión, sea forzoso conocer la esencia y la naturaleza de la materia. Los razonamientos que se fundan sobre esta ignorancia son completamente frívolos. Basta con hacer notar que el sujeto del pensamiento debe ser *uno*. Ahora bien, un montón de materia no es uno: es una multitud¹⁰.

§8. Siendo el alma distinta y diferente del cuerpo, éste sólo puede ser causa ocasional de lo que parece producir en ella. De lo cual es forzoso inferir que nuestros sentidos son la fuente de nuestros conocimientos nada más que ocasionalmente. Mas aquello que se hace con ocasión de una cosa puede hacerse sin ella, ya que un efecto no depende de su causa ocasional sino en una cierta hipótesis. Así pues, el alma puede absolutamente, sin el socorro de los sentidos, adquirir conocimientos.

Antes del pecado estaba en un sistema completamente distinto del que se encuentra hoy. Libre de ignorancia y de concupiscencia, mandaba a sus sentidos, detenía su acción

⁹ Lib. IV, cap. 3.

¹⁰ La propiedad de marcar el tiempo, se me ha objetado, es indivisible. No se puede decir que se reparta entre las ruedas de un reloj: está en el todo. Así pues, ¿por qué la propiedad de pensar no podría hallarse en un todo organizado? Respondo que la propiedad de marcar el tiempo puede pertenecer, por su naturaleza, a un sujeto compuesto, pues el tiempo, siendo solamente una sucesión, todo lo que es capaz de moverse puede medirlo. Se me ha objetado aun que la unidad conviene a un montón de materia ordenada, aunque no se la pueda aplicar cuando es tal la confusión que impide considerarlo como un todo. Convengo en ello; mas añado que la unidad no se toma entonces literalmente. Se toma por una unidad compuesta de otras; por tanto, propiamente no es una colección, una multitud; ahora bien, no me propongo hablar de esta unidad.

y la modificaba a su antojo. Tenía, por consiguiente, ideas anteriores al uso de los sentidos. Pero las cosas han cambiado profundamente a causa de su desobediencia. Dios le quitó todo este imperio; ella ha llegado a ser tan dependiente de los sentidos como si éstos fuesen la causa física de lo que son tan sólo la causa ocasional; y no posee más conocimientos que los que éstos le transmiten. De aquí la ignorancia y la concupiscencia.

Este estado del alma es el que me propongo estudiar; el único que puede ser el objeto de la filosofía, ya que es el único que la experiencia permite conocer. Así, cuando yo diga que *no tenemos más ideas que las que nos vienen de los sentidos*, es necesario acordarse de que sólo hablo de nuestro estado después del pecado original.

Esta proposición aplicada al alma en el estado de inocencia o después de su separación del cuerpo sería completamente falsa. No trato de los conocimientos del alma en estos dos estados últimos, porque sólo se puede razonar con arreglo a la experiencia. Por otra parte, si nos importa mucho, como no podría ponerse en duda, el conocer aquellas facultades de las que Dios, a pesar del pecado de nuestro primer padre, nos ha conservado el uso, es inútil querer adivinar las que nos arrebató, y solamente nos debe restituir después de esta vida. Por tanto, me limito, lo repetiré una vez más, al presente estado. Así pues, no se trata de considerar al alma como independiente del cuerpo, ya que su dependencia está demasiado comprobada, ni como unida al cuerpo en un sistema diferente de aquel en que estamos ahora. Nuestro único propósito debe ser la consulta de la experiencia, y razonar solamente según aquellos hechos que nadie pueda poner en duda.

CAPÍTULO II DE LAS SENSACIONES

§9. Es evidentísimo que las ideas llamadas *sensaciones* son tales que, si estuviésemos privados de los sentidos, jamás habríamos podido adquirirlas. Por esto, ningún filósofo ha sostenido que fuesen innatas, lo que habría sido contradecir demasiado visiblemente a la experiencia. Pero han pretendido que no son ideas, como si por ellas mismas no fuesen tan representativas como cualquier otro pensamiento del alma. Así pues, han considerado a las sensaciones como algo que no viene más que después de las ideas, y que las modifica; error que les ha hecho imaginar unos sistemas tan extravagantes como ininteligibles.

La atención más ligera debe enseñarnos que, cuando percibimos la luz, los colores, la solidez, estas sensaciones y otras semejantes, son más que suficientes para darnos todas las ideas que, por lo común, hay tocante a los cuerpos. ¿Hay efectivamente alguna que no esté contenida en estas primeras percepciones? ¿No se halla en ellas las ideas de extensión, de figura, de lugar, de movimiento, de reposo y todas las que dependen de estas últimas?

Rechácese, por tanto, la hipótesis de las ideas innatas, y supóngase que Dios sólo nos da, por ejemplo, percepciones de luz y de colores. Estas percepciones nos trazarán para nuestros ojos extensión, líneas y figuras. Se dice, no obstante, que no puede uno asegurarse por los sentidos de si estas cosas son tales como parecen. Luego los sentidos no dan ideas. ¡Qué consecuencia! Asegúrase uno mejor con las ideas innatas. ¿Qué importa que pueda conocerse por los sentidos, con certidumbre, cuál es la figura de un cuerpo? La cuestión consiste en saber si, hasta cuando ellos nos engañan, no nos dan la idea de una figura. Estoy viendo una que juzgo es un pentágono, aunque forme en uno

de sus lados un ángulo imperceptible. Es un error; pero en fin, ¿deja de darme menos la idea de un pentágono?

§10. No obstante, los cartesianos y malebranchistas vociferan contra los sentidos tan fuertemente, repiten con tanta frecuencia que únicamente son errores e ilusiones, que los consideramos como un obstáculo para adquirir algunos conocimientos, y celosos de la verdad, quisiéramos, de ser posible, ser despojados de ellos. Los reproches de estos filósofos no están desprovistos de razón completamente. Ellos han manifestado tocante a este asunto varios errores, con tanta sagacidad, que sería injusto renegar de las obligaciones que les debemos. Mas ¿no habría un término medio que seguir? ¿No se podría hallar en nuestros sentidos una fuente de verdades, igualmente que de errores, y distinguirse tan bien la una de la otra, que fuese posible beber siempre de la primera? Es oportuno investigarlo.

§11. El primer lugar, es certísimo que nada hay tan claro y diferente como nuestra percepción cuando experimentamos algunas sensaciones. ¿Qué cosa más clara que las percepciones de sonido y de color? ¿Qué más distinta? ¿Nos ha ocurrido confundir jamás estas dos cosas? Pero, si deseamos investigar su naturaleza y saber cómo se producen en nosotros, no debe decirse que nuestros sentidos nos engañan o que nos dan ideas claras o confusas; la más pequeña reflexión muestra que no nos dan ninguna.

Sin embargo, sea cual fuere la naturaleza de estas percepciones y de cualquier modo que se produzcan, si en ellas buscamos la idea de extensión, la de una línea, de un ángulo o de algunas figuras, es verdad que las hallaremos muy clara y distintamente. Si todavía buscamos a qué referimos esta extensión y estas figuras, nos damos cuenta de modo claro y distinto de que no se refiere a nosotros, o a lo que en nosotros está, el sujeto del pensamiento, sino a algo fuera de nosotros.

Pero, si quisiéramos buscar la idea del tamaño absoluto de ciertos cuerpos o hasta la de su tamaño relativo y de su propia figura, sólo hallaríamos juicios muy sospechosos. Según que un objeto esté más cerca o más lejos, las apariencias de tamaño y de figura, bajo las cuales se presentará, serán por completo distintas.

Hay pues, tres cosas que distinguir en nuestras sensaciones: 1.^a, la percepción que experimentamos; 2.^a, la relación que de ella hacemos a alguna cosa fuera de nosotros; 3.^a, el juicio de que lo que referimos a las cosas les pertenece efectivamente.

No hay error, ni oscuridad, ni confusión, en lo que sucede en nosotros, ni tampoco en la relación que establecemos entre ello y el exterior.

Si reflexionamos, por ejemplo, en que tenemos las ideas relativas a cierto tamaño y a cierta figura, y que las referimos a tal cuerpo, nada hay aquí que no sea verdadero, claro y distinto. He aquí donde tienen su fuente todas las verdades. Si sobreviene el error, sólo es en tanto que juzgamos que tal tamaño y tal figura pertenecen efectivamente a tal cuerpo. Así, por ejemplo, si veo de lejos una construcción cuadrada, me parecerá redonda. En consecuencia, ¿hay oscuridad y confusión en la idea de redondez, o en la relación que establezco? No; mas juzgo que la construcción es redonda: he aquí el error.

Por consiguiente, al decir que todos nuestros conocimientos provienen de los sentidos, no debe olvidarse que esto sólo es así en tanto que se los saca de esas ideas claras y distintas que ellos contienen. En cuanto a los juicios que las acompañan, no pueden sernos útiles sino después de que una experiencia muy reflexiva ha corregido sus defectos.

§12. Lo que hemos dicho de la extensión y las figuras se aplica perfectamente bien a las otras ideas de sensaciones, y puede resolver la cuestión de los cartesianos, a saber: si los colores, los olores, etc., están en los objetos.

No es dudoso que sea preciso admitir en los cuerpos algunas cualidades originadoras de las impresiones que causan en nuestros sentidos. La dificultad que a esto puede oponerse es la de saber si estas cualidades son semejantes a lo que experimentamos. Lo

que nos embaraza, sin duda, es que, percibiendo en nosotros la idea de la extensión, y no viendo inconveniente alguno en la suposición de que en los cuerpos se halla algo semejante, nos imaginamos que también se halla en ellos algo que se asemeja a las percepciones de colores, de olores, etc. Éste es un juicio precipitado, que únicamente se funda sobre esta comparación, y del cual no se tiene, en efecto, idea alguna.

Despojada la noción de la extensión de todas sus dificultades y considerada por el aspecto más claro, es solamente la idea de varios seres que nos parecen estar los unos fuera de los otros¹¹.

La causa es que, suponiendo fuera algo que sea conforme a esta idea, nos lo representamos siempre tan claramente como si no lo considerásemos más que en la idea misma. Es completamente distinto respecto a los colores, olores, etc. Mientras reflexionando sobre esas sensaciones las consideramos en nosotros, como siéndonos propias, tenemos ideas muy claras. Mas si, por así decir, queremos segregarlas de nuestro ser y enriquecer los objetos, hacemos una cosa de lo que ya no tenemos idea. Únicamente nos inclinamos a atribuírselas porque, de una parte, estamos obligados a suponer algo que las ocasione, y de otra, esta causa está oculta para nosotros.

§13. En vano se recurriría a ideas o sensaciones oscuras y confusas. Este lenguaje no se debe tolerar entre filósofos, los cuales, por mucha exactitud que pongan en sus expresiones, nunca sería demasiada. Si os parece que un retrato se asemeja a su original oscura y confusamente, desarrollad este pensamiento y veréis que, por algunos lados, está conforme con aquel y por otros no lo está. Ocurre lo mismo con cada una de nuestras percepciones: lo que contienen es claro y distinto; y lo que se supone oscuro y confuso no les pertenece en manera alguna. No se puede decir de ellas, como de un retrato, que no se asemejan más que en parte. Cada una es tan sencilla, que todo cuanto tuviese con ellas alguna relación de igualdad, les sería igual en todo. Por esta causa hice la advertencia de que, en mi lenguaje, tener ideas claras y distintas será, para hablar más brevemente, tener ideas, y tenerlas oscuras y confusas será no tenerlas.

§14. Lo que nos hace creer que nuestras ideas son susceptibles de oscuridad es que no las distinguimos lo suficiente de las expresiones usuales. Nosotros decimos, por ejemplo, que *la nieve es blanca*, y emitimos un millar de juicios diferentes, sin pensar en suprimir el equívoco de las palabras. Así pues, porque nuestros juicios se expresan de manera oscura, nos imaginamos que esta oscuridad recae sobre los juicios mismos y las ideas que los componen. Una definición corregiría todo. La nieve es blanca, si se entiende por *blancura* la causa física de nuestra percepción; no lo es, si se entiende por *blancura* algo semejante a la percepción misma. Estos juicios, por tanto, no son oscuros, mas son verdaderos o falsos según los sentidos en que se toman sus términos.

Además, nos induce a admitir ideas oscuras y confusas el motivo siguiente: nuestro prurito de saber mucho. Parece que sea un recurso para nuestra curiosidad de conocer, por lo menos oscura y confusamente. Por esta causa nos cuesta trabajo algunas veces enterarnos que carecemos de ideas¹².

Otros han demostrado que los colores, los olores, etc., no están en los objetos. No obstante, siempre me ha parecido que sus razonamientos no tienden a ilustrar bastante el espíritu. He tomado una ruta completamente distinta, y he creído que en estas materias,

¹¹ Y unidos, dicen los partidarios de Leibniz. Pero esto es inútil, cuando se trata de la extensión abstracta. No podemos representarnos seres separados más que suponiendo otros que los separen, y la totalidad arrebatada la idea de unión.

¹² Locke admite ideas claras y oscuras, distintas y confusas, verdaderas y falsas. Pero las explicaciones que de ellas da muestran que nos diferenciamos solamente por la manera de explicarnos. La mía tiene la ventaja de ser más clara y sencilla.

Por esta razón se la debe preferir, pues sólo a fuerza de simplificar el lenguaje será posible evitar los abusos. Toda la presente obra lo probará.

igual que en otras muchas, bastaría con la exposición de nuestras ideas para determinar la opinión que debemos preferir.

SECCIÓN SEGUNDA

EL ANÁLISIS Y LA GENERACIÓN DE LAS OPERACIONES DEL ALMA

En las operaciones del alma es posible distinguir dos especies, según que se las refiera más particularmente al entendimiento o a la voluntad. El objeto de este ensayo indica que me propongo yo considerarlas únicamente por su relación con el entendimiento.

No me concretaré a dar definiciones. Probaré a considerarlas desde un punto de vista más luminoso del que hasta hoy se las ha considerado. Trataré de explicar sus progresos y de ver como se engendran todas ellas de una primera, que es únicamente una percepción. Esta investigación sola es más útil que todas las reglas de los lógicos. En efecto: ¿podríase ignorar el modo de conducir las operaciones anímicas, si se conociera bien su generación? Pero hasta hoy ha estado toda esta parte de la metafísica en un caos tan grande que me he visto forzado, de algún modo, a formarme un lenguaje nuevo. No me era posible aliar la exactitud con signos tan mal determinados como lo están en el uso corriente. Sin embargo, no será sino más fácil de comprender para quienes me lean con atención.

CAPÍTULO I DE LA PERCEPCIÓN, DE LA CONCIENCIA, DE LA ATENCIÓN Y DE LA REMINISCENCIA

§1. La percepción, o sea, la impresión que causa en el alma la acción de los sentidos, es la primera operación del entendimiento.

La idea de aquella es tal, que no se la puede adquirir por ningún discurso. Sólo la reflexión respecto a lo que experimentamos cuando cualquier sensación nos afecta puede proporcionarla.

§2. Los objetos actuarían inútilmente sobre los sentidos, y el alma jamás adquiriría conocimientos si ella no tuviese percepción. Así pues, percibir es el grado primero y menor del conocimiento.

§3. Mas supuesto que la percepción sólo viene a continuación de las impresiones causadas en los sentidos, es cierto que este primer grado de conocimiento debe tener una extensión mayor o menor de diferentes sensaciones. Coged unas criaturas privadas de vista y oído, y así sucesivamente, enseguida tendréis unas criaturas que, estando privadas de todos los sentidos, no adquirirían ningún conocimiento. Suponed, por el contrario, si ello es posible, nuevos sentidos en animales más perfectos que el hombre. ¡Cuántas perfecciones nuevas! ¡Cuántos conocimientos, por tanto, a su alcance, que no podríamos adquirir, y sobre los que ni aun sabríamos hacer conjeturas!

§4. Nuestras investigaciones son algunas veces tanto más difíciles cuanto su objeto es más simple; un ejemplo de ello son las percepciones. ¿Qué cosa más fácil, aparentemente, que decidir si el alma adquiere conocimientos de todas las que experimenta? ¿Se necesita otra cosa que reflexionar sobre sí mismo? Indudablemente lo han hecho todos los filósofos, pero algunos, preocupados con sus principios, han debido admitir en el alma percepciones de las que jamás se entera¹³; y otros han debido tener a esta opi-

¹³ Los cartesianos, los partidarios de Malebranche y los de Leibniz.

nión por ininteligible en absoluto¹⁴. Procuraré, en los párrafos siguientes, resolver esta cuestión. En éste basta con hacer notar que, según la confesión de todos, hay en el alma percepciones que no están a disposición suya. Ahora bien, a este sentimiento que le da el conocimiento y le advierte, por lo menos de una parte de lo que en ella pasa, lo llamaré *conciencia*. Si, como quiere Locke, el alma no tiene percepción de lo que ella no se entera, de manera que hay contradicción en que una percepción sea ignorada, la percepción y la conciencia no se las debe tomar más que por una sola e igual operación. Al revés, si la opinión contraria fuese la verdadera, serían dos operaciones diferentes, y sería en la conciencia, y no en la percepción como he supuesto, donde comenzaría nuestro conocimiento propiamente.

§5. Entre varias percepciones, de las que al mismo tiempo tenemos conciencia, nos ocurre frecuentemente tener una conciencia mayor de las unas que de las otras, o ser advertidos de su existencia con mayor vivacidad. Y hasta sucede que cuanto más aumenta la conciencia de algunas, más disminuye la de las otras. Que esté cualquiera en un espectáculo en el cual una multitud de objetos parezca disputarse sus miradas: su espíritu será asaltado por numerosas percepciones de las que se entera sin cesar; pero poco a poco le interesarán más algunas; él se entregará a ellas más voluntariamente. Desde entonces comenzará a estar menos afectado por las restantes; la conciencia de éstas disminuirá de modo insensible, hasta el punto de que cuando retornen a él no recordará haberse enterado de las mismas. La ilusión formada en el teatro es la prueba. Hay momentos en que la conciencia no parece repartirse entre la acción representada y el resto del espectáculo. A primera vista parece que la ilusión debería de ser más viva cuanto menos objetos hubiese para distraerla.

Sin embargo, cada uno ha podido observar que nunca se está más inclinado a creerse el único testigo de una escena interesante que si el espectáculo está más concurrido. Tal vez consiste esto en que la variedad y la magnificencia de los objetos remueven los sentidos, calientan, subliman la imaginación, y por esto nos hacen más aptos para las impresiones que el Poeta quiere producir. Quizás, también, los espectadores se incitan mutuamente, por el ejemplo que se dan, a fijar la vista en la escena. Sea como fuere, a esta operación por la cual nuestra conciencia, con relación a ciertas percepciones, aumenta tan vivamente que éstas parecen las únicas de las que nos hemos enterado, la denomino *atención*. Así pues, estar atento a una cosa es tener más conciencia de las percepciones por ella producidas que de las producidas por las demás, actuando como aquella sobre nuestros sentidos; y cuanto más grande ha sido la atención, nos acordamos menos de estas últimas.

§6. En las percepciones de que tenemos conciencia, distingo, por tanto, dos clases: unas, aquellas de que nos acordamos, al menos en el instante siguiente; otras, aquellas que olvidamos enseguida de haberlas tenido. Esta distinción se funda en la experiencia que acabo de aportar. Cualquiera que se haya ilusionado recordará perfectamente la impresión que le produce una escena animada y conmovedora; pero no se acordará siempre de la que recibía al mismo tiempo del resto del espectáculo.

§7. Aquí se podrían aceptar dos opiniones diferentes de la mía. Sería la primera que el alma no ha experimentado, como he supuesto, las percepciones que le hago olvidar tan pronto; lo que se intentaría a explicar por razones físicas. Es cierto, se diría, que el alma sólo tiene percepciones en tanto que la acción de los objetos sobre los sentidos se comunica al cerebro¹⁵.

Ahora bien, podría suponerse que las fibras del cerebro estuvieran en una contención tan grande, por la impresión que reciben de la escena, causa de la ilusión, que resis-

¹⁴ Locke y sus partidarios.

¹⁵ O, si se prefiere, a la parte del cerebro llamada *Sensorium commune*.

tirían a otra impresión cualquiera. Podría deducirse de aquí que el alma no ha tenido más percepciones que aquellas de las que conserva el recuerdo.

Mas no es verosímil que, al conceder nuestra atención a un objeto, todas las fibras cerebrales sean igualmente agitadas de tal suerte que no queden muchas otras capaces de recibir una impresión diversa. Hay, pues, motivos para presumir que en nosotros ocurren percepciones que se nos olvidan al momento de haberlas tenido. Lo que no es todavía más que una presunción, se demostrará prontamente hasta del mayor número de ellas.

§8. La segunda opinión sería decir que no se hace ninguna impresión en los sentidos que no se comunique al cerebro, y no produzca, por consiguiente, una percepción en el alma. Pero añadiríase que ésta es inconciente, o que el alma no se entera. Aquí me declaro a favor de Locke, porque no tengo idea de una percepción semejante; me sería igual que se dijera que me entero sin enterarme.

§9. Por consiguiente, pienso que siempre tenemos conciencia de las impresiones producidas en el alma, pero algunas veces de manera tan leve que momentos después ya no las recordamos. Algunos ejemplos aclararán completamente mi pensamiento.

Confesaré que durante algún tiempo me ha parecido que ocurrían en nosotros percepciones de las cuales no teníamos conciencia. Me fundaba en la experiencia siguiente, que juzgaba bastante sencilla, a saber: la de que cerramos millares de veces los ojos, sin que nos parezca percibir que estamos a oscuras. Mas, habiendo hecho otras experiencias, descubrí mi error. Ciertas percepciones, que yo no había olvidado y suponían necesariamente otras, de las que ya no me acordaba un momento después de haberlas tenido, me hicieron cambiar de opinión. Entre varias experiencias, que es posible hacer, he aquí una que es patente.

Que cualquiera reflexione sobre sí mismo al acabar una lectura; parecerá que sólo ha tenido conciencia de las ideas que le ha producido. No parecerá que tuvo más percepción de cada letra que de las percepciones de las tinieblas, cada vez que se bajaba voluntariamente el párpado. Pero no se dejará ninguno engañar por esta apariencia, si reflexiona que, sin conciencia de la percepción de las letras, no se habría tenido la de las palabras, ni por consiguiente de las ideas.

§10. Esta experiencia conduce naturalmente a explicar una cosa que cada uno de nosotros ha experimentado. Es la rapidez sorprendente con que parece algunas veces haber transcurrido el tiempo. Esta apariencia proviene de que olvidamos la parte más considerable de las percepciones que se han sucedido en nuestra alma. Locke hace ver que no nos formamos una idea de la sucesión del tiempo sino por la sucesión de nuestros pensamientos. Ahora bien, aquellas percepciones que se olvidan al instante son como si no hubieran acontecido. Así pues, su sucesión debe de ser especialmente cercenada de la del tiempo. Por tanto, una duración bastante considerable, verbigracia de algunas horas, nos ha de parecer que ha pasado como unos instantes.

§11. Esta explicación me exime de aportar nuevos ejemplos; los suministraré suficientemente a los que quieran reflexionar sobre la misma. Cada uno puede hacer la observación de que entre las percepciones experimentadas durante un tiempo, que le pareció muy breve, hubo un gran número de las que, según prueba su conducta, tuvo conciencia, aunque él las haya olvidado por completo. No obstante, todos los ejemplos no son apropiados igualmente. Esto es lo que me engañó cuando bajaba los párpados voluntariamente sin enterarme de que estuviese en tinieblas. Pero nada hay más razonable que explicar un ejemplo por otro. Mi error provenía de que la percepción de las tinieblas era tan rápida, tan súbita, y la conciencia tan débil, que no me quedaba de ello recuerdo alguno. Efectivamente, que yo preste mi atención al movimiento de mis ojos: esta percepción llegará a ser tan viva, que no dudará más de haberla tenido.

§12. No sólo olvidamos ordinariamente una parte de nuestras percepciones, sino que algunas veces las olvidamos todas. Cuando no fijamos nuestra atención de tal suerte que recibimos las percepciones que en nosotros se producen sin estar más advertidos de las unas que de las otras, la conciencia de las mismas es tan ligera, que si se nos retira de este estado no nos acordamos de haberlas sentido. Supongo que se me presenta un cuadro muy complejo, cuyas partes a primera vista no hieren más mi atención unas que otras, y me la arrebatan antes de que haya tenido tiempo de considerarla detalladamente; es verdad que no hay ninguna de sus partes perceptibles que no haya producido percepciones en mí, pero la conciencia ha sido tan débil que no puedo acordarme de ellas. Este olvido no viene de su escasa duración. Aunque se supusiera que he tenido, durante largo tiempo, fijos los ojos en ese cuadro, con tal de añadir que no he hecho, alternativamente, más viva la conciencia de las percepciones de cada parte, transcurridas varias horas no estaría yo en mejor estado, para dar cuenta de él, que en el instante primero.

Lo verdadero de las percepciones que ese cuadro ocasiona lo ha de ser, por igual razón, de las producidas por los objetos que me rodean. Si actuando sobre los sentidos con fuerzas casi iguales causan en mí percepciones, todas ellas poco más o menos en un grado semejante de vivacidad; y, si mi alma se abandona a su impresión sin buscar el tener mayor conciencia de una percepción que de otra, no me quedará recuerdo alguno de lo que ha pasado en mí. Me parecerá que mi alma ha estado todo ese tiempo en una especie de modorra, durante la cual no estaba ocupada por ningún pensamiento. Que dure este estado varias horas o sólo algunos segundos; yo no podría notar la diferencia en la serie de las percepciones que he experimentado, ya que están, en ambos casos, igualmente olvidadas. Si aun se la hiciese durar días, meses y años, sucedería que al salir de él por cualquier viva sensación no recordaría una de varios años más que como un instante.

§13. Deducimos que no podemos tomar en consideración a la mayoría de nuestras percepciones, no porque hayan sido inconscientes, sino porque se las olvida al momento. Así pues, no existe ninguna de la que no se entere el alma. Por consiguiente, la percepción y la conciencia no son más que una operación sola con dos nombres. En tanto que se la considera únicamente como una impresión en el alma, se le puede conservar el nombre de percepción; en tanto que advierte al alma de su presencia se le puede dar el de conciencia. En este sentido emplearé de aquí en adelante estas dos palabras.

§14. Las cosas atraen nuestra atención por el aspecto en que se relacionan mayormente con nuestro temperamento, nuestras pasiones y nuestro estado. Estas relaciones son las que hacen que nos afecten con una fuerza mayor, y que tengamos de ellas una conciencia más viva. Por lo cual acontece que, cuando llegan a cambiar, vemos los objetos de modo completamente distinto y emitimos juicios sobre ellos absolutamente contrarios. Se es, por lo común, con tanta fuerza la víctima de estas clases de juicios que quien juzga en un tiempo de una manera y en otro de otra completamente distinta, cree que siempre vio y juzgó bien; propensión que llega a sernos tan natural que haciéndonos considerar los objetos por las relaciones que tienen con nosotros, no dejamos de criticar la conducta de los demás, tanto como aprobamos la nuestra. Añadid que el amor propio nos persuade fácilmente de que las cosas no son laudables sino en tanto que han atraído nuestra atención con algún contento por parte nuestra, y comprenderéis el por qué hasta aquellos que tienen discernimiento bastante para apreciarlas conceden, por lo común, tan mal su estimación, que ora la rehúsan, ora la prodigan injustamente.

§15. Cuando los objetos atraen nuestra atención, las percepciones que ocasionan en nosotros se ligan con el sentimiento de nuestro ser, y con todo lo que puede tener con él alguna relación.

Por esta razón ocurre que no sólo la conciencia nos da el conocimiento de nuestras percepciones, sino que, aun más, si se repiten, nos advierte con frecuencia que ya las hemos tenido y nos las hace conocer como pertenecientes a nosotros o afectando, a pesar de su variedad y sucesión, un ser que es constantemente el mismo *nosotros*. La conciencia, considerada con relación a estos efectos, es una operación nueva que en cada instante nos sirve, y es el fundamento de la experiencia. Sin ella, cada momento de la vida nos parecería el primero de nuestra existencia y nuestro conocimiento jamás se extendería más allá de una primera percepción. Le daré el nombre de *reminiscencia*.

Es evidente que si el enlace entre las percepciones que experimento actualmente y las que experimenté ayer, y el sentimiento de mi ser fueran destruidos, yo no podría reconocer que lo que ayer me aconteció, aconteciera a mí mismo. Si cada noche se interrumpiera esa ligazón, yo empezaría, por así decir, cada día una vida nueva; y nadie podría convencerme de que mi *yo* de hoy fuese mi *yo* de la víspera. La reminiscencia, por tanto, es un producto de la ligazón que conserva la serie de nuestras percepciones. En los capítulos siguientes, los efectos de este enlace se aclararán cada vez más. Pero, si se me pregunta cómo puede uno mismo formarlos por medio de la atención, respondo que la razón consiste sólo en la naturaleza del alma y del cuerpo. Por este motivo considero este enlace como una primera experiencia que debe bastar para explicar todas las otras.

A fin de analizar mejor la reminiscencia sería preciso darle dos nombres: uno, en tanto que nos hace reconocer nuestro ser; otro, en tanto que nos hace reconocer las percepciones que en éste se repiten; en efecto, son dos ideas muy diferentes.

Pero la lengua no me suministra el vocablo que pueda servirme, e imaginarlo es poco útil para mi designio. Será suficiente el haber hecho notar de qué ideas simples se compone la noción compleja de esta operación.

§16. El progreso de las operaciones, de las que acabo de dar el análisis y explicar su génesis, es perceptible. Primeramente sólo hay en el alma una percepción simple, la cual no es sino la impresión que ella recibe de la presencia de los objetos. Nacen de aquí, en su orden, las tres operaciones restantes. Esta impresión, considerada como la advertidora para el alma de su presencia, es a lo que llamo conciencia. Si el conocimiento que se adquiere es tal que parece la única percepción de la que se tenga conciencia, es la atención. En fin, cuando se manifiesta como habiendo afectado ya al alma, es la reminiscencia. La conciencia dice al alma, en cierto modo: he aquí una percepción; la atención: he aquí una percepción, que es la única que tienes; la reminiscencia: he aquí una percepción, que ya has tenido.

CAPÍTULO II DE LA IMAGINACIÓN, DE LA CONTEMPLACIÓN Y DE LA MEMORIA

§17. Enseña la experiencia que el primer efecto de la atención es conseguir que subsistan en el espíritu, ausentes los objetos, las percepciones que éstos han ocasionado. Se conservan éstas en él, por lo común, en igual orden que tenían cuando aquellos estaban presentes. Por esta causa se forma entre ellas una ligazón que origina varias operaciones, además de la reminiscencia.

La primera es la imaginación; ella ocurre cuando una percepción, por la única fuerza del enlace que la atención puso entre ella y un objeto, vuelve a trazarse ante la vista de éste. Algunas veces, por ejemplo, basta con oír el nombre de una cosa para representársela como si se la tuviese ante la vista.

§18. Pero no depende de nosotros el despertar siempre las percepciones que hemos sentido. Hay ocasiones en las que todos nuestros esfuerzos se limitan a recordar el nombre, algunas de las circunstancias que las acompañaron, y una idea abstracta de percepción; idea que podemos formarnos a cada instante, porque nunca pensamos sin tener conciencia de alguna percepción, que sólo depende de nosotros el generalizar. Piénsese, por ejemplo, en una flor cuyo perfume es poco familiar: se volverá a recordar el nombre; se traerá a la memoria las circunstancias en que fue vista; se representará el perfume bajo la idea general de una percepción que afecta al olfato; pero no se llegará a despertar la percepción misma. Ahora bien, yo llamo *memoria* a la operación productora de este efecto.

§19. Todavía nace otra operación del enlace que la atención pone entre nuestras ideas; es la contemplación, que consiste en conservar continuamente la percepción, el nombre o las circunstancias de un objeto que acaba de desaparecer. Por ella podemos continuar pensando en una cosa así que cesa de estar presente.

Es posible, a nuestra elección, referirla a la imaginación o a la memoria: a la imaginación, si conserva la percepción misma; a la memoria, si únicamente conserva el nombre o las circunstancias.

§20. Es imposible distinguir bien el punto que separa la imaginación de la memoria. Cada uno juzgará por sí mismo cuando vea qué claridad esta diferencia, tal vez demasiado sencilla para parecer esencial, va a esparcir sobre toda la generación de las operaciones del alma. Hasta hoy, lo que los filósofos han dicho a este propósito es tan confuso que puede aplicarse con frecuencia a la memoria lo que dicen de la imaginación, y a ésta lo que dicen de aquélla. El mismo Locke hace consistir la memoria en que el alma tiene poder de despertar las percepciones que ya tuvo, con un sentimiento que, en aquel entonces, la convence de que las ha tenido antes. Mas esto no es exacto, porque es indefectible que no puede uno recordar muy bien una percepción que no tiene el poder de renovar.

Todos los filósofos caen aquí en el error de Locke. No deja de haber algunos que pretenden que cada percepción deja en el alma una imagen de ella misma, poco más o menos como un sello deja su huella; pues ¿qué sería la imagen de una percepción, si no fuera la percepción misma?

El error proviene en este caso de que, no habiendo considerado suficientemente la cosa, se tomó por la percepción misma del objeto a algunas circunstancias o a alguna idea general que efectivamente se despiertan. Para evitar errores semejantes voy a distinguir las diferentes percepciones que somos capaces de sentir, y examinaré cada una por su orden.

§21. Las ideas de extensión son las que nosotros despertamos más fácilmente, porque las sensaciones de que las sacamos son tales que despiertos nos es imposible separarnos de ellas. El gusto y el olfato pueden no estar afectados; podemos no escuchar ningún sonido, y no ver ningún color; mas solamente el sueño puede arrebatarnos las percepciones del tacto. Es absolutamente preciso que se apoye en algo nuestro cuerpo, y que sus partes pesen unas sobre otras. De aquí nace una percepción que nos las representa como distantes y limitadas, y que, por consiguiente, lleva consigo la idea de alguna extensión.

Ahora bien, podemos generalizar esta idea considerándola de una manera indeterminada. Podemos modificarla enseguida y, por ejemplo, sacar la idea de una línea recta o curva. Mas no sabríamos renovar exactamente la percepción del tamaño de un cuerpo, porque no tenemos acerca de este punto una idea absoluta que nos pueda servir de medida fija. En estas ocasiones, el espíritu no recuerda más que los nombres de pie, de toesa, etc., con una idea de tamaño, tanto más vaga cuanto mayor es la que él quiere

representarse. Con el auxilio de estas ideas primeras, nos es posible, en ausencia de los objetos, representarnos exactamente las figuras más simples; tales son los triángulos y los cuadrados. Pero que aumente el número de los lados de modo considerable y nuestros esfuerzos llegarán a ser infructuosos. Si pienso en una figura de mil lados, y en una de novecientos noventa y nueve, no es por las percepciones por lo que las distingo, sino tan sólo por los nombres que les he dado. Así acontece con todas las nociones complejas. Cada uno puede observar que, cuando quiere utilizarlas, únicamente trae a su memoria los nombres.

En cuanto a las ideas simples que las mismas contienen, sólo puedo suscitarlas sucesivamente, y es necesario atribuirlo a una operación distinta de la memoria.

§22. La imaginación se ayuda naturalmente con todo cuanto puede servirle de algún auxilio. Por comparación con nuestra propia figura será como nos representemos la de un amigo ausente, y nos lo imaginaremos grande o pequeño, porque mediremos de algún modo su talla con la nuestra. Pero el orden y la simetría ayudan a la imaginación principalmente, pues encuentra en ellas diferentes puntos en los que se fija, y a los que ella refiere el todo. Que yo piense en una cara hermosa: los ojos y otros rasgos que me habían llamado más la atención se presentarán primeramente, y ocurrirá que, con relación a estos rasgos primeros, vendrán a ocupar el puesto en mi imaginación los restantes. Así pues, se imagina con más facilidad una figura en proporción con su mayor regularidad. Aun podría decirse que ella es más fácil de ver, porque la primera ojeada es suficiente para formarse una idea. Si por el contrario es muy irregular, no se conseguiría esto sino después de haber considerado mucho tiempo las demás partes.

§23. Cuando los objetos que ocasionan las sensaciones de gusto, de sonido, de olor, de color y de luz no están presentes, no queda en nosotros una percepción que podamos modificar, para hacer de ella algo semejante al color, olor y gusto; por ejemplo, de una naranja. Tampoco hay orden ni simetría que vengan aquí en ayuda de la imaginación. Estas ideas no pueden, por consiguiente, despertarse, sino en tanto en cuanto han llegado a ser familiares para nosotros. Por esta razón, las de la luz y los colores deben traerse a la memoria más fácilmente; después las de los sonidos. Respecto a los olores y a los sabores sólo se suscitan aquellas ideas por las cuales se tiene más predilección. Quedan, por tanto, numerosas percepciones de las que puede uno acordarse y de las que no se recuerda, sin embargo, más que los nombres. ¿Cuántas veces no sucede esto, aun con relación a los más familiares, sobre todo en la conversación, en la que nos solemos contentar frecuentemente con hablar de cosas sin imaginárnoslas?

§24. Pueden observarse diferentes progresos en la imaginación.

Si queremos despertar una percepción que nos es poco familiar, como el gusto de una fruta que hemos comido sólo una vez, nuestros esfuerzos no conseguirán, de ordinario, más que producir un sacudimiento en las fibras del cerebro y de la boca; y la percepción que sentiríamos no se parecería al gusto de esa fruta. Igual ocurriría respecto a un melón, a un albrichigo o incluso a una fruta que jamás hubiésemos gustado. Puede hacerse la misma observación respecto a los demás sentidos.

Cuando una percepción es familiar, las fibras cerebrales, acostumbradas a ceder por la acción de los objetos, obedecen a nuestros esfuerzos con mayor facilidad. Hasta ocurre que algunas veces nuestras ideas se presentan a la memoria sin nuestra participación y con tanta vivacidad que somos engañados y creemos tener las cosas ante los ojos. Esto acontece a los locos y a todos los hombres cuando sueñan. Estos desórdenes no se producen, verosíblemente, más que por la gran relación entre los movimientos que son la causa física de la imaginación y los que hacen percibir los objetos presentes¹⁶.

¹⁶ Supongo aquí, por otra parte, que las percepciones del alma tienen por causa física la conmoción de las fibras del cerebro; no porque considere esta hipótesis como demostrada, sino porque me parece más có-

§25. Entre la imaginación, la memoria y la reminiscencia hay un progreso, que es la única cosa que las distingue. La primera despierta las percepciones mismas; la segunda no recuerda más que los signos o las circunstancias, y la última hace reconocer lo que ya se ha tenido. Acerca de lo cual es preciso tener en cuenta que la misma operación a la que yo llamo memoria relativamente a las percepciones de las cuales sólo vuelve a trazar los signos o las circunstancias, es imaginación relativamente a los signos o circunstancias que suscita, ya que unos y otras son percepciones. En cuanto a la contemplación participa de la imaginación o de la memoria, según que conserve las percepciones mismas de un objeto ausente, en el que se continúa pensando, o no conserve más que el nombre o las circunstancias en las que se le ha visto. No difiere de la una y de la otra sino en cuanto que no supone intervalo ninguno entre la presencia de un objeto y la atención que se le concede todavía, cuando no está presente. Tal vez parecerán estas diferencias muy ligeras, pero son por completo necesarias. Ocurre en este caso lo que con los números, en los que una fracción descuidada, porque parece de pequeña importancia, nos precipita indefectiblemente a cálculos falsos. Es muy de temer que quienes tratan de sutileza a esta exactitud sean incapaces de traer a las ciencias toda la precisión necesaria para triunfar en las mismas.

§26. Observando, como acabo de hacer, la diferencia entre las percepciones que no nos abandonan más que en el sueño y las que experimentamos, aunque despiertos por intervalos solamente, se ve enseguida hasta dónde llega nuestro poder para despertarlas; se ve el motivo de que la imaginación haga reaparecer a nuestro arbitrio ciertas figuras poco complejas, mientras que sólo podemos distinguir a las restantes por los nombres que nos recuerda la memoria; se ve el motivo de que las percepciones de color, de gusto, etc., no están a nuestras órdenes más que en tanto nos son familiares; y cómo la vivacidad con que las ideas se reproducen es la causa de los sueños y de la locura. En fin, se percibe sensiblemente la diferencia que se ha de establecer entre la imaginación y la memoria.

CAPÍTULO III

CÓMO EL ENLACE DE LAS IDEAS, FORMADO POR LA ATENCIÓN, ENGENDRA LA IMAGINACIÓN, LA CONTEMPLACIÓN Y LA MEMORIA

§27. A causa de lo dicho en el capítulo precedente, se podrían hacer dos preguntas. La primera, por qué podemos despertar algunas de nuestras percepciones; la segunda, por qué, cuando este poder nos falta, podemos con frecuencia recordar, por lo menos, los nombres o las circunstancias.

Para contestar primero a la segunda pregunta, digo que no podemos recordar los nombres o las circunstancias sino en tanto nos son familiares. Entonces entran en la clase de las percepciones que nos están sometidas, y de las que vamos a hablar al responder a la pregunta primera, que exige un pormenor mayor.

§28. El enlace de varias ideas no puede tener otra causa que la atención que les hemos concedido cuando se han presentado juntas. Así pues, no atrayendo las cosas nuestra atención sino por las relaciones que tienen con nuestro temperamento, nuestras

moda para explicar mi pensamiento. Si la cosa no es de esta manera, lo es de alguna otra poco diferente. No puede haber en el cerebro más que movimiento. Así pues, ora se juzgue que las percepciones son ocasionadas por la conmoción de las fibras, ora por la circulación de los espíritus animados, o por cualquier otra causa, todo esto es igual para el objetivo que me propongo.

pasiones, nuestro estado, o, para decirlo de una sola vez, con nuestras necesidades, es su consecuencia que una misma atención abarque todo a la vez: las ideas de las necesidades y la de las cosas a que éstas se refieren y que las ligue.

§29. Todas nuestras necesidades se relacionan entre sí, y podría considerarse a las percepciones como una serie de ideas fundamentales a las que se atribuiría todo lo que constituye nuestros conocimientos. Sobre cada una se elevarían otras series de ideas que formarían como una especie de cadena, cuya fuerza radicaría enteramente en la analogía de los signos, en el orden de las percepciones y en la ligazón que habrían formado las circunstancias, las cuales reúnen algunas veces las ideas más disparatadas.

A una necesidad está ligada la idea de la cosa que es propia para satisfacerla; a esta idea, la del lugar en que se encuentra esta cosa; a ésta, la de las personas vistas en él; a esta última, las ideas de los placeres o de los pesares que se han recibido, y otras varias. Aun es posible observar que, según la cadena se extiende, se subdivide en diferentes eslabones, de manera que cuanto más se aleja uno del primer eslabón, más se multiplican éstos; una primera idea fundamental está ligada a otras dos o tres, cada una de éstas a un número igual o aun mayor, y así consecutivamente.

§30. Las diferentes cadenas o eslabones que he supuesto por encima de cada idea fundamental estarían enlazadas por la serie de las ideas fundamentales y por algunos anillos verosímilmente en varias; porque los mismos objetos, y por tanto, las mismas ideas, se refieren con frecuencia a diferentes necesidades. Así pues, de todos nuestros conocimientos no se formaría más que una sola y misma cadena, cuyos eslabones se unirían en ciertos anillos para separarse en otros.

§31. Admitidas estas suposiciones, sería suficiente para volver a recordar las ideas que han llegado a sernos familiares, el poder prestar atención a algunas de nuestras ideas fundamentales, con las que están enlazadas. Ahora bien, esto es posible siempre, ya que mientras estamos despiertos no hay un instante en el que nuestro temperamento, nuestras pasiones y nuestro estado no causen en nosotros algunas de esas percepciones que llamo fundamentales. Lo conseguiríamos, pues, con una mayor o menor facilidad en la medida en que las ideas que quisiéramos recordar de nuevo se relacionaran con un número mayor de necesidades y más inmediatamente.

§32. Las suposiciones que acabo de hacer no son gratuitas. Apelo a la experiencia, y estoy convencido de que cada uno observará que no busca acordarse de una cosa¹⁷ más que por medio de la relación que ésta tiene con las circunstancias en que él se halla; y que lo consigue tanto más fácilmente cuando las circunstancias son numerosas o tienen con ella un enlace más inmediato. La atención que concedemos a una percepción que nos afecta actualmente, nos recuerda su signo; éste a otros, con los que él tiene alguna relación; estos últimos evocan las ideas a las que están enlazados, éstas vuelven a trazar otros signos y otras ideas, y así sucesivamente. Por ejemplo: dos amigos que no se han visto hace un tiempo largo, vuelven a encontrarse. La atención concedida por ellos a la sorpresa y al gozo vuelven a experimentar origina que nazca en ellos inmediatamente el lenguaje que han de emplear. Deploran su larga y mutua ausencia; conversan sobre los placeres que antes gozaban juntos, y de todo lo que les ha sucedido desde su separación. Fácilmente se ve como todas estas cosas están mutuamente ligadas, y con otras muchas; ved todavía otro ejemplo. Supongo que alguien me suscita, sobre esta obra, una dificultad a la que no sé dar en el momento satisfactoria respuesta. Es seguro que, si aquella no es grave, ella misma debe indicarme mi contestación. Así pues, me pongo con ardor a considerar todas las partes y noto que, estando ligadas con algunas de las ideas que en-

¹⁷ Empleo la palabra «acordarse» conforme al uso, es decir, en el sentido de poder evocar las ideas de un objeto ausente o de recordar los signos. Usado de este modo conviene igualmente a la imaginación y a la memoria.

tran en la solución que busco, no dejan de despertarlas. Estas, por la íntima ligazón que tienen con las otras, vuelven a trazarlas sucesivamente, y veo, por fin, todo lo que tengo que contestar.

Otros muchos ejemplos se presentarían a los que quisieran observar lo que acontece en las tertulias. Sea la que fuere la rapidez con que la conversación cambia de asunto, quien conserve su sangre fría y conozca un poco el carácter de los que hablan, ve siempre por cuál enlace de ideas se pasa de una materia a otra. Por tanto, me juzgo con derecho a inferir que el poder de despertar nuestras percepciones, sus nombres o sus circunstancias, procede tan sólo del enlace que la atención ha puesto entre estas cosas y las necesidades a que se refieren. Destruid este enlace y destruí la imaginación y la memoria.

§33. No todos los hombres pueden ligar sus ideas con una fuerza igual ni en igual cantidad: he aquí por qué la imaginación y la memoria no sirven a todos igualmente. Esta impotencia proviene de la diversa conformación de los órganos o, aun quizá, de la naturaleza del alma. Así pues, las razones que podrían darse acerca de esto son todas físicas y no pertenecen a esta obra. Solamente haré la observación de que los órganos son algunas veces poco adecuados para la ligazón de las ideas, únicamente por no haber sido ejercitados.

§34. El poder de ligar nuestras ideas tiene sus inconvenientes y también sus ventajas. Para hacer que se perciban unos y otras claramente, supongo dos hombres; uno, en el que las ideas jamás han podido ligarse; otro, en el que se ligan con tanta facilidad y tanta fuerza que no es capaz de separarlas. El primero sería un hombre sin imaginación y sin memoria, y no tendría, por consiguiente, el ejercicio de ninguna de las operaciones que éstas deben producir. Sería incapaz en absoluto de reflexión, sería un imbécil. El segundo tendría demasiada memoria e imaginación, y este exceso produciría un efecto igual que una completa privación de ambas. Apenas tendría el ejercicio de la reflexión: sería un loco. Estando las más disparatas ideas ligadas fuertemente en su espíritu por la única razón de que se han presentado juntas, las juzgaría ligadas naturalmente entre ellas, y las colocaría unas tras otras, como justas consecuencias. Entre estos dos excesos podría suponerse un término medio en el que la demasía de imaginación y de memoria no perjudicaría a la solidez del espíritu, y en el que la demasiada escasez no dañaría a sus adornos. Tal vez este término medio es tan difícil, que los genios más grandes todavía no se han acercado a él más que a duras penas. Según qué espíritus diferentes se apartan de él o se dirigen hacia las cualidades opuestas, tienen cualidades más o menos incompatibles, pues deben participar poco más o menos de los extremos contrarios, que se excluyen completamente. Por tanto, los que se acercan al extremo aquel en que dominan la imaginación y la memoria, pierden en proporción las cualidades que hacen a un espíritu justo, consecuente y metódico; y los que se acercan al otro extremo, pierden en proporción igual las cualidades que contribuyen al ornato. Los primeros escriben con más gracia; los otros, con más consecuencia y profundidad.

Se ve no solamente cómo la facilidad de ligar nuestras ideas produce la imaginación, la contemplación y la memoria, sino cómo ella es también el principio verdadero de la perfección o imperfección de esas operaciones.

CAPÍTULO IV

QUE EL USO DE LOS SIGNOS ES LA CAUSA VERDADERA DE LOS PROGRESOS DE LA IMAGINACIÓN, DE LA CONTEMPLACIÓN Y DE LA MEMORIA

Para desarrollar enteramente las energías de la imaginación, la contemplación y la memoria, es preciso investigar qué utilidades obtienen esas operaciones del uso de los signos.

§35. Distingo tres clases de signos: 1.^a Los signos accidentales, o los objetos que algunas particulares circunstancias han enlazado con algunas de nuestras ideas, de suerte que son apropiados para despertarlas. 2.^a Los signos naturales, o los gritos que la Naturaleza ha establecido para los sentimientos de gozo, de temor, de dolor, etc. 3.^a Los signos establecidos, o los que hemos escogido nosotros y solamente tienen una relación arbitraria con nuestras ideas.

§36. Estos signos no son absolutamente necesarios para el ejercicio de las operaciones que preceden a la reminiscencia, porque es forzoso que la percepción y la conciencia existan mientras uno está despierto; y, siendo la atención tan sólo la conciencia que nos advierte más en particular de la presencia de una percepción, basta para causarla que un objeto actúe sobre los sentidos con mayor vivacidad que los restantes. Hasta aquí, los signos sólo serían apropiados para suministrar ocasiones más frecuentes de ejercitar la atención.

§37. Pero supongamos un hombre que no use ningún signo arbitrario. Con la sola ayuda de los signos accidentales, su imaginación y su reminiscencia podrán tener ya algún ejercicio; es decir, que a la vista de un objeto, la percepción, con la cual está enlazado, podrá despertarse y podrá reconocerla como siendo la misma que ya tuvo. Sin embargo, es forzoso tener en cuenta que esto no acontecerá sino en tanto una causa extraña le ponga ese objeto ante la vista. Cuando él está ausente, el hombre que supongo carece de medios para acordarse de sí mismo, pues no tiene a su disposición ninguna de las cosas que podrían estarle ligadas. No depende de él, por tanto, el suscitar la idea que a eso está agregada. Así pues, el ejercicio de la imaginación no está todavía a disposición suya.

§38. Respecto a los gritos naturales, ese hombre los formará enseguida que experimente los sentimientos a los que están destinados. Pero no serán, desde la vez primera, signos para él; porque en vez de suscitarle percepciones, solamente serán consecuencias.

Cuando él haya experimentado el mismo sentimiento y lanzado, también con frecuencia igual, el grito que debe acompañarlo naturalmente, ambos estarán tan vivamente ligados en su imaginación que no oír una sola vez el grito sin que experimente de alguna manera este sentimiento. Ese grito será un signo entonces; pero no ejercitará la imaginación de ese hombre sino cuando el azar se lo haga oír. Este ejercicio no estará, pues, a disposición suya en proporción más grande que en el caso anterior.

No se me debería objetar que le sería posible, a la larga, utilizar estos gritos para volver a traer a su memoria, a placer suyo, los sentimientos que experimenta. Yo contestaría que esos gritos dejarían de ser entonces signos naturales, cuyo carácter es el de hacer conocer por sí mismos, independientemente de la elección nuestra, la impresión que experimentamos, produciendo en los demás algo semejante. Serían algunos sonidos que habría escogido este hombre, como nosotros hemos hecho con los de temor, alegría, etc. Por consiguiente, usaría algunos de los establecidos, lo que contraría la suposición que me sirve ahora de base para mi razonamiento.

§39. La memoria, según hemos visto, no consiste más que en el poder de los signos de recordarnos nuestras ideas, o las circunstancias que los han acompañado; y este poder no actúa sino en tanto que, por analogía de los signos elegidos por nosotros y por el orden que hemos puesto en nuestras ideas, los objetos que deseamos volver a representarnos se relacionan con algunas de nuestras necesidades presentes.

En fin, seríamos incapaces de recordar una cosa más que en la medida en que ella esté ligada, de algún modo, a algunas de las que están a disposición nuestra. Ahora bien, un hombre que sólo posee signos naturales o accidentales no tiene signos que estén a sus órdenes. Sus necesidades no pueden ser causa, por consiguiente, más que del ejercicio de su imaginación. Por tanto, él no debe de tener memoria.

§40. De aquí puede inferirse que las bestias no tienen memoria y sólo una imaginación de la que no son dueñas de disponer. Ellas no se representan una cosa ausente más que mientras en su cerebro la imagen está ligada de modo íntimo a un objeto presente. No es la memoria lo que las conduce a un lugar en el que encontraron alimento el día anterior, sino que está la sensación del hambre tan fuertemente ligada con las ideas de ese lugar y del camino que lleva a él, que éstas se despiertan enseguida que la experimentan. No es la memoria lo que hace que huyan ante los animales que las persiguen. Mas, habiendo sido devorados algunos de su especie ante su vista, los gritos que les hirieron en este espectáculo despertaron en su alma los sentimientos de dolor de los que son sus gritos naturales, y emprendieron la huida. Cuando reaparecen, estos animales vuelven a evocar los mismos sentimientos; porque, habiendo sido causados la primera vez por su causa, la ligazón está hecha. Entonces, pues, emprenden también la huida.

En cuanto a las bestias que no hubiesen visto perecer a ninguna de este modo, se puede suponer con fundamento que sus madres, o algunas otras, las han incitado, al principio, a huir con ellas, comunicándoles por medio de gritos el terror que ellas conservan, y que se despierta siempre a la vista de su enemigo. Si todas estas suposiciones son rechazadas, no veo lo que podría inclinarlas a huir.

Tal vez se me preguntará quién les ha enseñado a reconocer los gritos que son los signos naturales del dolor; respondo que la experiencia. No existe nadie que no haya experimentado dolor tempranamente, y no haya tenido, por tanto, ocasión de relacionar el grito con el sentimiento. No ha de imaginarse que no puedan huir sino cuando tuviesen una idea precisa del peligro que las amenaza; es bastante que los gritos de las de su especie despierten en ellas la sensación de un dolor cualquiera.

§41. Se ve que, si faltas de memoria, las bestias no pueden como nosotros, recordar por sí mismas y a su albedrío las percepciones que están ligadas en su cerebro, la imaginación suple esa falta perfectamente. En efecto, al trazar nuevamente las mismas percepciones de los objetos ausentes, ella les pone en el caso de conducirse como si estuvieran estos objetos ante los ojos; y, por este medio, en el de proveer a su conservación con más prontitud y seguridad que nosotros mismos lo hacemos algunas veces con el auxilio de la razón. Podemos observar en nosotros algo semejante en aquellas ocasiones en las que la reflexión sería demasiado lenta para librarnos de un peligro. A la vista, verbigracia, de un cuerpo pronto a aplastarnos, la imaginación nos representa la idea de la muerte, o algo semejante; y esta idea nos induce rápidamente a evitar el golpe que nos amenaza. Pereceríamos indefectiblemente si no tuviéramos en estos instantes más auxilio que el de la memoria y el de la reflexión.

§42. La imaginación hasta produce, con frecuencia, en nosotros, unos efectos que parece que deberían de pertenecer a la reflexión más actual. Aunque muy embargados por una idea, los objetos que nos circundan siguen obrando sobre nuestros sentidos; las percepciones que originan despiertan otras, a las que están ligadas, y éstas determinan ciertos movimientos en nuestro cuerpo. Si todas estas cosas nos afectan menos viva-

mente que la idea que nos embarga, ellas no pueden distraernos; y, por esto sucede que sin reflexionar sobre lo que hacemos, obramos de la misma manera que si nuestra conducta fuera razonada. No hay nadie que no lo haya experimentado. Un hombre atraviesa París y evita todos los obstáculos con la misma precaución que si pensara en lo que hace. Sin embargo, es seguro que él estaba pensando en otra cosa. Aún más: sucede con frecuencia que, si bien nuestra alma no piensa en lo que se nos pregunta, respondemos a ello exactamente. Ello es porque las palabras que expresan la pregunta están enlazadas a las que constituyen la respuesta, y las últimas determinan los movimientos adecuados para articularlas. El enlace de las ideas es la razón de todos estos fenómenos. Así pues, conocemos por nuestra experiencia que la imaginación, incluso cuando no somos dueños de regular su ejercicio, es suficiente para explicar algunas acciones que parecen razonables, aunque no lo sean. Por esto puede creerse que no hay otra operación en las bestias. Cualesquiera que sean los hechos que de ellas se relaten, los hombres los suministrarán tan sorprendentes, y explicables por el principio de ligazón de las ideas.

§43. Con arreglo a las explicaciones que acabo de dar, nos formaremos una idea clara de lo que se llama *instinto*. Éste es una imaginación que, con motivo de un objeto, despierta las percepciones que están ligadas a él inmediatamente; y por este medio dirige, sin el auxilio de la reflexión, a todas las especies de animales.

Por no haber conocido los análisis que acabo de hacer, y sobre todo, lo que he dicho respecto de la trabazón de las ideas, los filósofos se han visto sumamente embarazados para explicar el instinto de las bestias. Les ha ocurrido lo que no puede por menos de ocurrir, siempre que se razona sin haberse remontado al origen de las cosas; quiero decir que, incapaces de ponerse en un justo medio, se han extraviado en los dos extremos. Los unos han puesto el instinto al igual y aun por encima de la razón; los otros lo han rechazado y han considerado a las bestias como simples autómatas. Estas dos opiniones son igualmente ridículas por no decir más.

La semejanza entre las bestias y nosotros prueba que tienen un alma, y la diferencia que se halla en las mismas, prueba que es inferior a la nuestra. Mis análisis lo patentizan, puesto que las operaciones del alma de las bestias se limitan a la percepción, a la conciencia, a la atención, a la reminiscencia y a una imaginación en la que no mandan, y a que nuestro espíritu tiene otras operaciones cuya generación voy a exponer.

§44. Es preciso aplicar a la contemplación lo que acabo de decir respecto a la imaginación y a la memoria, según que se la refiera a la una o a la otra. Si se la hace consistir en conservar las percepciones, ella no tiene, antes del uso de los signos de institución, más que un ejercicio independiente de nosotros; y no lo tiene en absoluto, si se la hace consistir en conservar los mismos signos.

§45. Mientras la imaginación, la contemplación y la memoria no se ejercitan, o las dos primeras se ejercitan sin ser dueños de esta operación, no puede disponer de su atención uno mismo. En efecto, ¿cómo podría disponerse, ya que el alma no tiene todavía ninguna operación bajo su poder? Por consiguiente, no va de un objeto a otro, sino en tanto que es arrastrada por la fuerza de la impresión que sobre ella hacen las cosas.

§46. Pero, enseguida que un hombre comienza a enlazar ideas con signos escogidos por él, se ve formarse en el mismo la memoria. Adquirida ésta, comienza a disponer por sí de su imaginación y a darle un nuevo ejercicio. Efectivamente, con la ayuda de los signos, que a su arbitrio puede volver a evocar, despierta, o a lo menos puede despertar frecuentemente, las ideas que con ellos están enlazadas. A continuación adquiriría sobre la imaginación suya tanto más imperio cuantos más signos invente, ya que se proporcionará un número mayor de medios para ejercitarla.

He aquí donde comienza a percibirse la superioridad de nuestra alma sobre la de las bestias. Porque, de una parte, es constante que no depende de ellas el enlazar sus ideas a

signos arbitrarios; y, de otra, parece cierto que esta impotencia no procede únicamente de la organización. Su cuerpo ¿no es tan apropiado al lenguaje de acción como el nuestro? Varias de ellas ¿no tienen todo lo necesario para la articulación de los sonidos? Por tanto, si fueran capaces de las mismas operaciones que nosotros, ¿por qué no lo probarían?

Estos detalles demuestran cómo el uso de las diferentes clases de signos contribuye a los progresos de la imaginación, de la contemplación y de la memoria. Todo esto se desarrollará más todavía en el capítulo siguiente.

CAPÍTULO V DE LA REFLEXIÓN

§47. Enseguida que está formada la memoria, y que el ejercicio de la imaginación depende de nosotros, los signos que ella evoca y las ideas que ésta despierta, comienzan a retirar al alma de la dependencia de todos los objetos que actuaban sobre la misma. Dueña de evocar las cosas que ha visto, puede dirigir su atención sobre ellas, y apartarla de las que ve. Puede dirigirla enseguida a éstas, o sólo a algunas, y concedérsela alternativamente a unas y a otras. Ante un cuadro, por ejemplo, evocamos nuestros conocimientos de la naturaleza y de las reglas que enseñan a imitarla; y dirigimos nuestra atención, sucesivamente, de este cuadro a estos conocimientos, y de estos conocimientos a este cuadro, o alternativamente a sus diversas partes. Pero es evidente que sólo disponemos así de nuestra atención por la ayuda que la actividad de la imaginación nos presta, producida por una gran memoria. Sin esto no la regularíamos por nosotros mismos, sino que obedecería únicamente a la acción de los objetos.

§48. Esta manera de aplicar por nosotros mismos nuestra atención alternativamente a diversos objetos o a las diferentes partes de uno solo, es a lo que se denomina *reflexionar*. Así se ve claramente cómo la reflexión nace de la imaginación y de la memoria. Pero hay en esta materia progresos que es necesario no omitir.

§49. Un comienzo de la memoria basta para que principiemos a enseñorearnos del ejercicio de nuestra imaginación. Es suficiente un solo signo arbitrario para poder por sí mismo despertar una idea; y esto es, ciertamente, el grado primero y menor de la memoria y de la potestad que uno puede adquirir sobre su imaginación. El poder que nos da de disponer de nuestra atención es el más débil posible. Pero, tal cual es, comienza a hacer que se note la ventaja de los signos y, por consiguiente, es apto para por lo menos asir alguna de las ocasiones en las que puede ser útil o necesario inventar otros nuevos. Por este medio él aumentará el ejercicio de la memoria y de la imaginación. Desde entonces también podrá ejercitarse la reflexión más y, actuando, a su vez, sobre la imaginación y la memoria que la han producido, ella les dará un nuevo ejercicio. Así, por los mutuos auxilios que se prestarán estas operaciones, concurrirán a su discreción recíprocamente.

Si, al reflexionar sobre los débiles comienzos de estas operaciones no se ve con bastante claridad la influencia recíproca de las unas sobre las otras, no hay más que aplicar lo que acabo de decir a estas operaciones, consideradas en el punto de perfección en que las poseemos. ¡Cuántas reflexiones, por ejemplo, no han sido necesarias para formar las lenguas! ¡Y qué ayuda no prestan estas mismas a la reflexión! Pero ésta es una materia a lo cual consagro varios capítulos.

Parece que no sería posible utilizar los signos de institución, si no se fuera ya capaz de reflexión bastante para escogerlos y ligar ideas a los mismos. Se me objetará quizá:

¡Cómo pues! El ejercicio de la reflexión ¿no se podía adquirir más que por el uso de los signos?

Contesto que satisfaré esta dificultad cuando dé la historia del lenguaje. Aquí me basta con manifestar que no se me ha pasado por alto.

§50. Por todo lo dicho es seguro que no se puede aumentar la actividad de la imaginación, la extensión de la memoria y facilitar el ejercicio de la reflexión, de mejor manera que ocupándose en aquellos objetos que, ejercitando más la atención, ligan un número mayor de signos y de ideas. Todo depende de esto; lo cual manifiesta, para hacerlo notar de pasada, que la costumbre de dedicar a los niños, durante los primeros años de sus estudios, únicamente a cosas de las que nada pueden comprender ni en absoluto interesarles, es poco adecuada para desarrollar sus talentos. Esta costumbre no forma asociaciones de ideas, o las forma tan débiles que no subsisten.

§51. Al llegar a la reflexión es cuando empezamos a entrever todo aquello de que es capaz el alma. Mientras no dirige uno mismo su atención, hemos visto que el alma está sometida a todo lo que la rodea, y si algo posee es por una virtud ajena.

Mas si, dueña de su atención, se la guía según sus deseos, el alma dispone entonces de ella misma, y saca ideas que debe a ella solamente, y se enriquece con su hacienda propia.

El efecto de esta operación es tanto más grande cuanto por ella disponemos de nuestras percepciones, casi como si tuviéramos el poder de producirlas y aniquilarlas. Que yo escoja una entre las que actualmente experimento: enseguida la conciencia de ella es tan viva y la de las restantes tan débil, que me parecerá ser la única que conozco. Que un momento después yo quiera abandonarla para ocuparme principalmente de una de aquellas que más ligeramente me afectaban; me parecerá que vuelve a la nada, en tanto que otra me parecerá salir de ésta. La conciencia de la primera, para hablar menos figuradamente, llegará a ser tan débil, y tan viva la segunda, que me parecerá no haberlas experimentado de manera sucesiva. Puede hacerse esta experiencia considerando un objeto muy compuesto. No es dudoso que no se tenga al mismo tiempo conciencia de todas aquellas percepciones que sus diferentes partes, dispuestas para actuar sobre los sentidos, engendran. Pero podría contestarse que la reflexión suspende, a su gusto, las impresiones producidas en el alma, para conservar solamente a una de ellas.

§52. La Geometría nos enseña que el medio más apropiado para facilitar nuestra reflexión es el de someter a los sentidos los objetos de las ideas de las que uno quiere ocuparse, puesto que entonces la conciencia de ellas es más viva. Pero no es posible utilizar este artificio en todas las ciencias. Un medio que se emplearía con éxito en todas es el de introducir claridad, precisión y orden en nuestras meditaciones. Claridad, porque cuanto más claros son los signos, mayor conciencia tenemos de las ideas que significan y, por consiguiente, menos se nos escapan éstas. Precisión, para que la atención, menos repartida, se fije con un menor esfuerzo. Orden, a fin de que una idea primera, más conocida, más familiar, prepare nuestra atención para la que ha de seguir.

§53. Jamás acontece que el mismo hombre pueda ejercitar igualmente su memoria, su imaginación y su reflexión sobre toda clase de materias. El motivo es que estas operaciones dependen de la atención como de su causa, y que ella no puede ocuparse de un objeto sino proporcionalmente a la relación que tiene con nuestro temperamento y con todo lo que nos interesa. Esto nos enseña por qué los que aspiran a ser universales corren el peligro de fracasar en muchos géneros. No hay más que dos clases de talentos: uno se adquiere únicamente por la violencia que se hace a los órganos; el otro es consecuencia de una feliz disposición y de su gran facilidad para desarrollarse. Siendo esta clase de talento más natural, es más viva, más activa y más productora de efectos muy

superiores. Por el contrario, se nota en la otra el esfuerzo, el trabajo y jamás supera la mediocridad.

§54. He buscado las causas de la imaginación, de la memoria y de la reflexión en las operaciones que las preceden, ya que el objeto de esta sección es el de explicar cómo las operaciones nacen unas de otras. Concerniría a la Física el remontarse a otras causas, si fuese posible conocerlas¹⁸.

CAPÍTULO VI DE LAS OPERACIONES QUE CONSISTEN EN DISTINGUIR, ABSTRAER, COMPONER Y DESCOMPONER NUESTRAS IDEAS

Al fin hemos desarrollado lo que era más difícil de percibir en las operaciones del alma. Aquellas de que nos resta hablar son efectos tan visibles de la reflexión que su generación se explica, en cierto modo, por sí misma.

§55. De la reflexión o del poder de disponer nosotros mismos de nuestra atención, nace el de considerar separadamente nuestras ideas. De modo que la misma conciencia, la cual advierte más particularmente de la presencia de ideas determinadas (cosa que caracteriza a la atención), advierte, además, que son distintas. Así, cuando el alma no era dueña de su atención, no era capaz de distinguir por sí misma las impresiones diferentes que recibía de los objetos. Lo experimentamos siempre que queremos dedicarnos a materias para las que no tenemos aptitud. Entonces confundimos tan fuertemente los objetos que hasta nos cuesta trabajo discernir los que más se diferencian. La razón es que, no sabiendo reflexionar o dirigir nuestra atención sobre todas las percepciones que ellos originan, se nos despintan aquellas que los distinguen. Por esto puede juzgarse que, si estuviéramos privados completamente del uso de la reflexión, no distinguiríamos los distintos objetos más que en tanto en cuanto cada uno de ellos produjese en nosotros una impresión muy viva. Todos los que obrasen débilmente no deberían contarse para nada.

§56. Es fácil distinguir dos ideas completamente simples; pero según van haciéndose más complejas aumentan las dificultades. Entonces, semejándose nuestras nociones por mayor número de puntos, es de temer que a varias las tomemos por una sola, o por lo menos, que no las distingamos todo lo que debieran ser distinguidas. Precisamente ocurre esto con frecuencia en metafísica y en moral. La materia que estamos tratando es un ejemplo muy patente de las dificultades que deben dominarse. En estas ocasiones todas las precauciones serían pocas, a fin de observar hasta las diferencias más pequeñas. Esto es lo que demostrará la claridad y precisión de nuestro espíritu, y contribuirá a dar a nuestras ideas ese orden y esa precisión tan necesarios para llegar a adquirir algunos conocimientos. Por lo demás, esta verdad es tan poco reconocida que se corre el riesgo de caer en el ridículo cuando uno se mete en análisis algo finos.

§57. Al distinguir las ideas, algunas veces se consideran como enteramente separadas de su sujeto las cualidades más esenciales a éste. A esto se llama más particularmente *abstraer*. Las ideas que de ello resultan se llaman *generales*, porque representan las cualidades que convienen a diferentes cosas. Verbigracia: si no me fío en absoluto en lo que distingue al hombre de la bestia, reflexiono únicamente sobre lo que

¹⁸ Toda esta obra se apoya en los cinco capítulos que se acaban de leer, así que es necesario entenderlos perfectamente antes de pasar a los demás.

hay de común entre ambos, y hago una *abstracción* que me da la idea general de *animal*.

Esta operación es absolutamente necesaria para espíritus limitados, que sólo pueden considerar, al mismo tiempo, pocas ideas, y que por esta razón están obligados a referir varias de éstas a una misma clase. Pero es preciso tener cuidado en no tomar por seres distintos a cosas que no lo son más que por nuestra manera de concebir. Éste es un error en que han caído muchos filósofos: de esto me propongo hablar más particularmente en la quinta sección de este primer volumen.

§58. La reflexión, que nos da el poder de distinguir nuestras ideas, nos da también el de compararlas, para conocer sus relaciones. Esto se hace dirigiendo sucesivamente nuestra atención de unas a otras, o fijándola, al mismo tiempo, en varias. Cuando algunas de las nociones poco complejas nos impresionan lo suficiente para fijar nuestra atención, sin esfuerzo por nuestra parte, la comparación no es difícil; pero las dificultades aumentan a medida que las ideas se hacen más complejas, y causan una impresión más leve. Las comparaciones, por ejemplo, son por lo común más fáciles en geometría que en metafísica.

Auxiliados por esta operación, relacionamos las ideas menos familiares con las que lo son más; y las relaciones que hallamos establecen entre ellas enlaces muy apropiados para aumentar y fortificar la memoria, la imaginación y, de rebote, la reflexión.

§59. Algunas veces, después de haber distinguido varias ideas, las consideramos como si no formasen más que una noción única; otras, recortamos de una noción algunas de las ideas que la componen. Esto es lo que se llama *componer* y *descomponer* sus ideas. Por medio de estas operaciones podemos compararlas desde toda clase de puntos de vista y hacer todos los días nuevas combinaciones.

§60. Para guiar bien a la primera es preciso observar cuáles son las ideas más simples de nuestras nociones; cómo y en qué orden se reúnen a las que sobrevienen. De esta manera estaremos en estado de regular igualmente la segunda; porque sólo habrá que deshacer lo ya hecho. Esto muestra que ambas vienen de la reflexión.

CAPÍTULO VII DIGRESIÓN SOBRE EL ORIGEN DE LOS PRINCIPIOS Y DE LA OPERACIÓN QUE CONSISTE EN ANALIZAR

§61. La facilidad de abstraer y descomponer introdujo pronto el uso de las proposiciones generales. No se pudo estar mucho tiempo sin enterarse de que siendo ellas el resultado de varios conocimientos particulares, sirven para aligerar el trabajo de la memoria y dar precisión al discurso. Pero prontamente degeneraron y originaron una manera de razonar muy imperfectísima. He aquí la razón.

§62. Los primeros descubrimientos en las ciencias fueron tan sencillos y fáciles que los hicieron los hombres sin la ayuda de un método. Ni aun pudieron imaginar algunas reglas hasta después de haber hecho algunos progresos que, habiéndoles capacitado para observar cómo habían llegado a adquirir algunas verdades, hiciéronles conocer la manera de conseguir otras. Así pues, quienes hicieron los primeros descubrimientos no pudieron mostrar qué ruta había que tomar para continuarlos, pues ellos mismos no sabían aún la que habían seguido. No les quedó otro medio para demostrar la certeza, sino la prueba de que concordaban con las proposiciones generales por nadie puestas en duda. Esto hizo creer que estas proposiciones generales eran la verdadera fuente de nuestros

conocimientos. Se les dio, por tanto, el nombre de *principios*; y fue un prejuicio generalmente aceptado, y todavía lo es, el de que sólo debe razonarse por principios¹⁹.

Los que descubrieron verdades nuevas juzgaron que, para dar una idea mayor de su penetración, debían conservar en el misterio el método que habían seguido. Se contentaron con exponerlas por medio de principios generalmente adoptados; y este prejuicio aceptado, acreditándose cada vez más, originó sistemas innumerables.

§63. La inutilidad y el abuso de los principios se muestra, sobre todo, en la síntesis: método en el que parece que esté prohibido a la verdad el mostrarse, si no ha sido precedida de un gran número de axiomas, definiciones y otras proposiciones, que se pretende son fecundas. La evidencia de las demostraciones matemáticas y la aprobación que todos los sabios conceden a este modo de razonar bastarían para persuadir de que no anticipo una paradoja insostenible. Mas no es difícil enseñar que no deben los matemáticos su certidumbre al método sintético. Efectivamente, si esta ciencia hubiese sido susceptible de tantos errores, oscuridades y equívocos como la Metafísica, la síntesis sería enteramente apropiada para mantenerlos y multiplicarlos cada vez más. Si las ideas de los matemáticos son exactas es porque son producto del álgebra y del análisis. El método que censuro, poco adecuado para corregir un vago prejuicio y una noción mal determinada, deja subsistentes todos los vicios de un razonamiento, o los esconde debajo de las apariencias de un gran orden; mas tan superfluo como árido y desagradable. Para convencer a cualquiera, le envió a las obras de Metafísica, de Moral y de Teología en las que se ha querido utilizar²⁰.

§64. Basta con la consideración de que una proposición general no es más que el resultado de nuestros conocimientos particulares para percibir que ella sólo puede hacernos descender a los conocimientos que nos han elevado hasta ellos, o a los que hubieran podido igualmente desbrozarnos el camino. Así pues, muy lejos de ser ella el principio, supone que todos son conocidos por otros medios, o que por lo menos son cognoscibles. Efectivamente, para exponer la verdad con la ostentación de los principios exigida por la síntesis, está claro que es preciso ya conocerlos. Este método, adecuado, cuando más, para demostrar muy abstractamente algunas cosas que podrían ser probadas de modo mucho más sencillo, esclarece tanto menos el espíritu cuanto oculta el camino que conduce a los descubrimientos. Y aun ha de temerse que no le engañe, dando apariencias de verdad a las más falsas paradojas; ya que, por medio de algunas proposiciones sueltas o frecuentemente muy poco relacionadas entre sí, es fácil probar todo lo que se quiera, sin que lo sea el enterarse por donde peca un razonamiento. Es posible hallar ejemplos en Metafísica. Finalmente, ese método no abrevia, según comúnmente se cree, porque no hay autores que caigan en repeticiones más frecuentes y detalles más inútiles que quienes lo utilizan.

§65. Por ejemplo, me parece que basta con reflexionar sobre cómo se forma la idea de un todo y de una parte, para ver claramente que el todo es mayor que su parte. Sin embargo, varios geómetras modernos, después de haber censurado a Euclides porque descuidó el demostrar esta clase de proposiciones, intentan suplir ese descuido. En efec-

¹⁹ Aquí no entiendo por *principios* las observaciones confirmadas por la experiencia. Empleo esta palabra con la significación con que de ordinario la emplean los filósofos, los cuales llaman *principios* a las proposiciones generales y abstractas, sobre las que construyen sus sistemas.

²⁰ Descartes, por ejemplo, ¿ha esparcido más claridad sobre sus meditaciones metafísicas cuando ha querido demostrarlas según las reglas de este método? ¿Se pueden encontrar peores demostraciones que las de Spinoza? Podría citar todavía a Malebranche, que ha utilizado algunas veces la síntesis; a Arnauld, que la utilizó en un tratado bastante malo sobre las ideas y en otras partes; al autor de *L'action de Dieu sur les créatures* y otros varios. Podría decirse que estos escritores se han figurado que para demostrar geométricamente basta con ordenar de cierto modo las diversas partes de un razonamiento, imponiéndoles los títulos de *axiomas*, *definiciones*, *preguntas*, etc.

to, la síntesis es demasiado escrupulosa para dejar algo sin prueba; únicamente nos dispensa de una sola proposición, a la que mira como el principio de las demás; y todavía es preciso que sea idéntica. He aquí, pues, cómo un geómetra tiene la precaución de probar que el todo es mayor que su parte. Establece, en primer lugar, por definición, que *es más grande aquel todo, del que una parte es igual a otro todo*; y por axioma, que *lo mismo es igual a sí mismo*; ésta es la única proposición que no intenta demostrar. Enseguida razona así: «un todo del que una parte es igual a otro todo, es mayor que este todo (por la definición); pero cada parte de un todo es igual a ella misma (por el axioma); por tanto, un todo es mayor que su parte»²¹.

Confieso que este razonamiento necesitaría un comentario para ponerlo al nivel de mi comprensión. Comoquiera que sea, me parece que la definición no es ni más clara ni más evidente que el teorema, y por consiguiente, no serviría para prueba suya. Sin embargo, se cita esta demostración como ejemplo de un perfecto análisis; pues se dice que *está contenida* en un silogismo «del que una premisa es una definición y la otra una proposición idéntica, lo que es señal de una análisis perfecto».

§66. Si esto es lo que entienden por *análisis* los geómetras nada veo más inútil que este método. Sin duda tienen uno mejor, como lo prueban los progresos que han realizado. Y aun ocurre tal vez que su análisis no parece tan diferente del que podría emplearse en las demás ciencias, sino porque sus signos son peculiares de la geometría. Sea como fuere, analizar no es, a mi juicio, más que una operación resultante del concurso de las anteriores. Consiste únicamente en componer y descomponer nuestras ideas para formar diferentes composiciones, y descubrir, por este medio, sus relaciones mutuas y las nuevas ideas que pueden producir. Este análisis es el verdadero secreto de los descubrimientos porque nos hace remontar al origen de las cosas. Tiene esta ventaja: que nunca presenta más que pocas ideas a la vez, y siempre en la gradación más sencilla. Es enemigo de los principios vagos y de todo lo que puede ser contrario a la exactitud y precisión. No busca la verdad con el auxilio de las proposiciones generales, sino siempre con una clase de cálculo, es decir, componiendo y descomponiendo las nociones para compararlas de la manera más favorable a los descubrimientos que se buscan. Tampoco la busca con definiciones, que ordinariamente no hacen más que multiplicar las disputas, sino explicando la generación de cada idea. Por este detalle se ve que es el único método capaz de dar evidencia a nuestros razonamientos y, por consiguiente, el único que debe seguirse en la pesquisa de la verdad. Pero presupone en los que quieren utilizarlo un gran conocimiento de los progresos de las operaciones del alma.

§67. Es preciso deducir, por consiguiente, que los principios sólo son efectos que pueden servir para marcar los principales sitios por los que se ha pasado; que, a la manera del hilo del Laberinto, son inútiles cuando queremos avanzar, y solamente facilitan los medios de volver sobre nuestros pasos. Si son oportunos para descargar la memoria y abreviar las disputas, indicando con brevedad las verdades en las que ambas partes convienen, llegan a ser, por lo general, tan vagos que, si no se los usa con precaución, multiplican las disputas y las hacen degenerar en un puro verbalismo. Por tanto, el medio único de adquirir conocimientos es el de remontarse al origen de nuestras ideas, seguir su generación, y compararlas en todos los aspectos posibles; a esto llamo *analizar*.

§68. Es corriente decir que es necesario tener algunos principios. Se tiene razón; pero mucho me engaño o la mayoría de los que repiten esta máxima apenas saben lo que exigen. Y hasta me parece que tomamos por principios los que nosotros mismos hemos adoptado y, por consiguiente, acusamos a los otros de carecer de ellos cuando rehúsan

²¹ La presente demostración está sacada de los *Elementos de matemáticas* de un hombre célebre.

recibirlos. Si se entiende por principios las proposiciones generales, que si se necesita se pueden aplicar a casos particulares, ¿quién no los tiene? Mas, por otra parte, ¿qué mérito hay en tenerlos? Son máximas vagas, de las que nada nos enseña a hacer aplicaciones justas. Decir de un hombre que tiene principios semejantes es publicar su incapacidad para tener ideas claras acerca de lo que piensa. Así pues, si se ha de tener principios, no es que sea necesario comenzar por aquí para descender enseguida a conocimientos más generales, sino que lo necesario es haber estudiado a fondo las verdades particulares y haberse elevado, de abstracciones en abstracciones, hasta las proposiciones universales. Esas clases de principios están determinados, naturalmente, por los particulares conocimientos que a ellos han conducido: se ve toda su extensión, y es posible estar seguro de utilizarlos siempre con exactitud. Decir que un hombre tiene semejantes principios es dar a entender que conoce perfectamente las artes y las ciencias en que se ocupa y que a todo aporta claridad y precisión.

CAPÍTULO VIII AFIRMAR. NEGAR. JUZGAR. RAZONAR. CONCEBIR. EL ENTENDIMIENTO

§69. Al comparar nuestras ideas, la conciencia que poseemos de ellas nos las hace conocer como siendo las mismas, tocante a los aspectos en que las consideramos, cosa que manifestamos al ligar esas ideas con la palabra *es*, y se llama *afirmar*, o ella nos las hace conocer como siendo desiguales, lo cual manifestamos separándolas por estas palabras *no es*, y se llama *negar*. A esta doble operación se la llama *juzgar*. Es evidente que es una consecuencia de las otras.

§70. De la operación de juzgar nace la de razonar. El razonamiento no es más que el encadenamiento de juicios, dependientes unos de otros. Donde es menos necesario extenderse es sobre estas últimas operaciones, pues lo que acerca de ellas han dicho en numerosos volúmenes los escritores de Lógica me parece totalmente superfluo y de ningún uso. Me limitaré a explicar una experiencia.

§71. Se pregunta cómo es posible desarrollar en la conversación, frecuentemente sin vacilar, razonamientos muy extensos. Sus partes todas ¿están presentes en el mismo instante? Y, si no lo están (como es verosímil, puesto que el espíritu es demasiado limitado para apoderarse a la vez de un gran número de ideas), ¿por qué azar se conduce con orden? Esto se aplica fácilmente a lo que ya se ha expuesto.

Así que un hombre se propone razonar, la atención que concede a la proposición que quiere probar le hace percibir sucesivamente las proposiciones principales, que son un resultado de las partes distintas del razonamiento que está a punto de hacer. Si están enérgicamente ligadas, las recorre con tanta rapidez que le es posible imaginar que las ve todas juntas. Apoderado de estas proposiciones, considera la primera que debe exponerse. Por este medio, las ideas adecuadas para esclarecer la proposición se despiertan en él según el orden de la trabazón entre las mismas. Desde aquí pasa a la segunda, para repetir igual operación; y así sucesivamente, hasta la conclusión de su razonamiento. Su espíritu, por tanto, no abraza al mismo tiempo todas las partes, sino que por su mutua ligazón las recorre con la suficiente rapidez para adelantarse siempre a la palabra, poco más o menos como la vista de alguien, que leyendo en voz alta, se adelanta a la pronunciación.

Tal vez se preguntará cómo se pueden percibir las conclusiones de un razonamiento sin haberse apoderado de las partes diversas en todos sus detalles. Respondo que sólo sucede tal cosa cuando hablamos de materias que nos son familiarísimas o les falta poco

para serlo, por su relación con las que conocemos más. He aquí el caso único en que puede observarse el fenómeno propuesto por mí. En otro caso cualquiera se habla vacilando, a causa de que, estando ligadas las ideas demasiado débilmente, se despiertan con lentitud, o se habla sin ilación, y esto es un signo de ignorancia.

§72. Cuando por el ejercicio de las operaciones precedentes, o a lo menos de algunas, uno ha llegado a adquirir ideas exactas y son conocidas sus relaciones, la conciencia que de ellas tenemos es la operación que se llama *concebir*. Por consiguiente, una condición esencial para concebir bien es la de representarse las cosas siempre bajo sus ideas apropiadas.

§73. Estos análisis nos encaminan a tener del entendimiento una idea más exacta que la tenida comúnmente. Se le considera como una facultad diversa de nuestros conocimientos, y como el lugar donde vienen éstos a reunirse. Mas yo, para expresarme con más claridad, juzgo preciso decir que el entendimiento es solamente la colección o combinación de las operaciones del alma; percibir o tener conciencia, atender, reconocer, imaginar, recordar, reflexionar, distinguir sus ideas, abstraerlas, compararlas, componerlas, descomponerlas, analizarlas, afirmar, negar, juzgar, razonar, concebir: he aquí el entendimiento.

§74. Me he dedicado en estos análisis a mostrar la dependencia de las operaciones anímicas, y cómo se engendran todas de la primera. Comenzamos por experimentar algunas percepciones de las que no tenemos conciencia. ¿Nos formamos enseguida una conciencia más fuerte de algunas percepciones? Esta conciencia se convierte en atención. Desde entonces se ligan las ideas; reconocemos, por tanto, las percepciones que hemos tenido, y nos reconocemos por el mismo ser que las tuvo; esto constituye la reminiscencia. Despierta el alma sus percepciones, las conserva, o recuerda tan sólo sus signos; esto es imaginación, contemplación, memoria; y, si dispone por sí misma de su atención, esto es reflexión. En fin, de ésta nacen todas las demás. Verdaderamente es la reflexión la que distingue, compara, compone, descompone y analiza, puesto que esto no es más que maneras diferentes de encaminar la atención. De aquí se forman, por una consecuencia natural, el juicio, el razonamiento, la concepción, y resulta el entendimiento. Mas he creído que debía considerarse a las distintas maneras de ejercitar la reflexión como otras tantas operaciones diferentes, pues hay el más y el menos en los efectos que de ellas nacen. La reflexión hace, por ejemplo, algo más comparando las ideas que cuando se limita a distinguir las; componiéndolas y descomponiéndolas, que cuando se reduce a compararlas tal como son; y así sucesivamente. No es dudoso que sea posible, según como se quiera concebir las cosas, el multiplicar más o menos las operaciones anímicas. Hasta se las podría reducir a una sola, que sería la conciencia. Mas hay un justo medio entre dividir demasiado y no dividir lo suficiente. Con el fin, precisamente, de concluir la exposición clara de esta materia, es preciso aún pasar a nuevos análisis.

CAPÍTULO IX DE LOS VICIOS Y VENTAJAS DE LA IMAGINACIÓN

§75. El poder que tenemos de despertar nuestras percepciones en la ausencia de los objetos nos da el de reunir y ligar juntamente las ideas más extrañas. Nada existe que no pueda tomar en nuestra imaginación una nueva forma, por la libertad con que ella transporta las cualidades de un sujeto a otro; congrega en uno solo lo que basta a la naturaleza para hermosear a varios. Nada parece al principio más contrario a la verdad que esta manera de disponer la imaginación de nuestras ideas. En efecto, si no nos enseñoreamos

de esta operación, aquélla nos extraviará infaliblemente; pero será uno de los principales impulsores de nuestros conocimientos, si sabemos regularla²².

§76. Las asociaciones de ideas se hacen en la imaginación de dos modos: algunas veces, voluntariamente y, otras, no son más que el efecto de una impresión extraña. Son aquéllas de ordinario menos fuertes, de modo que podemos romperlas con más facilidad: se conviene en que ellas son de institución. Éstas están frecuentemente tan bien cimentadas que nos es imposible destruirlas. Se las creería de buena gana naturales. Todas tienen sus ventajas e inconvenientes, pero las últimas son tanto más útiles y peligrosas según actúan sobre el espíritu con más vivacidad.

§77. El lenguaje es el ejemplo más sensible de las ligazones de ideas que formamos voluntariamente. Él solo muestra qué ventajas nos proporciona esta operación, y las precauciones que deben tomarse para hablar con precisión manifiestan cuán difícil es regularla. Pero proponiéndome tratar enseguida de la necesidad, uso, origen y progresos del lenguaje, no me detendré a exponer aquí las ventajas e inconvenientes de la imaginación. Paso a las ligazones de ideas efecto de una impresión extraña cualquiera.

§78. He dicho que son útiles y necesarias. Era forzoso, por ejemplo, que la vista de un precipicio, en el que estamos en peligro de caer, despertase en nosotros la idea de la muerte. La atención, por tanto, no puede por menos de formar este enlace a la primera ocasión y aun ha de hacerlo tanto más fuerte cuanto que es determinado por el motivo más poderoso: la conservación de nuestro ser.

Malebranche ha creído natural este enlace, o que existe en nosotros desde el nacimiento. «La idea —dice— de una gran profundidad que vemos debajo de nosotros, y en la cual se está en peligro de caer, o la idea de algún gran cuerpo presto a caer sobre nosotros y a aplastarnos está naturalmente enlazada con la que nos representa la muerte, y con una conmoción del ánimo que nos predispone a la huida y al deseo de huir. Esta ligazón jamás cambia, porque es necesario que sea siempre la misma, y consiste en una disposición de las fibras del cerebro, la cual tenemos desde nuestra infancia»²³.

Es evidente que si la experiencia no nos hubiese enseñado que somos mortales, en lugar de tener idea de la muerte, nos sorprenderíamos mucho a la vista del primero que muriera. Esta idea es, por tanto, adquirida, y Malebranche se engaña por haber confundido lo que es natural, o está en nosotros desde el nacimiento, con lo que es común a todos los hombres. Este error es general. No se quiere tener en cuenta que los mismos sentidos, las mismas operaciones y las mismas circunstancias deben producir en todas partes iguales efectos²⁴. Se quiere a todo trance recurrir a algo innato o natural que precede a la acción, al ejercicio de las operaciones del alma y a las circunstancias corrientes.

§79. Si los enlaces de ideas que se forman en nosotros por impresiones extrañas son útiles, frecuentemente son peligrosos.

²² No he tomado hasta aquí a la imaginación más que por la operación despertadora de las percepciones, ausentes los objetos; pero, considerando actualmente los efectos de esta operación, no veo ningún inconveniente en aproximarme a la costumbre, y estoy hasta obligado a hacerlo; por lo cual tomo en este capítulo a la imaginación por una operación que, despertando las ideas, hace combinaciones siempre nuevas, a nuestro albedrío. Así pues, la palabra «imaginación» tendrá de aquí en adelante, para mí, dos sentidos diferentes; mas esto no producirá ningún equívoco ya que, por las circunstancias en las cuales las emplearé, cada vez he de determinar el sentido en que la uso particularmente.

²³ *Recherche de la Vérité*, lib. II, cap. 5.

²⁴ Se supone que un hombre hecho y derecho acaba de nacer junto a un precipicio, y se me ha preguntado si es verosímil que evite el arrojarse. En cuanto a mí, lo creo; no porque él tema la muerte, pues no puede temer lo que desconoce, sino porque me parece natural que se dirija a donde sus pies puedan fijarse en algo.

Que la educación nos acostumbre a enlazar la idea de bochorno o de infamia a la de sobrevivir a una afrenta; la idea de grandeza de alma o de valor a la de suicidarse, o exponer la vida buscando privar de ella al ofensor, y tendremos dos prejuicios: uno, que ha sido el punto de honra de los romanos; otro, que es el de una parte de Europa. Estos enlaces se mantienen y fomentan más o menos con la edad. La fuerza que adquiere el temperamento, las pasiones a las que queda sometido y el estado que se abraza, aprietan o cortan sus nudos.

Siendo estas clases de prejuicios las impresiones primeras que hemos experimentado, no dejan de parecerse principios irrefutables. En el ejemplo que acabo de poner, el error es patente y su causa conocida. Pero tal vez no existe una persona a la que no le haya ocurrido hacer algunas veces razonamientos extravagantes, de los que se reconoce, por fin, todo el ridículo, sin poder comprender cómo ha podido ser su víctima ni un solo momento. Con frecuencia no son más que el efecto de alguna extraña asociación de ideas: causa humillante para nuestra vanidad, y que por esto nos cuesta tanto trabajo percibir. Si aquella actúa de un modo tan secreto, júzguense los razonamientos que tal asociación hace que hagan la generalidad de los hombres.

§80. En general, las impresiones que experimentamos en diferentes circunstancias nos hacen ligar ideas que no somos dueños de separar. Por ejemplo, no es posible tratar a los hombres sin que insensiblemente se ligen ciertas mañas y ciertos caracteres con las caras que más se observan. He aquí por qué las personas tienen una fisionomía que nos agrada o desagrada más que otras; porque la fisionomía es solamente una reunión de rasgos a los que hemos enlazado ideas que no se despiertan sin ir acompañadas de agrado o disgusto. No hay, por tanto, que extrañarse de nuestra propensión a juzgar a los otros según su fisionomía, y de si algunas veces sentimos a primera vista repulsión o atracción por ellos.

Por un efecto de estos enlaces tenemos con frecuencia una prevención excesiva contra ciertas personas, y respecto a otras somos completamente injustos. La razón es que todo lo que nos llama la atención en nuestros amigos, así como en nuestros enemigos, se enlaza, naturalmente, con los sentimientos agradables o desagradables que nos producen, y, por tanto, los defectos de algunos siempre toman prestado algún atractivo de lo que notamos en ellos de más amable, así como las cualidades mejores de los otros nos parecen que participan de sus vicios. Por esto, estas ligazones influyen infinitamente en toda nuestra conducta. Ellas mantienen nuestro amor o nuestro odio, fomentan nuestro aprecio o nuestro desprecio, excitan nuestro reconocimiento o nuestro resentimiento, y originan esas simpatías, esas antipatías y todas esas extravagantes inclinaciones de las que cuesta, a veces, tanto trabajo encontrar la razón. Creo haber leído en algún lugar que Descartes conservó siempre cierta predilección por los ojos bizcos, porque la primera persona a quien había amado tenía este defecto.

§81. Locke ha mostrado el peligro mayor de los encadenamientos de las ideas, al advertir que son el origen de la locura. «Un hombre —dice²⁵— muy sensato y de muy buen juicio en cualquier otra cosa, puede estar tan loco respecto a una materia como todos los que se encierran en los manicomios; si, por alguna fuerte impresión producida de súbito en su espíritu, o por una aplicación continuada a una especie particular de pensamientos, ocurre que ideas incompatibles se juntaran tan fuertemente en su espíritu, que permaneciesen unidas en él.»

§82. Basta para comprender cuán justa es esta observación el observar que, por la física, no es posible diferenciar la imaginación y la locura, sino en el más y en el menos. Todo depende de la vivacidad y de la abundancia con que los espíritus animales afluyen

²⁵ Lib. II, cap. 11, párr. 13. Repite lo mismo, poco más o menos, en el cap. 13, párr. 4, de igual libro.

al cerebro. Por este motivo, en los sueños se vuelven a trazar tan vivamente las percepciones que, al despertarse, cuesta algunas veces trabajo reconocer su error. He aquí, en verdad, un momento de locura. Para que uno siguiera loco bastaría con suponer que las fibras cerebrales hubieran sido sacudidas con demasiada violencia para poder restablecerse.

Un efecto igual puede ser producido con más lentitud.

§83. A mi juicio, no hay nadie que en momentos de holganza no imagine alguna novela de la que hacerse el héroe. Estas ficciones, a las que se denomina *castillos en España*, no suelen causar en el cerebro más que impresiones ligeras, porque se entrega uno poco a las mismas, y son prontamente desalojadas por objetos más reales, en los que hay que ocuparse por obligación; pero que se presente de improviso cualquier motivo de tristeza que nos aleje de nuestros mejores amigos y nos disguste de todo lo que nos placía, entonces, entregados por completo a nuestra pena, nuestra novela favorita será la única idea que puede distraernos. Los espíritus animales irán cavando, poco a poco, para ese castillo, cimientos tanto más hondos cuanto que nadie cambiará su curso; nos dormiremos construyéndolo, lo habitaremos soñando, y en fin, cuando la impresión de los espíritus animales llegue a ser insensiblemente la misma de como si fuésemos en realidad lo que hemos inventado, a nuestro despertar tomaremos por realidades todas nuestras quimeras. Es posible que la locura de aquel ateniense que creía que eran suyos todos los navíos que entraban en el Pireo no tuviera otras causas.

§84. Esta explicación puede enseñar cuán peligrosa es la lectura de novelas para las jóvenes, cuyo cerebro es muy tierno. Su espíritu, al que por lo común ocupa poquísimamente la educación, se apodera con avidez de las ficciones que halagan pasiones naturales a su edad. Ellas encuentran materiales para los más hermosos castillos en España. Los emplean con tanto más placer cuanto el ansia de agrandar y las galanterías que continuamente les dirigen, les conservan esas aflicciones. Entonces tal vez hace falta tan sólo un pesar ligero para trastornar la cabeza a una joven, persuadirla de que es Angélica o cualquier otra heroína que les ha placido, y hacerle tomar por Medoros a todos los hombres que se le acerquen.

§85. Hay obras hechas con propósitos muy distintos, que pueden tener inconvenientes semejantes. Me refiero a ciertos libros devotos escritos por imaginaciones enérgicas y contagiosas. Son capaces de trastornar algunas veces el cerebro de una mujer, hasta el punto de hacerle creer que tiene visiones, que conversa con los ángeles, o hasta que está en el cielo en su compañía.

Sería muy deseable que los jóvenes de ambos sexos fuesen siempre instruidos, en esta clase de lecturas, por directores que conocieran el carácter de su imaginación.

§86. Locuras como las que acabo de exponer son reconocibles por todo el mundo. Hay otros extravíos a los que no se piensa en dar el mismo nombre; sin embargo, todos aquellos cuya causa está en la imaginación deberían incluirse en la misma clase. Si sólo se determinara la locura por la trascendencia de sus errores, no se sabría fijar el punto en que principia. Es preciso, por consiguiente, hacerla consistir en una imaginación que, sin ser capaz de observarlo, asocia ideas de una manera completamente desordenada, e influye algunas veces en nuestros juicios y nuestra conducta. Siendo así, es verosímil que nadie esté exento de ella. El más cuerdo no se diferencia del más loco sino en que las extravagancias de su imaginación no versarán, por fortuna, más que sobre cosas poco habituales en la marcha ordinaria de la vida, y le colocarán menos visiblemente en contradicción con el resto de los hombres. En efecto, ¿dónde existe alguno, al que cualquier pasión favorita no suscite constantemente, en ciertas ocasiones, a no conducirse sino con arreglo a la fuerte impresión que sobre su imaginación hacen las cosas, y no le haga caer en faltas iguales? Observad, sobre todo, a un hombre en sus proyectos de vi-

da, ya que éste es para la mayoría el escollo de la razón. ¡Qué previsión, qué ceguera, hasta en el que tiene más ingenio! Que el escaso éxito le haga reconocer cuánto se ha equivocado: no se corregirá. Aquella misma imaginación que le ha seducido, le seducirá aún; y a punto de cometer una falta semejante a la primera habríais de verle, y no le convenceríais.

§87. Las impresiones producidas en los cerebros fríos se conservan en ellos largo tiempo. Así, las personas cuyo exterior es calmoso y reflexivo no tienen más ventaja, si lo es, que la de conservar constantemente las mismas extravagancias. Por esta causa, su locura, que no se sospecharía a primera vista, se hace más fácil de reconocer para quienes los observan durante algún tiempo. Al contrario, en los cerebros muy fogosos y activos, las impresiones se desvanecen, se renuevan y se suceden las locuras. A primera vista se ve bien que el espíritu de un hombre tiene alguna extravagancia; pero las cambia con tanta rapidez que a duras penas puede notarse.

§88. El poder de la imaginación es ilimitado. Ella disminuye, o hasta disipa, nuestras penas, y es la única que puede dar a los placeres el aderezo que constituye todo su valor. Pero algunas veces es nuestro más cruel enemigo: aumenta nuestros males, nos da otros que no teníamos, y termina por hundirnos el puñal en el pecho.

Para explicar estos efectos digo primeramente que los sentidos, al actuar sobre el órgano de la imaginación, hacen que este órgano reaccione sobre ellos. No puede ponerse en duda: porque la experiencia muestra una reacción semejante en los cuerpos menos elásticos.

En segundo lugar, digo que la reacción de este órgano es más viva que la acción de los sentidos, puesto que él no reacciona sobre ellos solamente con la fuerza que supone la percepción producida por éstos, sino con las fuerzas reunidas de todas las ligadas íntimamente a esta percepción, y que por esta razón no pudieron dejar de revelarse. Siendo esto así, no es difícil comprender los efectos de la imaginación. Citemos algunos ejemplos.

La percepción de un dolor evoca en nuestra imaginación todas aquellas ideas con las que está ligada estrechamente. Veo el peligro: el terror se apodera de mí, me abato, apenas resiste mi cuerpo, hasta mi dolor se hace más vivo, mi abatimiento aumenta y hasta puede ocurrir que por haber sido herida mi imaginación, una enfermedad, leve en sus comienzos, me lleve al sepulcro.

Un placer, que he buscado de nuevo, vuelve a trazar igualmente todas las ideas placenteras a las que puede estar ligado. La imaginación devuelve a los sentidos varias percepciones a cambio de una que recibe. Mis espíritus están en un movimiento que disipa todo o que podría arrebatar me a los sentimientos sentidos por mí. En el estado éste, entregado por completo a las percepciones que recibo por medio de los sentidos, y a las que reproduce la imaginación, siento los más vivos placeres. Que detengan la acción de mi imaginación, y salgo al punto de él como de un encantamiento: tengo ante mi vista los objetos a que atribuía mi felicidad; los busco y ya no vuelvo a verlos.

Se comprende por esta explicación que los placeres de la imaginación son tan reales y físicos como los demás, aunque se diga comúnmente lo contrario. No traeré a colación más que un ejemplo.

Un hombre atormentado por la gota y que no puede sostenerse, vuelve a ver cuando menos lo esperaba a un hijo que tenía por muerto: ya no siente dolor. Un instante después se incendia su casa: ya no está débil. Está ya fuera de peligro cuando se piensa en socorrerle. Su imaginación, súbita y vivamente herida, reacciona sobre todas las partes de su cuerpo, y produce en él la revolución que le salva.

He aquí, a mi juicio, los efectos más asombrosos de la imaginación. En el capítulo siguiente diré algo respecto a los goces que sabe prestar a la verdad.

CAPÍTULO X DE DÓNDE EXTRAER LA IMAGINACIÓN LOS GOCES QUE DA A LA VERDAD

§89. La imaginación toma sus goces de su derecho a hurtar a la naturaleza lo que en ésta hay de más alegre y amable, para embellecer el asunto que aquélla manipula. Nada le es ajeno, todo llega a serle propio, en cuanto ella puede presentarse con más esplendor. Es una abeja que forma su tesoro de todas las flores más hermosas que un parterre produce. Es una coqueta que, ocupada únicamente del deseo de agradar, consulta más a su capricho que a la razón. Siempre tan complaciente, se presta a nuestros gustos, a nuestras pasiones, a nuestras debilidades. Atrae y persuade al uno por su aspecto vivo y halagüeño, sorprende y asombra al otro por sus modales solemnes y nobles. Ora divierte con placenteros discursos, ora encanta por el atrevimiento de sus ímpetus; allá afecta la dulzura para interesar, acá la languidez y las lágrimas para conmover; y si es necesario se enmascarará prontamente para excitar las risas. Segurísima de su imperio, ejercita sus caprichos sobre todo. Le agrada, algunas veces, engrandecer las cosas más comunes y las más triviales, y otras, rebajar y ridiculizar las más serias y sublimes. Aunque altera todo cuanto toca, consigue lo que desea cuando sólo busca complacer; mas, no siendo éste el caso, sólo puede naufragar.

Su imperio concluye donde comienza el análisis.

§90. Ella toma, no sólo de la naturaleza, sino también de las cosas más absurdas y ridículas, con tal que las autoricen los prejuicios. Importa poco que sean falsas, si nos inclinamos a creerlas verdaderas. La imaginación se fija sobre todo en los ornatos, pero no es enemiga de la verdad.

Todas las ficciones son buenas, cuando están dentro de la analogía de la naturaleza, de nuestros conocimientos o de nuestros prejuicios. Pero así que se aparta de estas cosas pare solamente ideas monstruosas y extravagantes. Esto es, a mi juicio, lo que hace tan justo el pensamiento de Despréaux:

Nada es hermoso, sino lo verdadero; sólo lo verdadero es amable;
Debe reinar en todas partes, incluso en la Fábula.

Efectivamente, lo verdadero pertenece a la fábula: no porque sean las cosas absolutamente tales como nos las representa la misma, sino porque las muestra bajo imágenes claras, familiares y, por tanto, nos agradan sin que nos induzcan a error.

§91. Nada es hermoso sino lo verdadero; no obstante, no todo lo que es verdadero es hermoso. Con el fin de suplirlo, la imaginación le asocia las ideas más apropiadas para embellecerlo; y por esta reunión forma un todo en el que se encuentra la solidez y el adorno. La poesía representa ejemplos infinitos de esto. En ella es donde se ve que la ficción, la cual siempre sería ridícula sin lo verdadero, adorna la verdad, que con frecuencia sería fría sin la ficción. Esta mezcla agrada siempre, a condición de que los adornos sean escogidos con discernimiento, y esparcidos con cordura. La imaginación es a la verdad lo que el adorno a una hermosa mujer: debe prestarle todos sus auxilios para mostrarla con las ventajas de que es susceptible. No me detendré más en esta parte de la imaginación, que debía ser objeto de una obra independiente; basta para mi plan no haber olvidado hablar de ella.

CAPÍTULO XI

DE LA RAZÓN, DEL ESPÍRITU Y SUS DIVERSAS ESPECIES

§92. De todas las operaciones que hemos descrito resulta una que, por decirlo así, corona al entendimiento: es la razón. Cualquiera que sea la idea que nos formemos de la misma, todo el mundo conviene en que sólo por ella puede uno conducirse sensatamente en los asuntos civiles, y progresar en la investigación de lo verdadero. Es preciso concluir que ella no es más que el conocimiento de cómo debemos regular las operaciones de nuestra alma.

§93. Al explicarme de esta suerte no creo apartarme del uso: no hago más que determinar una noción que en ninguna parte me ha parecido suficientemente exacta. Hasta me anticipo a todas las invectivas que se dicen contra la razón, sólo por tomarla en un sentido demasiado vago. ¿Se dirá que la naturaleza nos ha regalado un presente digno de una madrastra, al darnos los medios de dirigir cuerdamente las operaciones de nuestra alma? Un pensamiento semejante ¿podría anidar en el espíritu? ¿Se dirá que si el alma no estuviese dotada de todas las operaciones de que hemos hablado sería más feliz, porque ellas son la fuente de sus penas, por el abuso que de las mismas hace?

No reprochemos, pues, a la naturaleza el habernos dado una boca, brazos y otros órganos que son, frecuentemente, los instrumentos de nuestra propia desdicha. Tal vez querríamos no tener vida, sino en tanto en cuanto es necesaria para sentir que existimos y abandonaríamos voluntariamente todas las operaciones que tanto nos elevan sobre las bestias, para tener su instinto solamente.

§94. Pero se dirá: ¿qué uso debemos hacer de las operaciones del alma? ¿Con qué esfuerzos y con qué éxito tan escaso no se ha hecho la investigación? ¿Puede uno lisonjearse de obtener hoy mejor éxito? Respondo que, por tanto, es preciso lamentarnos de no haber recibido la razón como herencia. Pero mejor es no exagerar las cosas. Estudiemos bien las operaciones anímicas; conozcamos toda su extensión sin ocultar la debilidad; distingámoslas exactamente; desenredemos sus resortes; mostremos las ventajas y los abusos; veamos qué auxilios se prestan mutuamente; en fin, no las apliquemos más que a los objetos que están sujetos a nuestra comprensión, y hago la promesa de que aprenderemos el uso que de ellas debe hacerse.

Reconoceremos que nos ha tocado en herencia tanta razón como exigía nuestro estado y, si aquel de quien tenemos todo lo que somos no prodiga sus favores, sabe dispensarlos con sabiduría.

§95. Hay tres operaciones del alma que es conveniente comparar para que se comprenda mejor la diferencia. Son el instinto, la locura y la razón. El instinto no es más que la imaginación cuyo ejercicio no está por completo a nuestras órdenes, pero que por su vivacidad concurre perfectamente a la conservación de nuestro ser. Excluye la memoria, la reflexión y las restantes operaciones del alma. La locura admite, al contrario, el ejercicio de todas las operaciones; pero es una imaginación desarreglada quien las dirige. Finalmente, la razón resulta de todas las operaciones de un alma bien conducida. Si Pope hubiera sabido formarse ideas precisas de estas cosas, no habría declamado tanto contra la razón y menos aún hubiera concluido:

De la razón, en vano, alabas la excelencia.
¿Debe sobre el instinto tener la preferencia?
Entre estas facultades, ¡qué comparación!
Dios dirige el instinto, el hombre la razón.

§96. Fuera de esto, es muy fácil explicar aquí la distinción que puede hacerse entre *estar sobre la razón, según la razón y contra la razón*. Toda verdad que encierren algunas ideas, que no pueden ser objeto de las operaciones del alma porque no han podido entrar en ella por los sentidos ni ser sacadas de las sensaciones, está sobre la razón. Una verdad es según la razón, cuando contiene tan solo ideas sobre las que puede operar nuestro espíritu. En fin, toda proposición que contradiga una idea, resultante de las operaciones del alma bien dirigida, es contra la razón.

§97. Ha podido fácilmente observarse que, en la noción de la razón y en los nuevos detalles que sobre la imaginación he dado, no entran otras ideas que las de aquellas operaciones, asunto de los ocho primeros capítulos de esta sección. Sin embargo, convenía considerar estas cosas separadamente, ya para conformarse al uso, ya para marcar con más exactitud los distintos objetos de las operaciones intelectuales. Hasta creo que debo seguir todavía el uso cuando distingue el buen sentido, el espíritu, la inteligencia, la penetración, la profundidad, el discernimiento, el juicio, la sagacidad, el gusto, la invención, el talento, el genio y el entusiasmo; no obstante, me bastará decir tan solo una palabra sobre todas estas cosas.

§98. El buen sentido y la inteligencia equivalen a concebir e imaginar, y difieren únicamente por la naturaleza del objeto en que uno se ocupa. Comprender, por ejemplo, que dos y dos son cuatro, o comprender todo un curso de matemáticas, es igualmente concebir; pero con esta diferencia: que al uno se le llama buen sentido, inteligencia al otro. De igual manera, para imaginar cosas comunes y que todos los días se presentan a nuestros ojos, únicamente es necesario buen sentido; pero para imaginar cosas nuevas, sobre todo de alguna extensión, es necesaria la inteligencia.

Así pues, el objeto del buen sentido no parece encontrarse más que en lo fácil y ordinario; y pertenece a la inteligencia el hacer que se conciben o imaginen cosas más complejas y nuevas.

§99. Careciendo de un buen método para analizar nuestras ideas, nos contentamos frecuentemente con casi entenderlas. Se ve un ejemplo con la palabra «*esprit*», a la que se le agrega comúnmente una noción muy vaga, aunque ande en boca de todo el mundo. Cualquiera que sea su significado, no podría éste extenderse más allá de las operaciones que he analizado. Pero, según que se consideren separadas esas operaciones, que se reúnan varias, o se las considere a todas en conjunto, se forman diferentes nociones a las que se les da comúnmente el nombre de *espíritu*. Es forzoso, sin embargo, poner por condición que las conduzcamos de una manera elevada, que muestre la actividad del entendimiento. Aquellas en las que el alma apenas dispone de ella misma no merecen ese nombre. Así, la memoria y las operaciones que la preceden, no constituyen el espíritu. Aun en el caso de que la actividad del alma sólo tenga por objeto las cosas corrientes, no es todavía más que buen sentido, como he dicho ya. El espíritu viene inmediatamente después, y se hallaría en su período más alto en un hombre que, en cualquier ocasión, supiera conducir perfectamente bien todas las operaciones de su entendimiento, y las utilizara con toda la facilidad posible. Es una noción de la que jamás se encontrará el modelo; mas es preciso suponerlo, a fin de tener un punto fijo desde el que se pueda, por diversos sitios, alejarse más o menos, y por este medio, formarse alguna idea de las especies inferiores. Me concretaré a aquellas operaciones del entendimiento a que se les ha dado un nombre.

§100. La penetración supone que se es capaz de atención, reflexión y análisis bastantes, para penetrar hasta el interior de las cosas; y la profundidad, que se las sondea hasta el punto de desarrollar todos los resortes y se ve de dónde vienen, lo que son y lo que llegarán a ser.

§101. El discernimiento y el juicio comparan las cosas, las diferencian, y aprecian con exactitud el valor de las unas en relación con las otras; pero el primero se predica más particularmente de las que conciernen a la especulación, y el segundo a la práctica. Es forzoso el discernimiento en las investigaciones filosóficas, y el juicio en la conducta de la vida.

§102. La sagacidad no es más que la destreza con que sabe uno dirigirse para apoderarse de un objeto más fácilmente, o para conseguir que los demás lo comprendan mejor; lo que sólo se efectúa por la imaginación, unida a la reflexión y el análisis.

§103. El gusto es una manera tan afortunada de sentir, que se percibe el valor de las cosas sin ayuda de la reflexión o, más bien, sin servirse de ninguna regla para juzgar. Es el producto de una imaginación que, ejercitada tempranamente sobre objetos escogidos, los conserva presentes siempre, y de ellos hace naturalmente modelos de comparación. Por esto, el buen gusto es, por lo común, patrimonio de la aristocracia.

§104. Nosotros no creamos realmente ideas; lo único que hacemos es combinar, merced a composiciones y descomposiciones, las recibidas por medio de los sentidos. La invención consiste en saber formar nuevas combinaciones. Las hay de dos especies: el talento y el genio.

Aquél combina las ideas de un arte o de una ciencia conocida de modo apropiado para producir los efectos que deben naturalmente esperarse. Unas veces exige más imaginación; otras, más análisis. El genio añade al talento la idea de un espíritu, de alguna suerte de creador. Inventa nuevas artes, o en un arte mismo, nuevos géneros iguales y algunas veces hasta superiores a los ya conocidos. Considera las cosas desde puntos de vista peculiares suyos; engendra una ciencia nueva, o se abre, en las que se cultivan, una ruta hacia verdades a las que no se esperaba poder llegar. Esparce sobre las conocidas antes de él una claridad y una facilidad de las que no se las creía capaces. Un hombre de talento tiene un carácter que otros pueden tener; es igualado y aun sobrepasado. Un hombre de genio tiene un carácter original, es inimitable. Así pues, los grandes escritores que le siguen osan pocas veces el probarse en el género en que aquél ha triunfado. Corneille, Molière y Quenault no han tenido imitadores. Tenemos algunos modernos que, verosímilmente, tampoco los tendrán.

Suele calificarse al genio de extendido y vasto. Considerado en la primera cualidad, progresa en un género grandemente; en la segunda, reúne tantos géneros y en tal grado que en cierto modo cuesta trabajo el imaginarse que tenga límites.

§105. No se puede analizar el entusiasmo cuando se lo siente, porque entonces no se es dueño de la reflexión; pero ¿cómo analizarlo cuando ya no se lo siente? Se lo analiza considerando los efectos que produce. En esta ocasión, el conocimiento de estos efectos debe guiar al de su causa, y ésta no puede ser otra que alguna de las operaciones que ya hemos analizado.

Cuando las pasiones nos conmueven con tal violencia que nos arrebatan el uso de la reflexión, experimentamos multitud de sentimientos diferentes. La causa es que la imaginación, más o menos excitada según que las pasiones son más o menos vivas, despiertan con una fuerza mayor o menor los sentimientos que tienen relación mutua y, por consiguiente, algún enlace con nuestro estado.

Supongamos dos hombres en iguales circunstancias y experimentando las mismas pasiones, con un grado desigual de fuerza. Tomemos de una parte, verbigracia, el viejo Horacio tal como Corneille lo describe, con esa alma romana que le haría sacrificar a sus propios hijos por la salud de la república. La impresión que recibe, cuando conoce la muerte de su hijo, es una mezcla confusa de todos los sentimientos que el amor de la patria y el de la gloria, elevados al grado más eminente, pueden producir, hasta el punto de que él no debe sentir la muerte de dos de sus hijos y ha de ansiar que el tercero

hubiera perdido igualmente la vida. He aquí los sentimientos que le agitan; pero ¿los expresará con minucioso detalle? No, éste no es el lenguaje de las grandes pasiones. Tampoco se contentará con revelar un sentimiento menos vivo. Preferirá, naturalmente, al que actúa en él con mayor violencia, y se detendrá en él, ya que por su encadenamiento con los demás los contiene suficientemente. Ahora bien, ¿cuál es este sentimiento? Es el deseo de que hubiera muerto su hijo; semejante deseo, efectivamente, o jamás entra en el alma de un padre o, cuando se introduce, debe llenarla él solo, en cierto modo. Por esto, cuando le preguntas qué podía hacer su hijo contra tres, él debe contestar: «Morir».

Supongamos, de otra parte, a un romano que, si bien sensible a la gloria de su familia y la salud de la república, hubiera, no obstante, sentido una conmoción mucho más débil que el viejo Horacio; me parece que él habría conservado toda su sangre fría. Los sentimientos causados en él por el honor y el amor a la patria, le habrían afectado más débilmente, y cada uno casi con la misma fuerza. Este hombre no habría sido empujado a expresar el uno con preferencia al otro; así, habría sido natural que los manifestara con todo detalle. Hubiera dicho cuánto sufría al ver la ruina de la república, y la afrenta con que su hijo acababa de llenarse; prohibiría que se atreviera a presentarse jamás ante él; y en vez de anhelar su muerte, sólo juzgaría que, para él, hubiera sido preferible haber corrido la suerte de sus hermanos. Sea lo que fuere aquello que se entienda por *entusiasmo*, basta saber que es opuesto a la sangre fría para hacer la observación de que únicamente con el entusiasmo puede uno ponerse en el lugar del viejo Horacio de Corneille; no sucede lo mismo para ponerse en el del hombre que he supuesto. Veamos un ejemplo todavía.

Si Moisés, teniendo que hablar de la creación de la luz, hubiera estado menos penetrado de la grandeza de Dios, se habría extendido más en mostrar el poderío de este Ser Supremo. De una parte, no habría descuidado nada para exaltar la excelencia de la luz y, de otra, habría representado a las tinieblas como un caos, en que toda la naturaleza estaba sepultada. Pero para entrar en estos detalles rebosaba de los sentimientos que puede producir la vista de la superioridad del primer Ser, y la dependencia de las criaturas. Así, ligadas las ideas de mando y obediencia a las de superioridad y dependencia, estas últimas no han podido por menos de despertarse en su alma, y él debió detenerse en las mismas, como siendo suficientes para expresar todas las restantes. Se limita, pues, a decir: *Dios dijo que la luz sea y la luz fue*. Por el número y hermosura de las ideas que esas expresiones comprimidas despiertan juntamente, tienen la ventaja de herir el alma de modo admirable, y por esta razón pertenecen a lo que se llama sublime.

A consecuencia de estos análisis he aquí la noción que me formo del entusiasmo: es el estado de un hombre que, considerando con energía las circunstancias en que se coloca, está removido vivamente por todos los sentimientos que ellas han de traducir y que, para expresar lo que experimenta, escoge naturalmente entre estos sentimientos el más vivo, y que él solo equivale a los demás por la estrecha ligazón que con ellos tiene. Si este estado es únicamente pasajero, produce un rasgo; si dura algún tiempo puede producir una obra entera. Conservando su sangre fría podría imitarse el entusiasmo, si se hubiese uno acostumbrado a analizar los hermosos trozos que los poetas le deben. Pero la copia, ¿equivaldría acaso al original?

§106. El espíritu es, propiamente, el instrumento con que se adquieren las ideas que se alejan de las más comunes. Por esto, nuestras ideas son de una naturaleza muy distinta, según el género de operaciones que constituyen más particularmente el espíritu de cada hombre. Los efectos no pueden ser iguales en quienes supusierais más análisis con menos imaginación, y en quien os lo figuraseis con más imaginación y menos análisis. Sólo la imaginación es susceptible de una gran variedad y suficiente para la hechura de

índoles de numerosas especies. Tenemos modelos de cada una en nuestros escritores; pero todas ellas no tienen nombres. Por lo demás, para considerar el espíritu en todos sus efectos no es bastante haber analizado las operaciones del entendimiento; aún será preciso haber hecho el análisis de las pasiones, y observado cómo todas estas cosas se combinan y confunden en una sola causa. Es la influencia de las pasiones tan grande que frecuentemente sin ellas no tendría casi ejercicio el entendimiento, y que algunas veces sólo falta a un hombre para tener *esprit* el tener pasiones. Éstas son hasta absolutamente necesarias para algunos talentos. Pero un análisis de las pasiones pertenece más bien a una obra en la que se trate de los progresos de nuestros conocimientos, que a aquella en la cual se trata de su origen.

§107. La principal ventaja que resulta de cómo he considerado las operaciones del alma es que se ve con claridad cómo el buen sentido, el ingenio, la razón y sus operaciones contrarias, nacen igualmente de un principio igual, o sea, el encadenamiento mutuo de las ideas, y que, remontándose aún más, se ve que el uso de los signos origina este encadenamiento. El principio es éste. Concluiré recapitulando lo que he dicho.

Uno es capaz de mayor reflexión en proporción al mayor grado de razón. Esta última facultad produce, pues, la primera. De un lado la reflexión nos hace dueños de la atención: así pues, la engendra de otro, nos hace ligar nuestras ideas; ocasiona, por consiguiente, la memoria. De aquí nace el análisis, de donde se forma la reminiscencia, lo que origina la imaginación (esta palabra la tomo aquí en la significación que le he dado).

Merced a la reflexión, la imaginación llega a ser nuestra súbdita, y sólo disponemos del ejercicio de la memoria cuando transcurrido un largo tiempo nos hemos adueñado de la imaginación nuestra y la concepción es producida por estas dos operaciones.

El entendimiento se diferencia de la imaginación como la operación que consiste en concebir se distingue del análisis. En cuanto a las operaciones que consisten en distinguir, comparar, componer, descomponer, juzgar, razonar, nacen las unas de las otras y son los efectos inmediatos de la imaginación y de la memoria. Tal es la génesis de las operaciones del alma.

Es importante comprender bien todas estas cosas y observar sobre todo las operaciones que forman el entendimiento (se sabe que no tomo esta palabra en el sentido que los demás), y distinguirlo de las que produce. Sobre esta diferencia se cimentará toda la continuación de esta obra: es su fundamento. Todo será confundido por quienes no la comprendiesen.

SECCIÓN TERCERA

DE LAS IDEAS SIMPLES Y DE LAS IDEAS COMPLEJAS

§1. Llamo idea compleja a la reunión o colección de varias percepciones, e idea simple a una percepción considerada totalmente sola.

«Aunque las cualidades que hieren nuestros sentidos —dice Locke²⁶— estén tan fuertemente unidas y tan bien mezcladas juntamente que no existe ninguna separación o distancia entre ellas, es cierto, sin embargo, que las ideas producidas por esas diferentes cualidades en el alma entran en ella por los sentidos de una manera simple y sin mezcla alguna. Porque, si bien la vista y el tacto excitan con frecuencia al mismo tiempo ideas diferentes para el mismo objeto, como cuando se ve el movimiento y el color a la vez, y que la mano siente la blandura y el calor del pedazo de cera; no obstante, las ideas simples que también están reunidas así en el mismo sujeto son, de modo igual, perfectamente distintas de las que entran en el espíritu por diversos sentidos. Por ejemplo, la frialdad y la dureza que se nota en un pedazo de hielo son ideas tan diferentes en el alma como el olor y la blancura de una flor de lis, o el olor del azúcar y el de una rosa; y nada es más evidente para un hombre que la percepción clara y distinta que tiene de esas ideas simples, de las que tomadas cada una aparte está exenta de toda composición, y, por consiguiente, no produce en el alma más que una concepción por completo uniforme, que no puede ser distinguida en diferentes ideas.»

Aunque nuestras percepciones sean susceptibles de más o menos vivacidad, haríamos mal en imaginarnos que cada una esté compuesta de otras varias. Fundid unos colores que sólo difieren en que no son igualmente vivos; no producirán más que una percepción única.

Es cierto que se consideran grados diferentes de una misma percepción todas las que tienen relaciones mutuas menos alejadas. Mas lo que sucede es que, no teniendo tantos nombres como percepciones, nos hemos visto obligados a aplicar éstas a ciertas clases. Consideradas separadamente no hay ninguna que no sea simple. ¿Cómo descomponer, por ejemplo, la producida por la blancura de la nieve? ¿Se distinguirá en ella varias otras blancuras de las que ella se haya formado?

§2. Todas las operaciones anímicas, consideradas en su origen, son igualmente simples porque cada una no es, entonces, más que una percepción. Pero se combinan inmediatamente para actuar acordes y forman operaciones compuestas. Esto aparece con claridad en lo que se llama *penetración*, *discernimiento*, *sagacidad*, etc.

§3. Además de las ideas que son realmente simples, se consideran así con frecuencia una colección mayor de las que ellas forman parte. Así no hay una noción, todo lo compuesta que sea, a la que se la pueda considerar como simple, uniéndole la idea de unidad.

§4. Entre las ideas complejas unas son compuestas de percepciones diferentes: tal es la del cuerpo; otras, de percepciones uniformes, o, mejor dicho, no son más que una percepción misma repetida varias veces. Ora el número no está determinado: tal es la idea abstracta de extensión; ora lo está; por ejemplo, el pie es la percepción de una pulgada repetida doce veces.

§5. Respecto a las nociones que se forman de percepciones diferentes, las hay de dos clases: las nociones de sustancias y las compuestas de ideas simples, que se las refiere a diversas acciones humanas. Para que las primeras sean útiles, es preciso que estén hechas sobre el modelo de las sustancias, y que sólo representen las propiedades conte-

²⁶ Lib. II, cap. 2, párr. 1.

nidas en éstas. En las otras, nos conducimos de manera por completo distinta. Con frecuencia es importante formarlas antes de haber visto ejemplos suyos; y además ejemplos tales no tendrían ordinariamente nada bastante fijo para servirnos de regla. Una noción de la virtud o de la justicia, formada de este modo, variaría según que los casos particulares admitiesen o rechazasen ciertas circunstancias, y la confusión llegaría a tal extremo que no se discerniría más lo justo de lo injusto: error de numerosos filósofos. Por tanto, sólo nos resta reunir, a nuestra elección, varias ideas simples y tomar esas colecciones, una vez que se hayan determinado, por el modelo según el cual debemos juzgar las cosas. Tales son las palabras: *gloria*, *honor*, *valor*. Las llamaré ideas arquetipos, término que los metafísicos modernos han puesto bastante en uso.

§6. Puesto que las ideas simples no son más que nuestras propias percepciones, el único medio de conocerlas es el de reflexionar sobre lo que se experimenta a la vista de los objetos.

§7. Sucede lo mismo con esas ideas complejas que son, únicamente, repetición indeterminada de una misma percepción. Por ejemplo, para tener la idea abstracta de la extensión, es suficiente considerar la percepción sin considerar ninguna parte determinada como repetida cierto número de veces.

§8. No teniendo que considerar las ideas más que relativamente a la manera como vienen a nuestro conocimiento, haré de estas dos especies una sola. Así, cuando hable de las ideas complejas, hay que entenderme relativamente a las que están tomadas de percepciones distintas, o de una misma percepción repetida de manera determinada.

§9. Es imposible comprender bien las ideas complejas, tomadas en la significación a la que acabo de restringirlas, de otro modo que analizándolas; es decir, es preciso reducirlas a las ideas simples de que han sido compuestas y seguir los progresos de su generación. Así es como nos hemos formado la noción del entendimiento. Hasta hoy ningún filósofo ha sabido que este método puede practicarse en metafísica. Los medios de que se han valido para suplir su ignorancia no han hecho más que aumentar la confusión y multiplicar las disputas.

§10. De esto puede concluirse la inutilidad de las definiciones, es decir, esas proposiciones en las que se quiere explicar las propiedades de las cosas, por un género y una diferencia. Primero, el uso es imposible cuando se trata de ideas simples. Locke lo demostró²⁷ y es bastante chocante que lo haya observado el primero. Los filósofos anteriores a él, no sabiendo discernir las ideas que era forzoso definir de las que no debían serlo, júzguense por la confusión que se halla en sus escritos. Los cartesianos sabían que hay ideas más claras que todas las definiciones posibles; pero ignoraban la razón, por fácil que parezca de percibir. Así pues, hacen muchos esfuerzos para definir ideas muy simples, en tanto que juzgan inútil el definir las muy compuestas. Esto muestra cuán difícil es en filosofía dar el primer paso.

En segundo lugar, las definiciones son poco apropiadas para dar una exacta noción de las cosas algo compuestas. Las mejores definiciones no merecen ni siquiera un imperfecto análisis.

La razón consiste en que siempre hay en ellas algo gratuito, o a lo menos no existen reglas para asegurarse de lo contrario.

En el análisis hay precisión de seguir la misma generación de la cosa. Así, cuando esté bien hecho, reunirá infaliblemente los votos, y por esto, terminará las disputas.

§11. Aunque los geómetras hayan conocido este método, no están libres de censuras. Les ocurre algunas veces no comprender la verdadera generación de las cosas, y esto en ocasiones en las que no era muy difícil hacerlo. Se ve la prueba desde el princi-

²⁷ Lib. II, cap. 4.

pio de la geometría. Después de haber dicho que el punto es *lo que limita consigo mismo por todas partes, lo que no tiene otros límites que sí mismo, o lo que no tiene longitud ni anchura ni profundidad*, lo hacen moverse para engendrar la línea. Enseguida hacen moverse a la línea para engendrar el plano, y al plano para engendrar el sólido.

Hago notar, primeramente, que caen aquí en el defecto de los demás filósofos, o sea, querer definir una cosa simplicísima; defecto que es una de las consecuencias de la síntesis que tienen tan metida en el corazón, y que exige que se defina todo.

En segundo lugar, la palabra *límite* expresa tan necesariamente la relación a una cosa extensa que no es posible imaginar una cosa que se termina por todas partes, o que no tiene otros límites que ella misma. La privación de toda longitud, anchura y profundidad, tampoco es una noción bastante fácil para ser presentada la primera.

En tercer lugar, no se podría representar el nacimiento de un punto inextenso, y todavía menos el trazo que se supone que deja tras él, para producir la línea. En cuanto a ésta, se la puede concebir fácilmente en movimiento según la determinación de su longitud, pero no seguir la que debía producir la superficie, porque entonces ella se encuentra en el mismo caso que el punto. Es posible decir otro tanto de la superficie movida para engendrar el sólido.

§12. Se ve claramente que los geómetras se han propuesto conformarse a la generación de las cosas o a la de las ideas; pero no lo han conseguido.

No pueden utilizarse los sentidos sin adquirir enseguida la idea de la extensión con todas sus dimensiones. La idea del sólido es, por tanto, una de las primeras que transmiten. Ahora bien, coged un sólido y consideradlo en una extremidad sin pensar en su profundidad; tendréis la idea de una superficie, o de una extensión larga y ancha sin ésta. Porque vuestra reflexión no es más que la idea de la cosa de la cual se ocupa.

Tomad enseguida esta superficie y pensad en su longitud sin pensar en su anchura; tendréis la idea de una línea, o la de una extensión con longitud, sin latitud y profundidad.

En fin, reflexionad tocante a un extremo de esta línea, sin prestar atención a su longitud, y os formaréis la idea de un punto, o de lo que se toma en Geometría por lo que no tiene ni longitud, ni latitud ni profundidad.

Por este camino os formaréis sin esfuerzo las ideas de punto, de línea y de superficie. Se ve que todo depende de estudiar a la experiencia, a fin de explicar la generación de las ideas en el mismo orden con que se han formado. Este método es indispensable, sobre todo, si se trata de nociones abstractas; es el único medio de explicarlas con claridad.

§13. Pueden observarse dos diferencias esenciales entre las ideas simples y las complejas: 1.^a El espíritu es, en la producción de las simples, completamente pasivo; le sería imposible formarse la idea de un color que no ha visto jamás. Al contrario, es activo en la generación de las complejas. Es quien reúne las ideas simples, según algunos modelos o a su elección; en una palabra, ellas son únicamente obra de una experiencia reflexiva. Las llamaré más particularmente *nociones*. 2.^a Carecemos de medida para conocer la demasía de una idea simple sobre otra; esto proviene de que es imposible dividir las. No acontece igual con las ideas complejas; se conoce, con la precisión más exacta, la diferencia entre dos números, porque la unidad, que es su medida común, es siempre igual. Todavía es posible enumerar las ideas simples de aquellas nociones complejas que, habiendo sido formadas de percepciones diferentes, no tienen una medida tan exacta como la unidad. Si hay relaciones que no se sabrían apreciar, éstas son únicamente las de las ideas simples.

Por ejemplo, se conoce con exactitud cuántas más ideas se han agregado a la palabra *oro* que a la de *tumbaga*; pero no es posible medir la diferencia de color de estos metales, porque la percepción es simple e indivisible.

§14. Convienen las ideas simples y las complejas en que es igualmente posible considerarlas como absolutas y como relativas. Son absolutas cuando uno se detiene en ellas y las hace objeto de su reflexión, sin relacionarlas con otras. Pero, cuando se las considera como mutuamente subordinadas, se las denomina relaciones.

§15. Las nociones arquetipos tienen dos ventajas: la primera, ser completas; son modelos fijos de los que el espíritu puede adquirir un conocimiento tan perfecto que no le quedará nada por descubrir en ellas.

Esto es evidente, pues estas nociones no pueden contener más ideas simples que las reunidas por el mismo espíritu. La segunda ventaja es una consecuencia de la primera; consiste en que pueden ser percibidas todas sus relaciones mutuas; en efecto, conociendo todas las ideas simples de que se han formado, podemos hacer de ellas todos los análisis posibles.

En cambio, las acciones de las sustancias no tienen ventajas iguales. Son necesariamente incompletas, porque las referimos a modelos en los que podemos descubrir todos los días nuevas propiedades. Por consiguiente, no seríamos capaces de conocer todas las relaciones que hay entre dos sustancias. Si es digno de alabanza el buscar experimentalmente el aumento, cada día mayor, de nuestro conocimiento tocante a esta materia, es ridículo el lisonjearse de que podemos un día hacerlo definitivo. Sin embargo, hay que fijarse en que no es oscuro y confuso como se lo imagina; no es más que limitado. Depende de nosotros el hablar de las sustancias con la exactitud más perfecta, con tal que incluyamos solamente en nuestras ideas y expresiones lo que nos enseña una observación constante.

§16. Las palabras sinónimas de *pensamiento*, *operación*, *percepción*, *sensación*, *conciencia*, *idea*, *noción* son de un uso tan grande en Metafísica que es esencial distinguir particularmente su diferencia. Llamo *pensamiento* a todo lo que el alma siente, sea por impresiones extrañas, sea por el uso que hace de su reflexión; *operación*, al pensamiento en tanto que tiene aptitud para producir algún cambio en el alma, y por este medio instruirla y guiarla; *percepción*, a la impresión producida en nosotros por la presencia de los objetos; *sensación*, a esta impresión misma en tanto que viene a través de los sentidos; *conciencia*, al conocimiento que se adquiere; *idea*, al conocimiento que se adquiere como imagen; *noción*, a toda idea que es nuestra propia obra. He aquí la significación en que utilizo estas palabras. No se puede tomar indiferentemente una por otra, sino en tanto que no hay necesidad de la principal idea que ellas significan. A las ideas simples se les puede llamar indistintamente percepciones o ideas; pero no debe llamárselas nociones, porque no son obra del espíritu. No debe decirse *la noción de lo blanco*, sino *la percepción de lo blanco*. Las nociones, a su vez, pueden ser consideradas como imágenes; se les puede dar, por tanto, el nombre de *ideas* pero nunca el de *percepción*. Esto sería significar que no son obra nuestra. Se puede decir *la noción de la osadía*, y no *la percepción de la osadía*; o, si se quiere usar esta frase, debe decirse *las percepciones que componen la noción de la osadía*. En una palabra, como no tenemos conciencia de las impresiones que se suceden en el alma sino como algo simple e indivisible, el nombre de *percepción* debe reservarse a las ideas simples, o por lo menos a las consideradas como tales con relación a nociones más compuestas.

Aún tengo que hacer una observación sobre las palabras *idea* y *noción*, y es la de que la primera, significando una percepción considerada como imagen, y la segunda, una idea que el espíritu ha formado por sí mismo, las ideas y las nociones no pueden pertenecer más que a los seres capaces de reflexión. Respecto a los demás, tales como

las bestias, sólo tienen sensaciones y percepciones: lo que es para ellos únicamente una percepción se convierte en idea a nuestro respecto, por la reflexión que hacemos de que esta percepción representa algo.

SECCIÓN CUARTA

CAPÍTULO I DE LA OPERACIÓN POR LA CUAL DAMOS SIGNOS A NUESTRAS IDEAS

Esta operación resulta de la imaginación, que presenta al espíritu figuras de las que aún no se tenía el uso, y de la atención, que las liga con las ideas. En la investigación de la verdad es una de las más esenciales; pero es, sin embargo, una de las menos conocidas. Ya he mostrado cuáles son el uso y la necesidad de los signos para ejercitar las operaciones del alma. Voy a demostrar lo mismo considerándolas en relación con las especies diferentes de las ideas. Esto es una verdad que se podría presentar bajo múltiples aspectos.

§1. La aritmética suministra un ejemplo bien visible de la necesidad de los signos. Si después de haber dado un nombre a la unidad no nos la imagináramos sucesivamente por todas las ideas que formamos por la multiplicación de esta primera, nos sería imposible hacer ningún progreso en el conocimiento de los números. Nosotros no discernimos colecciones diferentes nada más que por tener cifras, que son muy diversas. Quitamos esas cifras, quitamos todos los signos usuales, y notaremos que nos es imposible conservar sus ideas. ¿Se podría formar ni siquiera la noción del número más pequeño, si no se consideraran varios objetos de los que cada uno sea como el signo al que se une la unidad? En cuanto a mí, no percibo los números, *dos o tres*, nada más que en tanto me represento dos o tres objetos diferentes. Si paso al número *cuatro*, me veo en la precisión, para mayor facilidad de imaginar dos objetos a un lado y dos a otro; al *seis* no puedo dispensarme de distribuirlos dos a dos o tres a tres; y si quiero ir más lejos necesitaré enseguida considerar a varias unidades como una sola, y agregarlas, para este efecto, a un objeto solo.

§2. Locke habla de algunos americanos que no tenían idea del número mil²⁸, porque sólo habían imaginado números para contar hasta veinte. Añado que habrían tenido alguna dificultad para imaginarse el veintiuno. He aquí la razón.

Por la naturaleza de nuestro cálculo basta tener ideas de los primeros números para poder formársela de todos aquellos que es posible determinar. La causa es que, dados los primeros signos, tenemos reglas para inventar otros. Los que ignorasen este método, hasta el punto de agregar cada colección a signos que careciesen de mutua analogía, no tendrían ayuda de ninguna clase para guiarse en la invención de los signos. No tendrían, por tanto, igual facilidad que nosotros para formarse nuevas ideas. Tal era, verosíblemente, el caso de estos americanos. Así, no sólo carecían de la idea del número mil, sino que ni aun les sería fácil formársela enseguida de un número superior al de veinte²⁹.

§3. El avance de nuestros conocimientos en los números viene, pues, únicamente de la exactitud con que hemos añadido la unidad a ella misma, dando a cada progresión un nombre que la distinga de la anterior y de la siguiente. Yo sé que 100 supera en una unidad a 99, y es inferior en otra a 101, porque recuerdo que éstos son tres signos escogidos por mí para designar a tres números que se siguen.

²⁸ Lib. II, cap. 16, párr. 6. Dice que ha conversado con ellos.

²⁹ No puede dudarse ya de lo que anticipo aquí, después de la relación de M. Condamine, que habla (p. 67) de un pueblo que no tiene otro signo para expresar el número *tres* que éste: *poellarrorincourat*. Este pueblo, habiendo comenzado de una manera tan poco cómoda, no le era fácil contar más allá de ese número. No ha de costar, pues, mucho trabajo el comprender que estos fuesen, como se asegura, los límites de su aritmética.

§4. No hay que hacerse la ilusión de imaginar que las ideas de los números, separadas de sus signos, sean alguna cosa clara y determinada³⁰. Nada puede haber que reúna en el espíritu varias unidades, no siendo el mismo nombre al que se las ha unido. Si alguno me pregunta lo que es *mil*, ¿qué puedo contestar, sino que esta palabra fija en mi espíritu una cierta colección de unidades? Si me sigue preguntando sobre esta colección es evidente que me es imposible hacérsela percibir en todas sus partes. Sólo me queda, por tanto, presentarle sucesivamente todos los nombres inventados para significar las progresiones anteriores. Debo enseñarle a agregar una unidad a otra y a reunirías por el signo *dos*; una tercera a las dos anteriores, y a ligarlas al signo *tres*; y así sucesivamente. Por esta vía, que es la única, le conduciré de números en números hasta mil.

Búsquese inmediatamente lo que de esto habrá claro en su espíritu, y se encontrará en él tres cosas: la idea de la unidad, la de la operación por la que él ha agregado varias veces la unidad a ella misma, y por último el recuerdo de haber imaginado el signo *mil* después de los signos *novcientos noventa y nueve*, *novcientos noventa y ocho*, etc. No es, ciertamente, ni por la idea de la unidad ni por la de la operación que ha multiplicado a ésta, por lo que está determinado este número; porque estas cosas se hallan igualmente en todas las demás. Pero ya que el signo mil no pertenece más que a esta colección, sólo es él el que la determina y distingue.

§5. Está fuera de duda, por consiguiente, que, aun cuando un hombre quisiera calcular sólo para él, estaría tan obligado a inventar algunos signos como si quisiera comunicar sus cálculos. Mas lo que es cierto en aritmética ¿por qué no lo sería en las ciencias restantes? ¿Habríamos podido nunca reflexionar sobre Metafísica y Moral si no hubiéramos inventado signos para fijar nuestras ideas, a medida que formábamos nuevas colecciones? ¿Las palabras no deben ser relativamente a las ideas de todas las ciencias lo que son las cifras a las ideas de la Aritmética? La ignorancia de esta verdad es verosímil que sea una de las causas de la confusión reinante en las obras de Metafísica y de Moral. Para tratar esta materia con orden, es necesario examinar ligeramente todas las ideas que pueden ser objeto de nuestra reflexión.

§6. Me parece que no hay nada que añadir a lo que he dicho sobre las ideas simples. Es cierto que reflexionamos con frecuencia sobre nuestras percepciones, sin recordar otra cosa que sus nombres o las circunstancias en que las hemos sentido. Es más, solamente por la trabazón que tienen estos signos con ellas es por lo que la imaginación puede evocarlas, a nuestra elección.

El espíritu es tan limitado que es incapaz de trazarse de nuevo numerosas ideas, para hacer de las mismas, al mismo tiempo, el asunto de su reflexión. No obstante, necesita con frecuencia considerar a varias en conjunto. Esto lo hace con la ayuda de los signos, que, reuniéndolas, se las hace considerar como si no formaran solamente una sola idea.

§7. Dos casos hay en los que congregamos ideas simples bajo un solo signo; lo hacemos siguiendo o no a modelos.

Hallo un cuerpo y veo que es extenso, figurado, divisible, sólido, duro, capaz de movimiento y de reposo, amarillo, fusible, dúctil, maleable, muy pesado, fijo, capaz de ser disuelto en agua regia, etc. Es cierto que, si no puedo dar de una vez a cualquiera una idea de todas estas cualidades, no podría traerlas de nuevo a mi memoria más que revisitándolas en mi espíritu. Pero si, no pudiendo abrazarlas todas juntas, quisiera pensar solamente en una sola, por ejemplo en su color, una idea tan incompleta me sería inútil, haciéndome confundir con frecuencia este cuerpo con aquellos que se le asemejan por esta cualidad. Para salir de este apuro invento la palabra *oro*, y me acostumbro a

³⁰ Malebranche ha pensado que los números que percibe el entendimiento puro son algo muy superior a los que perciben los sentidos. San Agustín en sus *Confesiones*, los platónicos y todos los partidarios de las ideas innatas, tuvieron el mismo prejuicio.

agregarla a todas las ideas que he enumerado. Cuando posteriormente piense en la noción del *oro* no percibiré, pues, más que este sonido: oro, y el recuerdo de haber ligado a él una cierta cantidad de ideas simples que no puedo despertar al mismo tiempo, pero que he visto coexistir en un sujeto mismo, y que cuando lo desee volveré sucesivamente a recordar.

No podemos, por consiguiente, reflexionar sobre las sustancias sino en tanto que tenemos signos determinadores del número y variedad de las propiedades que hemos observado en las mismas y que deseamos reunir en ideas complejas, como ellas lo están fuera de nosotros en algunos sujetos. Olvídense, por un instante, todos estos signos y pruébese a recordar las ideas, y se verá que las palabras u otros signos equivalentes son de una necesidad tan grande que tienen, por así decir, en nuestro espíritu el lugar que los sujetos ocupan en el exterior. Como las cualidades de las cosas no coexistirían fuera de nosotros sin sujetos en que se reuniesen, sus ideas no coexistirían en nuestro espíritu sin algunos signos en los que igualmente se reunieran.

§8. La necesidad de los signos es también visible en las ideas complejas que nos formamos sin modelo. Cuando hemos reunido algunas ideas que no vemos reunidas en ninguna parte, según sucede de ordinario en las nociones arquetipos, ¿qué fijaría las colecciones si no las ligáramos a algunas palabras que son como lazos que les impiden escaparse? Si creéis que los nombres os son inútiles, arracadlos de vuestra memoria y probad a reflexionar sobre las leyes civiles y morales, las virtudes y los vicios, en fin, sobre todas las acciones humanas, y reconoceréis vuestro error. Tendréis que confesar que, si a cada combinación que hagáis no tenéis signos para determinar el número de ideas simples que habéis querido recoger, apenas habréis dado un paso y no percibiréis más que un caos. Os encontraréis en el mismo apuro del que quisiera calcular diciendo varias veces uno, uno, uno, y no quisiera imaginar signos para cada colección. Este hombre jamás se formaría la idea de una veintena, porque nada podría asegurarle de que hubiese repetido todas las unidades con exactitud.

§9. Deducimos que para tener ideas sobre las cuales podamos reflexionar hemos de imaginar signos que sirvan de lazos a las diferentes colecciones de ideas simples; y que nuestras nociones no son exactas, sino en tanto que hemos inventado, con orden, los signos que las deben ligar.

§10. Esta verdad enseñará a todos los que quisieran reflexionar sobre ellos mismos cuán superior es el número de palabras que tenemos en la memoria al de nuestras ideas. Esto debía ser así naturalmente; bien porque la reflexión, viniendo sólo después de la memoria, no ha vuelto a pasar siempre con cuidado bastante sobre las ideas a las que se había dado signos, bien porque vemos que hay un gran intervalo entre el tiempo en el que se comienza a cultivar la memoria de un niño, grabando en ella numerosas palabras, de las que todavía no puede notar las ideas, y aquel en que principia a ser capaz de analizar sus nociones, para darse alguna cuenta de las mismas. Cuando esta operación sobreviene, es demasiado lenta para seguir a la memoria, a la que un largo ejercicio ha vuelto pronta y fácil. ¿Cuál no sería el trabajo, si fuera forzoso que ella examinara todos los signos? Así pues, se les emplea tal como se presentan, contentándose, por lo general, con comprender poco más o menos la significación. Por esto acontece que, de todas las operaciones, la del análisis es la menos conocida, en cuanto al uso. ¡Cuántos hombres hay en los que no se ha efectuado jamás! La experiencia, por lo menos, confirma que su ejercicio es menor cuanto mayor es el uso de la memoria y la imaginación. Repito, pues, que todos cuantos observaran atentamente, encontrarían en ellos un gran número de signos a los cuales sólo han enlazado ideas imperfectísimas, y varios a los que ni enlazan una siquiera. De aquí proviene el caos en que se encuentran las ideas abstractas;

caos que los filósofos nunca han podido desembrollar, porque ninguno ha conocido su causa. Locke es el único en cuyo favor puede hacerse aquí una excepción.

§11. Esta verdad muestra también cuán simples y admirables son los resortes de nuestros conocimientos. He aquí el alma humana con sensaciones y operaciones; ¿cómo dispondrá de estos materiales? Son gestos, sonidos, cifras, letras; estos instrumentos, tan extraños a nuestras ideas, son los que aplicamos para elevarnos a los conocimientos más sublimes. Los materiales son los mismos en todos los hombres; pero la prisa para utilizar los signos varía; y de esto nace la desigualdad que se halla entre ellos. Rehusad a un espíritu superior el uso de las letras; ¡cuántos conocimientos no le están prohibidos, a los que un espíritu mediocre llegaría con facilidad! Quitadle, además, el uso de la palabra; la suerte de los mudos os enseña en qué estrechos límites le encerráis. En fin, arrebatadle el uso de toda clase de signos; que no sepa hacer a propósito el gesto más pequeño para expresar los pensamientos más ordinarios: tendréis un imbécil.

§12. Sería deseable que quienes se encargan de la educación de los niños no desconocieran los primeros resortes del espíritu humano. Si un preceptor, conociendo perfectamente el progreso de nuestras ideas, sólo entretuviese a su discípulo con las cosas más relacionadas con sus necesidades y edad; si tuviera suficiente destreza para colocarle en las circunstancias más apropiadas para enseñarle a formarse ideas precisas y a fijarlas con signos constantes; si, aun en broma, no empleara jamás en sus discursos palabras cuya significación no estuviese exactamente determinada, ¡qué precisión, qué extensión no daría al espíritu de su alumno! Pero ¡qué pocos padres están en disposición de procurar tales maestros a sus hijos! ¿Y cuántos más escasos no son los que tienen aptitud para realizar sus designios? No obstante, es útil conocer todo lo que podría contribuir a una buena educación. Si no es posible ejecutarlo siempre, quizá podría evitarse, por lo menos, lo que sería enteramente contrario a la misma. Verbigracia, no se debería embrollar a los niños con paralogismos, sofismas y otros razonamientos malos. Permittedose tales chanzas se corre el riesgo de no sólo confundir su espíritu, sino hasta de falsearlo. Sólo cuando su entendimiento hubiese adquirido gran claridad y precisión, se podría dirigirles capciosos discursos para ejercitar su sagacidad. Yo hasta desearía que se aportase a esto una precaución bastante, a fin de prevenir todos los inconvenientes; mas hacer reflexiones sobre esta materia me apartaría demasiado de mi asunto. En el capítulo siguiente voy a confirmar con hechos lo que en éste juzgo que he demostrado; ésta será la ocasión de ir desarrollando mi opinión cada vez más.

CAPÍTULO II SE CONFIRMA CON HECHOS LO QUE SE HA PROBADO EN EL CAPÍTULO ANTERIOR

§13. «En Chartres, un joven de veintitrés o veinticuatro años, hijo de un artesano, sordo y mudo de nacimiento, comenzó de repente a hablar, con gran asombro de toda la villa. Se supo por él mismo que tres o cuatro meses antes había oído el son de las campanas y le había sorprendido extraordinariamente esta sensación nueva y desconocida. Enseguida le había salido como una especie de agua del oído izquierdo y había oído perfectamente por ambos. Estuvo oyendo tres o cuatro meses sin decir nada, acostumbrándose a repetir muy bajo las palabras que oía y asegurándose en la pronunciación y en las ideas unidas a las palabras. Por fin, se creyó en estado de romper el silencio y declaró que hablaba, aunque todavía fuera imperfectamente. Cuanto antes, hábiles teólogos le interrogaron acerca de su estado antiguo y sus preguntas principales versaron sobre Dios, el alma, la bondad o malicia moral de las acciones. No pareció que él hubie-

se llevado su pensamiento hasta estas materias. Aunque hubiese nacido de padres católicos, asistiese a misa y estuviera enseñado a persignarse y a arrodillarse con el continente de un hombre que reza, él jamás había unido a todo esto ninguna intención, ni comprendido la que unían los demás. No sabía muy distintamente lo que la muerte era y no pensaba en ella jamás. Vivía una vida puramente animal, ocupado por completo de los objetos sensibles y presentes, y de las pocas ideas que recibía por los ojos. Ni siquiera sacaba de la comparación de sus ideas todo lo que parece que podría haber sacado. No es que careciera, naturalmente, de espíritu. Pero el espíritu de un hombre privado del comercio de los demás está tan poco ejercitado y cultivado que sólo piensa en tanto que es forzado indispensablemente por los objetos exteriores. La mayor parte de las ideas de los hombres proviene de su comercio recíproco.»

§14. Este hecho se narra en las Memorias de la Academia de las Ciencias³¹. Es deseable que se hubiera interrogado a este joven sobre la escasez de ideas que tenía, cuando carecía del uso de la palabra; sobre las primeras que adquirió después que le fue dada la facultad de oír; sobre los auxilios que recibió, ya de los objetos exteriores, ya de lo que oía decir, ya de su propia reflexión, para adquirir noticias; en resumen, sobre todo lo que pudo ser, para su espíritu, una ocasión de formarse. La experiencia actúa en nosotros desde tan temprano que no es asombroso que parezca algunas veces la naturaleza misma. Aquí, por el contrario, actuó tan tarde que hubiera sido fácil no engañarse en esto. Mas los teólogos quisieron reconocer la naturaleza, y por muy hábiles que fuesen, no reconocieron ni a la una ni a la otra. Únicamente podemos suplirlas por conjeturas.

§15. Me figuro que durante veintitrés años este joven se encontraba poco más o menos en el estado en que he representado al alma, cuando ella, no disponiendo aún de su atención, se la concede a los objetos, no a su albedrío, sino según es arrastrada por la fuerza con que éstos actúan sobre la misma. Es verdad que, criado entre hombres, recibía algunos socorros que le hacían ligar algunas de sus ideas a signos. No es dudoso que sabría manifestar por gestos sus necesidades principales y las cosas que podrían aliviarse. Pero, como carecía de nombres para designar las que no tenían una relación tan grande con él, estaba poco interesado en suplir su falta por algún otro medio, y como no obtenía de fuera ningún socorro, jamás pensaba en ello sino cuando tenía una percepción actual de aquéllas. Su atención, atraída únicamente por vivas sensaciones, cesaba con éstas. Por entonces, nada ejercitaba la contemplación, ni con mayor razón la memoria.

§16. Algunas veces, repartida nuestra conciencia entre un número grande de percepciones, que actúan sobre nosotros con una fuerza casi igual, es tan débil que no nos queda ningún recuerdo de lo que hemos sentido. Apenas notamos entonces que existimos; deslizaríanse los días como instantes, sin que los diferenciásemos, y experimentaríamos millares de veces la misma percepción, sin notar que la habíamos tenido ya. Un hombre que ha adquirido muchas ideas por el uso de los signos y se las ha hecho familiares, no puede permanecer mucho tiempo en esta especie de letargia. Cuanto más abundante es la provisión de sus ideas más motivo hay para creer que alguna de ellas tendrá ocasión de despertarse, de ejercitar su extensión y sacarle de esta modorra. Así pues, cuantas menos ideas tenga, más frecuente debe ser este letargo. Júzguese, pues, si durante veintitrés años que estuvo este joven de Chartres, sordo y mudo, su alma podría utilizar con atención su reminiscencia y su reflexión frecuentemente.

§17. Si el ejercicio de estas primeras operaciones estaba tan limitado, ¿cuánto más lo estaría el de las restantes? Incapaz de fijar y determinar exactamente las ideas que recibía por los sentidos no podría, ni componiéndolas ni descomponiéndolas, formarse

³¹ Año 1703, p. 18.

nociones a su arbitrio. No teniendo signos bastante cómodos para comparar sus más familiares ideas, sería inusitado que formara juicios. Hasta es verosímil que durante estos veintitrés primeros años de su vida no hubiera hecho un solo razonamiento. Razonar es formar juicios y ligarlos observando su mutua dependencia. Ahora bien, este joven no ha podido hacerlo mientras careció del uso de las conjunciones, o de las partículas que expresan las relaciones de las diferentes partes del discurso. Era, por tanto, natural que él no sacase de la comparación de sus ideas todo lo que parece habría podido sacar.

Su reflexión, que no tenía por objeto más que sensaciones vivas o nuevas, no influía en la mayor parte de sus acciones, y muy poco en las demás. No vivía más que por hábito y por imitación, sobre todo en las cosas que menos se relacionaban con sus necesidades. Por esta causa, al hacer lo que la devoción de sus padres le exigía, jamás había pensado en el motivo que podía haber para ello e ignoraba que debiese unir a ello una intención. Aún quizás la imitación debería de ser tanto más exacta cuanto que no la acompañaba la reflexión, porque las distracciones han de ser menos frecuentes en un hombre que sabe reflexionar poco.

§18. Parece que para saber lo que es la vida sea bastante el ser y el sentir. Sin embargo, corriendo el albur de emitir una paradoja, diré que este joven apenas tenía una idea. Para un ser que no reflexiona, para nosotros mismos, en esos instantes en los que aun despiertos no hacemos, por decirlo así, más que vegetar, las sensaciones sólo son sensaciones, y no llegan a convertirse en ideas sino cuando la reflexión nos las hace considerar como imágenes de alguna cosa. Es verdad que guiaban a este joven en la búsqueda de lo útil para su conservación, y en alejar lo que podía perjudicarle; pero él seguía la impresión sin reflexionar sobre lo que era conservarse o dejarse destruir. Una prueba de la verdad de lo que anticipo es que no sabía bien distintamente lo que la muerte era. Si hubiese sabido lo que era la vida, ¿no habría visto también, tan distintamente como nosotros, que la muerte sólo es su privación?³²

§19. En este joven vemos algunas débiles señales de las operaciones del alma; pero si se exceptúa la percepción, la conciencia, la atención, la reminiscencia y la imaginación, cuando no está todavía sometida a nuestro poder, no se hallará vestigio alguno de las otras en cualquiera que haya sido privado de todo comercio con los hombres, y que con órganos sanos y bien constituidos se hubiera criado, por ejemplo, entre osos. Casi sin reminiscencia, pasaría frecuentemente por el mismo estado, sin reconocer que hubiese estado en él. Sin memoria, no tendría ni un signo para suplir la ausencia de las cosas. Poseedor tan sólo de una imaginación, de la que no podría disponer, sus percepciones no se despertarían más que mientras el azar le presentara un objeto con el que las hubiera asociado en algunas circunstancias; en fin, sin reflexión, recibiría las impresiones que en sus sentidos producirían las cosas, y no las obedecería más que por instinto. Imitaría a los osos en todo: gruñiría poco más o menos como ellos y se arrastraría sobre los pies y las manos. Tan inclinados somos a la imitación que tal vez un Descartes, en su lugar, ni aun ensayara el marchar sobre sus pies.

§20. ¡Cómo!, se me dirá; la necesidad de atender a sus necesidades y de satisfacer sus pasiones, ¿no será suficiente para desarrollar todas las operaciones de su alma?

Contesto que no; porque mientras viva sin comunicación con el resto de los hombres no tendrá ocasión de ligar sus ideas a signos arbitrarios. No tendrá memoria; por consiguiente, su imaginación no le estará sometida, de lo cual resulta que será enteramente incapaz de reflexión.

³² La muerte puede tomarse, además, por el pasaje de esta vida a otra; pero éste no es el sentido en el que es necesario entenderla aquí. Habiendo dicho M. de Fontanelle que no tenía este joven idea de Dios ni del alma, es evidente que tampoco la tenía de la muerte, entendida como pasaje de esta vida a otra.

§21. Su imaginación tendrá, sin embargo, una ventaja sobre la nuestra; la de que le volverá a trazar las cosas de una manera mucho más viva. Tan cómodo nos resulta el evocar nuestras ideas con el auxilio de la memoria que rara vez ejercitamos la primera. En él, al contrario, reemplazando esta operación a todas las demás, su ejercicio será tan frecuente como sus necesidades y despertará las percepciones con más fuerza. Esto puede confirmarse con el ejemplo de los ciegos, que comúnmente tienen el tacto más fino que nosotros; así pues, se puede utilizar para ello esta misma razón.

§22. Mas este hombre nunca dispondrá de las operaciones de su alma. Para comprenderlo, veamos en qué circunstancias podrían tener éstas algún ejercicio.

Voy a suponer que un monstruo, al que él ha visto devorar a otros animales o del que sus compañeros le han enseñado a huir, se dirige hacia él; esta visión atrae su atención, despierta los sentimientos de terror que están asociados a la idea del monstruo y le incitan a la huida. Escapa de su enemigo, mas el temblor que ha agitado todo su cuerpo le hace conservar algún tiempo la idea presente: he aquí la contemplación; poco después el azar le conduce al mismo sitio; la idea del sitio despierta la del monstruo, con la cual ella se había ligado: he aquí la imaginación. En fin, puesto que él se reconoce por ser el mismo que ya se halló en ese lugar, hay en él también reminiscencia. Por esto se ve que el ejercicio de estas operaciones depende de un cierto concurso de circunstancias, que le afectan de un modo particular, y que ese ejercicio debe cesar, por tanto, tan pronto como cesen esas circunstancias. Disipado el terror de este hombre, si suponemos que no retorna al mismo lugar o que solamente lo hace cuando la idea de éste ya no está ligada con la del monstruo, no hallaremos nada en él que sea apropiado para recordarle lo que ha visto. No podemos despertar nuestras ideas sino en tanto que están ligadas a algunos signos; las suyas no lo están más que a las circunstancias que las han engendrado; luego no puede recordarlos sino cuando vuelve a encontrarse en esas circunstancias. De esto depende el ejercicio de las operaciones de su alma. No es dueño, vuelvo a repetir, de guiarlas por sí mismo. Sólo puede obedecer a la impresión que sobre él causan los objetos y no debe esperarse que pueda suministrar alguna muestra de razón.

§23. No adelanto simples conjeturas. En las selvas limítrofes de Lituania y Rusia se cogió en 1694 un joven de unos diez años que vivía entre osos: no daba muestras de razón, marchaba a cuatro pies, carecía de lenguaje y emitía unos sonidos que en nada se parecían a los de un hombre. Estuvo largo tiempo sin poder proferir algunas palabras, y aun entonces lo hizo muy bárbaramente. Enseguida que pudo hablar se le interrogó sobre su primer estado; pero no se acordó más de él que nosotros de lo que nos ha sucedido en la cuna.

§24. Este hecho prueba perfectamente la verdad de lo que he dicho acerca del progreso de las operaciones anímicas. Era fácil prever que este niño no debía recordar su primer estado. Podía tener algún recuerdo suyo en el instante de retirarlo de él, mas este recuerdo, producido tan sólo por una atención empleada raramente y jamás fortificada por la reflexión, era tan débil que las huellas se borraron durante el intervalo que medió entre el momento en que principió a formar ideas y aquel en el cual se le pudo dirigir preguntas. Suponiendo, para agotar todas las hipótesis, que él se hubiera acordado todavía del tiempo en que vivía en la selva, únicamente habría podido representárselo por las percepciones de que se hubiera vuelto a acordar. Estas percepciones sólo podían ser pocas; no acordándose de aquellas que las habían precedido, seguido o interrumpido, no se había vuelto a trazar la sucesión de las partes de ese tiempo. Por lo cual sucedería que nunca pudo sospechar que éste hubiese tenido un principio y, no obstante, lo habría considerado solamente como un momento. En una palabra, el recuerdo confuso de su primer estado le había puesto en el apuro de imaginarse que había estado en él siempre, y en el de no poder representarse, sino cual un momento, su pretendida eternidad. Así

pues, no dudo que habría sido muy grande su sorpresa si se le hubiera dicho que había comenzado a existir, y que no lo siguiera siendo al añadir que pasó por diferentes crecimientos. Incapaz hasta ahora de reflexión, jamás habría notado unos cambios tan insensibles, y la naturaleza le habría inducido naturalmente a creer que fue siempre como era en aquel instante, en el que se le inducía a reflexionar sobre sí mismo.

§25. El ilustre secretario de la Academia de Ciencias ha hecho notar con mucha razón que la mayor parte de las ideas de los hombres está en su comercio recíproco. Desarrollando esta verdad acabará de confirmarse todo lo que acabo de decir.

He distinguido tres clases de signos: los signos accidentales, los naturales y los de institución. Un niño criado entre osos no tiene más auxilio que los signos primeros. Es cierto que no se le pueden negar los gritos naturales para cada pasión; pero ¿cómo sospecharía que son apropiados para ser los signos de los sentimientos que experimenta? Si viviese con otros hombres, les oiría con tanta frecuencia lanzar gritos semejantes a los que se le escapan que, tarde o temprano, los ligaría a los sentimientos que deben expresar. Los osos no pueden suministrarle las mismas ocasiones; sus gruñidos no tienen bastante analogía con la voz humana. A causa del trato que juntos tienen, estos animales agregan a sus gritos, verosímilmente, las percepciones de las que éstos son signos; cosa que este niño no sabría hacer. Así, para conducirse con arreglo a la impresión de los gritos naturales, ellos tienen auxilios que él no puede tener, y es probable que la atención, la reminiscencia y la imaginación se ejerciten más en ellos que en él; mas esto no es a lo que se reducen todas las operaciones de su alma³³. Supuesto que los hombres no pueden hacerse signos a no ser mientras viven juntos, se sigue que el depósito de sus ideas, cuando empieza a formarse su espíritu, depende sólo de su mutuo comercio. Digo *cuando empieza a formarse su espíritu*, porque es evidente que cuando éste ha progresado, conoce el arte de hacerse signos y puede adquirir ideas sin ningún auxilio extraño.

No se me debería objetar que, antes de este comercio, el espíritu tiene ya ideas, pues tiene percepciones; porque unas percepciones que jamás han sido el objeto de la reflexión no son propiamente ideas. No son más que impresiones causadas en el alma, a las que falta para ser ideas el ser consideradas como imágenes.

§26. Me parece que es inútil añadir algo a estos ejemplos ni a las explicaciones que he dado; ellos confirman bien claramente que las operaciones del espíritu se desarrollan más o menos a medida que se tiene el uso de los signos.

Sin embargo, se presenta una dificultad: es la de que, si nuestro espíritu sólo fija por signos sus ideas, nuestros razonamientos corren el peligro de no versar con frecuencia más que sobre palabras, cosa que nos debe inducir a numerosos errores.

Contesto que la certidumbre de las matemáticas resuelve esta dificultad. Con tal que determinemos las ideas simples, unidas a cada figura, con tanta exactitud que podamos, si es preciso, analizarlas, no temeremos el engañarnos más que los matemáticos cuando utilizan sus cifras. Esta objeción, en verdad, muestra que es preciso conducirse con mucha precaución para no enredarse, como muchos filósofos, en disputas de palabras y en cuestiones vanas y pueriles; esto, no obstante, confirma solamente lo que yo mismo he observado.

§27. Puede aquí observarse con qué lentitud el espíritu se eleva al conocimiento de la verdad. Locke suministra un ejemplo que juzgo curioso.

³³ Locke hace notar (lib. II, cap. 11, párrs. 10 y 11), con razón, que las bestias no pueden formar abstracciones. Por tanto, les niega el poder de razonar sobre ideas generales; pero considera evidente que en algunos encuentros razonan sobre ideas particulares. Si este filósofo hubiera visto que sólo se puede reflexionar en tanto en cuanto se posee el uso de los signos de institución habría reconocido que las bestias son absolutamente incapaces de razonamiento, y que, por consiguiente, aquellas acciones suyas que parecen razonadas son tan sólo efectos de una imaginación de la que ellas no pueden disponer.

Aunque la necesidad de los signos para las ideas de los números no se le haya pasado por alto, no obstante habla de ellos como un hombre que no está bien seguro de lo que sobre ellos dice. Sin los signos, dice él, con los cuales distinguimos cada colección de unidades, apenas podemos usar los nombres, sobre todo en combinaciones muy compuestas³⁴.

Locke se percató de que los números eran necesarios para las ideas arquetipos, pero no ha comprendido la razón verdadera. «El espíritu —dice—, habiendo ligado las partes segregadas de estas ideas complejas, esta unión, que no tiene en la naturaleza ningún fundamento particular, cesaría si no existiera algo que la mantiene»³⁵. Este razonamiento, como él lo hizo, debió impedirle ver la necesidad de los signos para las nociones de las sustancias; porque estas nociones, teniendo un fundamento en la naturaleza, eran una consecuencia de que la reunión de sus ideas simples se conservase en el espíritu sin ayuda de las palabras.

Se necesita muy poco para detener en sus progresos a los genios más grandes: es suficiente, como se está viendo aquí, con un ligero descuido que cometan en el momento mismo que defienden la verdad. He aquí lo que ha impedido a Locke el descubrir cuan necesarios son los signos para ejercitar las operaciones del alma. Él supone que el espíritu forma proposiciones mentales en las que junta o separa las ideas sin la intervención de las palabras³⁶ y llega a pretender que el camino mejor para adquirir conocimientos sería el de considerar las ideas en ellas mismas; pero hace la observación de que sucede esto muy raramente; tanto, dice, ha prevalecido entre nosotros la costumbre de emplear sonidos por ideas³⁷. Después de lo dicho por mí es inútil que me detenga a mostrar cuán poco exacto es todo esto.

M. Wolf hace notar que es muy difícil que la razón tenga algún ejercicio en un hombre que no tenga el uso de signos de institución. Como ejemplo, narra los dos hechos que acabo de referir³⁸, pero no los explica. Además, ha desconocido la absoluta necesidad de los signos, igualmente que la manera como éstos contribuyen a los progresos de las operaciones del alma.

En cuanto a los cartesianos y a los malebranchistas, han estado todo lo distantes de este descubrimiento como es posible estar. ¿Cómo sospechar la necesidad de los signos, cuando se piensa con Descartes que las ideas son innatas, o con Malebranche, que nosotros vemos todas las cosas en Dios?

³⁴ Lib. II, cap. 16, párr. 5.

³⁵ Lib. III, cap. 5, párr. 10.

³⁶ Lib. IV, cap. 5, párrs. 3, 4, 5.

³⁷ Lib. IV, cap. 6, párr. 1.

³⁸ *Psicologia Rationalis*, §461.

SECCIÓN QUINTA

DE LAS ABSTRACCIONES

§1. Ya hemos visto que las nociones abstractas se forman cesando de pensar en las propiedades por las que las cosas son distinguidas, para no pensar más que en las cualidades en que convienen. Cesemos de considerar lo que determina a una extensión para serlo; a un todo para ser tal: tendremos las ideas abstractas de extensión y de todo³⁹.

Estas especies de ideas no son, por tanto, más que denominaciones que damos a las cosas consideradas según los puntos por los que mutuamente se asemejan; por esto se les llama *ideas generales*. Pero no es bastante conocer su origen; todavía hay importantes consideraciones que hacer sobre su necesidad y los vicios que las acompañan.

§2. Ellas son, sin duda, absolutamente necesarias. Estando obligados los hombres a hablar de las cosas según como ellas difieren o convienen, ha sido forzoso que pudiesen referirlas a clases, distinguidas por medio de signos. Con esta ayuda encierran en una sola palabra lo que no habría podido entrar sin confusión en largos discursos. Se ve un ejemplo claro en el uso que se hace de las palabras *sustancia, espíritu, cuerpo, animal*. Si no se quiere hablar de las cosas más que en tanto que se representa un sujeto que sostiene las propiedades y los modos, sólo se necesita la palabra *sustancia*. Si se tiene el propósito de indicar más particularmente las propiedades y los modos, nos servimos de la de *espíritu* o de la de *cuerpo*. Si reuniendo estas dos ideas hay el designio de hablar de un todo viviente que se mueve por sí y por instinto, tenemos la de *animal*. En fin, según que se junten en esta última noción las ideas que distinguen las diferentes ideas de animales, el uso suministra ordinariamente palabras apropiadas para manifestar nuestros pensamientos compendiosamente.

§3. Pero es preciso tener en cuenta que es menos con relación a la naturaleza de las cosas que a la manera como las conocemos, por lo que denominamos los géneros y las especies, o para hablar un lenguaje más corriente, las distribuimos en clases subordinadas unas a otras. Si tuviésemos la vista bastante perspicaz para descubrir en los objetos un mayor número de propiedades, percibiríamos enseguida las diferencias entre los que nos parecen más conformes entre sí, y podríamos, por tanto, subdividirlos en clases nuevas. Aunque, por ejemplo, porciones diferentes de un mismo metal sean semejantes por las cualidades que en ellas conocemos, no se deduce que lo sean por las que nos falta conocer. Si supiéramos hacer el análisis último, quizás hallaríamos entre ellas tanta diferencia como hallamos ahora entre dos metales de diversa especie.

§4. Lo que hace a las ideas generales tan necesarias es la limitación de nuestro espíritu. Dios no tiene, de ningún modo, necesidad de ellas; su conocimiento infinito comprende todos los individuos y no es más difícil para él pensar en todos al mismo tiempo que en uno solo. En cuanto a nosotros, la capacidad de nuestro espíritu está llena no

³⁹ He aquí cómo explica Locke el progreso de esta clase de ideas: «Las ideas, dice, que los niños se forman de las personas con quien conversan, son semejantes a las personas mismas y particulares solamente. Las ideas que tienen de su nodriza y de su madre están bien delineadas en su espíritu y como fieles cuadros representan únicamente a estas personas. Los nombres que les dan al principio se limitan a ellos también: así los nombres de *nodriza* y de *mamá*, que usan los niños, se refieren sólo a éstas. Cuando después el tiempo y un conocimiento mayor del mundo les hace observar que hay otros varios seres, que por ciertas comunes relaciones de figura y de otras varias cualidades se asemejan a su padre, a su madre y a otras personas que tienen costumbre de ver, forman una idea en la que hallan que todos esos seres particulares participan igualmente, y les dan, como a los otros, el nombre de *hombres*. He aquí cómo ellos consiguen tener un nombre general y una idea general. En lo que nada forman de nuevo sino que apartando solamente de la idea compleja que tenían de *Pedro*, de *Santiago*, de *María* y de *Isabel*, lo que es particular a cada uno de ellos, sólo conservan aquello que es común a todos.» (Lib. III, cap. 3, párr. 7).

sólo cuando pensamos en un objeto sino hasta cuando lo consideramos únicamente por algún sitio. Así pues, estamos obligados para ordenar nuestros pensamientos a distribuir las cosas en diversas clases.

§5. Unas nociones que provienen de tal origen no pueden por menos que ser defectuosas, y verosímilmente habría peligro en utilizarlas, si no lo hiciésemos con precaución. También los filósofos han caído, respecto a este particular, en un error que ha tenido grandes consecuencias: han realizado todas sus abstracciones, o las han considerado como seres de una existencia real, independientemente de las cosas⁴⁰. He aquí según pienso lo que ha originado una opinión tan absurda:

Todas nuestras ideas primeras han sido particulares: eran ciertas sensaciones de luz, de color, etc., o ciertas operaciones del alma. Ahora bien, todas estas ideas presentan una verdadera realidad, pues ellas no son, propiamente, más que nuestro ser modificado de diferente modo. Porque no podemos percibir nada en nosotros que no lo consideremos como propio, perteneciente a nuestro ser, o como siendo nuestro ser de tal o tal manera; es decir, sintiendo, viendo, etc. Así son todas nuestras ideas en su origen.

Siendo nuestro espíritu demasiado limitado para reflexionar al mismo tiempo sobre todas las modificaciones que pueden pertenecerle, está obligado a distinguirlas a fin de tomarlas sucesivamente. Lo que sirve de fundamento a esta distinción es que cambian sus modificaciones, y se suceden continuamente en su ser, el cual le parece un cierto fondo que siempre sigue siendo el mismo.

Es cierto que esas modificaciones, distinguidas de esa manera del ser que es sujeto suyo, no tienen realidad ninguna. Sin embargo, el espíritu no puede reflexionar sobre nada; porque esto sería propiamente no reflexionar. Pues ¿cómo estas modificaciones, consideradas abstractamente con separación del ser a que pertenecen y al cual no convienen sino en tanto que están en él encerradas, llegarían a ser el objeto del espíritu? Es que él continúa considerándolas como seres. Acostumbrado, siempre que las considera como suyas, a percibir las en la realidad de su ser, del que, por otra parte, no son diferentes, las conserva tanto como le es posible en esta realidad misma, aun cuando las diferencia. Él se contradice de una parte, considera las modificaciones sin relación alguna con su ser, y ellas no son nada; de otra, puesto que la nada no puede asirse, las considera como algo, y continúa atribuyéndoles esta misma realidad con que las percibió primeramente, aunque ella ya no puede convenirles. En una palabra, estas abstracciones, aun cuando sólo fueran ideas particulares, se han ligado con la idea del ser, y esta ligazón es indiscutible.

Por muy viciosa que sea esta contradicción es, no obstante, necesaria. Porque si el espíritu es demasiado limitado para abrazar todo a la vez, su ser y sus modificaciones, será conveniente que las distinga, formando ideas abstractas; y, aunque por esto pierden las modificaciones toda la realidad que tenían, aún será conveniente que él las suponga, porque de otro modo jamás podría hacerlas objeto de su reflexión.

§6. Esta necesidad es la causa de que muchos filósofos no hayan sospechado que fuese la realidad de las ideas abstractas obra de la imaginación. Han visto que estábamos completamente comprometidos a considerar estas ideas como algo real, y no han

⁴⁰ Al principio del siglo XII los peripatéticos formaron dos ramas: la de los nominalistas, y la de los realistas. Éstos sostenían que las nociones generales denominadas en la Escuela *naturaleza universal, relaciones, formalidades* y otras, son realidades distintas de las cosas. Aquellos, por el contrario, pensaban que no son más que nombres con los que se expresan diversos modos de concebir y se apoyaban en este principio: la naturaleza nada hace en vano. Esto era sostener una buena tesis con una mala razón, pues era convenir en la posibilidad de esas realidades y en que para engendrarlas sólo era preciso encontrarles alguna utilidad. Sin embargo, este principio se llamó *la navaja de afeitar de los nominalistas*. La disputa entre ambas sectas fue tan viva que se llegó a la lucha personal en Alemania; y, en Francia, Luis XI se vio forzado a prohibir la lectura de los libros de los nominalistas.

pasado de aquí; y no habiéndose remontado a la causa que nos las hace percibir con esta falsa apariencia, han sacado la conclusión de que eran, efectivamente, seres.

Así pues, se dio realidad a todas esas nociones; pero mayor o menor según que las cosas, de las que son ideas parciales, parezcan tener mayor o menor realidad. Las ideas de las modificaciones han participado de menores grados de ser que las ideas de las sustancias, y las de las sustancias finitas han tenido aún una participación menor que la idea del ser infinito⁴¹.

§7. Estas ideas, realizadas de este modo, han sido de una maravillosa fecundidad. Les debemos el feliz descubrimiento de las *cualidades ocultas*, de las *formas sustanciales*, de las *especies intencionales*, o, para hablar solamente de lo que es común con los modernos, debemos a las mismas esos *géneros*, esas *especies*, esas *esencias* y esas *diferencias*, que son otros tantos seres que van a colocarse en cada sustancia para determinarla a ser lo que es. Cuando los filósofos utilizan estas palabras: *ser*, *sustancia*, *esencia*, *género*, *especie*, no es forzoso imaginarse que entienden solamente unas ciertas colecciones de ideas simples, que nos vienen por sensación y reflexión: ellos quieren avanzar más y ver en cada una realidades específicas. Si descendemos aún a mayores detalles y pasamos revista a los nombres de las sustancias, *cuerpo*, *animal*, *hombre*, *metal*, *oro*, *plata*, etc., todos ellos revelan a los ojos de los filósofos unos seres escondidos para el resto de los hombres.

Una prueba de que ellos consideran estas palabras como signos de alguna cosa real es que, aun cuando una sustancia experimente cualquier alteración, no dejan de preguntar si ella sigue perteneciendo a la misma especie a la cual se la refería antes de ese cambio; cuestión que sería superflua si colocaran las nociones de las sustancias y las de sus especies en las diferentes colecciones de ideas simples. Cuando preguntan *si el hielo y la nieve son agua; si un feto monstruoso es un hombre; si Dios, los espíritus, los cuerpos o aun el vacío son sustancias*, es evidente que la cuestión no consiste en si esas cosas convienen con las ideas simples congregadas bajo estas palabras: *agua*, *hombre*, *sustancia*, pues se resolvería por sí misma. Se trata de saber si esas cosas contienen ciertas esencias, ciertas realidades que se supone que esas palabras, *agua*, *hombre*, *sustancia*, significan.

§8. Este prejuicio ha hecho imaginar a todos los filósofos que es necesario definir las sustancias por la diferencia más próxima y más propia para explicar su naturaleza. Mas estamos esperando todavía de ellos un ejemplo de estas clases de definiciones. Ellas serán siempre defectuosas por la impotencia de los filósofos para conocer las esencias: impotencia de la que no dudan, pues se previenen con ideas que elaboran, y toman inmediatamente por la misma esencia de las cosas.

§9. El abuso de las nociones abstractas elaboradas se manifiesta también con mucha claridad cuando los filósofos, no contentos con explicar a su modo la naturaleza de lo que existe, han querido explicar lo que no existe. Se les ha visto hablar de criaturas puramente posibles como de criaturas existentes, y prestar realidad a todo, aun a la nada de que salieron. ¿Dónde estaban las criaturas, se ha preguntado, antes de crearlas Dios? La respuesta es fácil, porque esto es preguntar dónde estaban antes de que existiesen, a lo que, según mi opinión, basta responder que no estaban en parte alguna.

La idea de las criaturas posibles no es más que una abstracción elaborada, que hemos formado al cesar de pensar en la existencia de las cosas, para pensar solamente en las demás cualidades que de ellas conocemos. Hemos pensado en la extensión, en la figura, en el movimiento y reposo de los cuerpos, y cesamos de pensar en su existencia. He aquí cómo nos hemos formado la idea de cuerpos posibles: idea que les quita toda

⁴¹ El mismo Descartes razona de esta suerte en las *Meditaciones*.

realidad, pues los supone en la nada, y que por una evidente contradicción se la conserva, ya que nos las representa como algo extenso, figurado, etc.

No habiéndose percatado los filósofos de esta contradicción, no han tomado esta idea más que por este último aspecto. Por consiguiente, han dado a lo que no existe las realidades de lo que existe, y algunos han creído resolver claramente las cuestiones más espinosas de la creación.

§10. «Temo —dice Locke—, que el modo de hablar sobre las facultades del alma no haya producido en varios la idea confusa de numerosos agentes que existen de manera distinta en nosotros, poseedores de diferentes funciones y diferentes poderes, que mandan, obedecen y ejecutan diversas cosas, como tantos otros seres diversos, cosa que ha producido numerosas y vanas disputas, oscuros discursos, y llenos de certidumbres, sobre las cuestiones que se relacionan con esos diferentes poderes del alma.»

Este temor es digno de un filósofo sensato; pues ¿a qué tratar como cuestiones muy importantes *las de si el juicio pertenece al entendimiento o ala voluntad; si ambos son igualmente activos o igualmente libres; si la voluntad es capaz de conocimiento, o si sólo es una facultad ciega; si, en fin, ella manda al entendimiento, o si éste la guía y la determina?*

Si por *entendimiento y voluntad* no quisieran expresar los filósofos más que el alma considerada en relación a ciertos actos que ella produce, o puede producir, es evidente que el juicio, la actividad y la libertad pertenecerían al entendimiento, o no le pertenecerían, según que al hablar de esta facultad se considerara un mayor o menor número de esos actos. Ocurre lo mismo con la voluntad. En estas clases de casos basta con explicar las palabras, determinando con exactos análisis las nociones que uno se forma de las cosas. Pero los filósofos, obligados a representarse el alma por abstracciones, han multiplicado el ser, y el entendimiento y la voluntad han experimentado la suerte de todas las nociones abstractas. Aun aquellos que, como los cartesianos, han hecho la observación expresa de que esas abstracciones no son seres diversos del alma, han agitado todas estas cuestiones que acabo de relatar. Así pues, han prestado realidad, contra su intención y sin darse cuenta, a esas nociones abstractas. El motivo es que, ignorando el modo de analizarlas, eran incapaces de conocer los defectos y, por consiguiente, de utilizarlas con todas las precauciones necesarias.

§11. Estas clases de abstracciones han oscurecido infinitamente todo lo que se ha escrito acerca de la libertad; cuestión en la que parecen haberse ejercitado muchas plumas sólo para oscurecerla más. El entendimiento, dicen algunos filósofos, es una facultad que recibe las ideas, y la voluntad es una facultad ciega por ella misma, y que se determina únicamente según las ideas que le presenta el entendimiento. Depende del entendimiento el percibir o no las ideas y las relaciones de verdad, o probabilidad que entre ellas existen. No es libre, ni siquiera activo; porque no produce en él las ideas de blanco y de negro, y ve necesariamente que una no es la otra. La voluntad obra, es verdad; pero ciega por sí misma, sigue el dictamen del entendimiento; es decir, que se determina según le prescribe una causa necesaria.

Ahora bien, si el hombre fuera libre, lo sería por una o por otra de estas facultades. Luego el hombre no es libre.

Para refutar este razonamiento es suficiente hacer notar que estos filósofos se forjan del entendimiento y de la voluntad unos fantasmas que sólo existen en su imaginación. Si estas facultades fuesen como ellos se las representan sin duda que la libertad jamás podría existir.

Les invito a que se examinen, y salgo fiador de que con tal que quieran renunciar a estas realidades arbitrarias y analizar sus pensamientos, verán las cosas de bien diferente manera. No es verdad, por ejemplo, que no sea el entendimiento ni libre ni activo; los

análisis que hemos hecho de él demuestran lo contrario. Pero es preciso convenir en que esta dificultad es grande, si es que no insoluble, con la hipótesis de las ideas innatas.

§12. Ignoro si después de lo que acabo de decir podrán al cabo abandonarse todas esas abstracciones realizadas; varias razones me hacen temer lo contrario. Es forzoso recordar que ya hemos dicho⁴² que los nombres de las sustancias ocupan en nuestro espíritu *el lugar que ocupan los sujetos fuera* de nosotros; hacen de lazo y sostén de las ideas simples, como al exterior lo son los sujetos de las cualidades. He aquí por qué estamos inclinados siempre a referirlas a ese sujeto, y a imaginarnos que expresan la realidad misma.

En segundo lugar, ya hice la observación en otra parte de que no podemos conocer todas las ideas simples de las cuales se han formado las nociones arquetipos. Ahora bien, siendo la esencia de una cosa, según los filósofos, aquello que la constituye en lo que es, se deduce forzosamente que podemos tener en esas ocasiones ideas de las esencias: de igual modo les hemos dado nombres. Por ejemplo, el *de, justicia*, significa la esencia de lo justo; la *prudencia*, la de lo prudente, etc. Ésta es quizá una de las razones que ha hecho creer a los escolásticos que para tener nombres expresivos de las ciencias, de las sustancias, no tenían más que hacer que seguir la analogía del lenguaje. De este modo hicieron los nombres de *corporeidad, animalidad, humanidad* para designar las esencias del *cuerpo*, del *animal* y del *hombre*. Cuando estos términos han llegado a serles familiares es muy difícil convencerles de que están faltos de sentido.

En tercer lugar, sólo existen dos modos de servirse de las palabras; servirse después de haber fijado en nuestro espíritu todas las ideas simples que deben significar, o solamente después de haberles supuesto signos de la realidad misma de las cosas. El primer medio ordinariamente es embarazoso, porque el uso no es siempre bastante fijo. Los hombres, viendo las cosas diferentemente según la experiencia que han adquirido, es difícil que concuerden acerca del número y la cualidad de las ideas de muchos nombres. Por lo demás, cuando este acuerdo tiene lugar, no es siempre fácil de comprender en su exacta extensión el sentido de una palabra; para esto se necesitaría tiempo, experiencia y reflexión. Pero es mucho más cómodo el mantener en las cosas una realidad de la que se considera a las palabras como signos verdaderos; entender por estos nombres, *hombre, animal*, etc., una entidad que determina y distingue estas cosas, es más cómodo que examinar atentamente todas las ideas que pueden pertenecerles. Este método satisface al mismo tiempo a nuestra impaciencia y a nuestra curiosidad. Tal vez haya pocos, aun entre los que han trabajado más en librarse de sus prejuicios, que no sientan alguna inclinación a referir todos los nombres de las sustancias a realidades desconocidas. Esto se muestra hasta en aquellas circunstancias mismas en las que es fácil evitar el error, pues sabemos perfectamente que las ideas a las que prestamos realidad no son seres verdaderos. Quiero hablar de los seres morales, como la *gloria, la guerra, la fama*, a los que hemos dado la denominación de ser sólo porque en los discursos más graves, como en las más familiares conversaciones, nos los imaginamos bajo esta idea.

§13. Ésta es, en verdad, una de las fuentes más abundantes de nuestros errores. Es suficiente haber supuesto que las palabras retratan la realidad de las cosas, para confundirlas con ellas, y concluir que explican su naturaleza perfectamente. Ése es el motivo de que quien pregunta y se informa de lo que es tal o cual cuerpo crea, según lo hace notar Locke, preguntar algo más que un nombre. Y de que quien le contesta *es hierro*, crea también enseñarle algo más. Pero con tal galimatías no hay hipótesis, por muy inteligible que sea, que no se sostenga. No hay, por tanto, que asombrarse de la boga de las diferentes sectas.

⁴² Sec. 4.^a

§14. Así pues, es importantísimo que no demos realidad a nuestras abstracciones. Para evitar este inconveniente sólo conozco un medio: saber desarrollar el origen de la generación de todas nuestras nociones abstractas. Mas este método no ha sido conocido por los filósofos, y han tratado vanamente de suplirlo con definiciones. La causa de su ignorancia respecto a esta materia es el prejuicio que han tenido siempre de que era forzoso comenzar por las ideas generales; porque, cuando se ha prohibido comenzar por las particulares, no es posible explicar las más abstractas que de ellas se originan. He aquí un ejemplo.

Después de haber definido lo imposible por *lo que implica contradicción*; lo posible por *lo que no la implica*; y el ser por *lo que puede existir*, no se ha sabido dar otra definición de la existencia sino la de que es el *complemento de la posibilidad*. Pero yo pregunto si esta definición presenta alguna idea, y si no se tendría el derecho de lanzar sobre ella el ridículo que se ha lanzado sobre algunas de Aristóteles.

Si lo imposible es lo que implica contradicción, la posibilidad es la no implicación de contradicción. La existencia es, por tanto, el complemento de la no implicación de contradicción: ¡qué lenguaje! Observando mejor el orden natural de las ideas se hubiera visto que la noción de la posibilidad se forma sólo después de la de existencia.

Opino que se adoptan estas clases de definiciones sólo porque, conociendo ya la cosa que se define, no se la examina con atención. El espíritu que está tocado por alguna claridad se la atribuye y no se percata de que son ininteligibles. Este ejemplo muestra cuán importante es seguir un método; es decir, sustituir siempre con análisis las definiciones de los filósofos. Es más, creo que debería llevarse el escrúpulo hasta el extremo de evitar el uso de expresiones de las que parecen estar más ansiosos. El abuso ha llegado a ser tan familiar que es difícil, por mucho cuidado que se tenga, que ellas no sean causa de que la generalidad de los lectores comprendan mal un pensamiento. Un ejemplo de ello es Locke. Es verdad que él sólo hace, por lo común, aplicaciones justísimas; pero se le entendería más fácilmente en muchos pasajes si las hubiera suprimido totalmente de su estilo. Yo no juzgo, por lo demás, sino por la traducción.

Estos detalles muestran cuál es la influencia de las ideas abstractas. Si sus defectos ignorados han oscurecido grandemente toda la metafísica, hoy que son conocidos dependerá solamente de nosotros el remediarlos.

SECCIÓN SEXTA

DE ALGUNOS JUICIOS QUE SE HAN ATRIBUIDO SIN FUNDAMENTO AL ALMA O SOLUCIÓN DE UN PROBLEMA DE METAFÍSICA

§1. Creo que, hasta ahora, no he atribuido al alma ninguna operación que no pueda cada uno percibir en sí mismo. Pero los filósofos, para explicar los fenómenos de la vista, han supuesto que formamos ciertos juicios de los que no tenemos conciencia alguna. Esta opinión está tan generalmente adoptada que Locke, el más circunspecto de todos, la adoptó; he aquí como se explica:

«Una observación que es oportuno hacer acerca de la percepción es la de que las ideas que se adquieren por la sensación se alteran con frecuencia por los juicios de los hombres ya maduros, hechos sin enterarse. Así, cuando colocamos ante nuestra vista un cuerpo redondo, de color uniforme, de oro, por ejemplo, de alabastro, de azabache, es verdad que la idea impresa en nuestro espíritu por la vista de este globo representa un círculo liso, diversamente sombreado, con diferentes grados de luz, de la que se sienten heridos nuestros ojos. Mas habiéndonos acostumbrado por el uso a distinguir qué clase de imágenes producen ordinariamente en nosotros los cuerpos convexos y qué cambios acontecen con la reflexión de la luz, según la diferencia sensible de los cuerpos, colocamos enseguida, en el lugar de lo que se nos presenta, la misma causa de la imagen que vemos, y esto en virtud de un juicio que la costumbre nos ha hecho habitual; de suerte que, juntando a la visión un juicio que confundimos con ella, nos formamos la idea de una figura convexa y de un color uniforme, aunque en el fondo nuestros ojos sólo nos representen un plano sombreado y coloreado diversamente, según aparece en la pintura. Respecto a este punto insertaré aquí un problema del sabio M. Molineux: “*Suponed un ciego de nacimiento que sea un hombre ya hecho actualmente, al que se le ha enseñado a distinguir por el tacto un cubo y un globo del mismo metal, y poco más o menos de igual tamaño, de manera que cuando los toque pueda decir cuál es el cubo y cuál es el globo. Suponed que el cubo y el globo están colocados sobre una mesa, y que el ciego acaba de recobrar la vista. Se pregunta si al verlos podría distinguirlos sin tocarlos, y decir cuál es el cubo y cuál es el globo.*” El sagaz y juicioso autor de esta cuestión responde a las dos que no: “*Porque, añade, aunque este ciego haya aprendido cosas por la experiencia, el modo en que el globo y el cubo afectan a su tacto, no obstante, aún ignora lo que le afecta de tal o cual modo y ha de herir a sus ojos de modo tal o cual, y que el ángulo avanzado, que su mano aprieta desigualmente, debe aparecer ante sus ojos como aparecía en el cubo.*”

»Mi opinión es por completo como la de este hombre sagaz. Creo que este ciego sería incapaz de decir con certidumbre a la primera ojeada cuál sería el globo y cuál el cubo, si se contenta sólo con mirarlos, aunque palpándolos pudiese darles nombre y distinguirlos seguramente por la diferencia de sus figuras que percibiría por el tacto»⁴³.

§2. Todo este razonamiento supone que la imagen, que se traza en el ojo a la vista de un globo no es más que un círculo plano, alumbrado y coloreado diferentemente; lo cual es cierto. Mas supone, además, y esto es lo que me parece falso, que la impresión consiguiente producida por el alma nos da sólo la percepción de este círculo; que si vemos el globo de una figura convexa es porque, habiendo adquirido por la experiencia

⁴³ Lib. II, párr. 8.

del tacto la idea de esta figura y sabiendo la especie de imagen que produce en nosotros por la vista, nos hemos acostumbrado, contra la información de esta imagen, a juzgarla convexa; este juicio, para usar la expresión que poco después emplea Locke, *cambia la idea de la sensación y nos la representa de un modo distinto al que en realidad es*.

§3. Entre esas suposiciones Locke sostiene, sin pruebas, que la sensación del alma representa únicamente la imagen que sabemos se traza en el ojo. En cuanto a mí, cuando miro un globo, veo otra cosa que un círculo plano; experiencia a la que me parece completamente natural referirme. Hay, además, numerosas razones para rechazar los juicios a que recurre ese filósofo. En primer lugar, supone que nosotros conocemos qué suerte de imágenes producen los cuerpos convexos en nosotros y qué cambios ocurren con la reflexión de la luz, según la diferencia de las figuras sensibles de los cuerpos: conocimientos que no tienen la mayoría de los hombres, aunque vean las figuras de igual manera que los filósofos. En segundo lugar, por mucho que juntemos esos juicios a la visión, no los confundiríamos jamás con ella, como Locke supone, sino que veríamos de una manera y juzgaríamos de otra.

Veo un bajo relieve; sé sin duda alguna que no es una superficie plana; la he tocado; este conocimiento, la experiencia repetida y todos los juicios que puedo hacer, no me impiden sin embargo el ver figuras convexas. ¿Por qué esta apariencia continua? ¿Por qué un juicio, con la virtud de mostrarme las cosas de modo completamente diverso a la idea que me dan las sensaciones, no la tendría para mostrármelas conformes con esta idea? Se puede razonar igualmente sobre la apariencia de redondez bajo la cual vemos de lejos un navío que sabemos y juzgamos es cuadrado, y sobre otros miles de ejemplos semejantes.

§4. En tercer lugar, una razón que bastaría por sí sola para destruir esta opinión de Locke, es la de que es imposible hacernos tener conciencia de esta clase de juicios. Vanamente se suelen fundar en que parecen pasar en el alma muchas cosas de las que no nos enteramos.

Por lo que he dicho en otra parte⁴⁴, es cierto que podríamos olvidar fácilmente estos juicios al instante de haberlos formado; mas, cuando fuésemos el objeto de nuestra reflexión, la conciencia sería tan viva, que cesaríamos de ponerlos en duda.

§5. Siguiendo la opinión de Locke en todas sus consecuencias, sería preciso razonar sobre las distancias, las situaciones, los tamaños y la extensión, como él lo ha hecho respecto a las figuras. Se diría en consecuencia: «Cuando miramos una vasta campiña, es cierto que la idea que ante esta visión se imprime en nuestro espíritu representa una superficie plana, sombreada y coloreada diferentemente, con diversos grados de luz, que hieren nuestros ojos. Mas habiéndonos acostumbrado por el uso a distinguir qué especie de imagen los cuerpos diversamente extensos, diversamente situados y diversamente alejados, producen, por lo común, en nosotros, y qué cambios se producen con la reflexión de la luz, según la diferencia de las distancias, de las situaciones, de los tamaños y de la extensión; enseguida colocamos en el sitio de aquello que se nos aparece la causa misma de las imágenes que vemos; y esto ocurre por un juicio que ha hecho habitual en nosotros la costumbre, de suerte que, juntando a la visión un juicio que confundimos con ella, nos formamos las ideas de diversas situaciones, distancias, tamaños y extensiones, aunque en el fondo nuestros ojos nos representen únicamente un plano sombreado y diversamente coloreado.»

Esta aplicación del razonamiento de Locke es tanto más justa cuanto que las ideas de posición, distancia, tamaño y extensión, que nos da la visión de un campo, se hallan todas en pequeño en la percepción de las diferentes partes de un globo. Sin embargo,

⁴⁴ Secc. 2.^a, cap. I.

este filósofo no ha aceptado estas consecuencias. Al exigir en su problema que el globo y el cubo sean casi de tamaño igual, da a entender en cierto modo que la vista puede, sin la ayuda de ningún juicio, darnos ideas distintas de tamaño. Esto es, no obstante, una contradicción: porque no se concibe cómo se tendrían ideas de tamaños, sin tenerlas de figuras.

§6. Otros no han tenido dificultad en admitir estas consecuencias. M. de Voltaire, célebre por numerosas obras, trae y aprueba la opinión del doctor Berkeley, el cual aseguraba que ni posiciones ni distancias, ni tamaños ni figuras, serían discernidos por un ciego de nacimiento, cuyos ojos recibieran de improviso la luz.

§7. «Yo estoy viendo, dice él, por un agujerito, allá muy a lo lejos, a un hombre en pie sobre un tejado; la lejanía y los escasos rayos de luz me impiden al principio distinguir si es un hombre; el objeto me parece sumamente pequeño y me figuro ver una estatua a lo más de dos pies; el objeto se mueve, juzgo que es un hombre y desde ese instante este hombre me parece del tamaño ordinario»⁴⁵.

§8. Si se desea, admito este juicio y el efecto que se le atribuye; pero mucho le falta para probar la tesis del doctor Berkeley. En él hay un paso súbito de un primer juicio a otro segundo, completamente opuesto. Esto impulsa a fijarse en el objeto con más atención a fin de hallar en él la estatura ordinaria de un hombre. Esta violenta atención es verosímil que produzca algún cambio en el cerebro; y de éste en los ojos; lo cual es causa de que se vea un hombre de unos cinco pies de altura. Éste es un caso particular, y el juicio que es preciso formar es de tal índole, que no puede negarse que se tiene de él conciencia. ¿Por qué no sería igual en cualquier ocasión si formásemos siempre, según se supone, juicios semejantes?

Que un hombre alejado de mí cuatro pasos solamente se aleje ocho; la imagen que en el fondo de mis ojos se traza será la mitad más pequeña. ¿Por qué, pues, continúo viéndola poco más o menos de igual tamaño? La percibís enseguida, se me contestará, la mitad de grande; pero el enlace que ha puesto la experiencia entre la idea de un hombre y la de la altura de cinco pies en vuestro cerebro, os fuerza a imaginar, por un juicio súbito, que veis un hombre de esa altura, a ver efectivamente un altura tal. He aquí, lo confieso, una cosa que yo no sabría confirmar por mi experiencia propia. Una percepción primera ¿podría eclipsarse con tal rapidez, y un juicio reemplazarse tan repentinamente, que no se pudiera observar el pasaje de la una a la otra, aunque se le dedicara toda la atención? Por lo demás, que este hombre se aleje a dieciséis pasos, a treinta y dos, a sesenta y cuatro, y siempre de este modo: ¿por qué me parecerá que él disminuye gradualmente, hasta que por fin deje de verle por completo? Si la percepción de la vista es el efecto de un juicio por el cual he ligado la idea de un hombre a la de la altura de cinco o seis pies, este hombre debería desaparecer de un golpe de mi vista, o yo, fuese la que fuese la distancia a que se alejase de mí, debería seguir viéndole del mismo tamaño. ¿Por qué disminuirá más rápidamente ante mi vista que ante la de otro, aunque tengamos igual experiencia? En fin, que se fije esto: ¿a qué distancia exacta este juicio ha de comenzar a perder su fuerza?

§9. Aquellos a quienes combato comparan el sentido de la vista con el del oído, y sacan consecuencias del uno para el otro. Por los sonidos, dicen ellos, la oreja es golpeada; se oyen tonos y nada más; por la vista, el ojo es conmovido, se ven colores y nada más.

Aquel que por primera vez en su vida oyera el ruido del cañón, no podría juzgar si ha sido disparado a una legua o a treinta pasos. Únicamente la experiencia puede acostumbrarle a juzgar de la distancia que hay entre él y el lugar de donde parte este ruido.

⁴⁵ *Éléments de la Philosophie de Newton*, cap. 6.

Igual cosa ocurre, precisamente, respecto de los rayos de luz que parten de un objeto; no nos enseñan absolutamente nada tocante al sitio en que éste se encuentra.

§10. El oído no está hecho para darnos por sí mismo la idea de la sustancia, y aun con ayuda de la experiencia, la idea que suministra todavía es la más imperfecta de todas. Hay ocasiones en que ocurre con la vista aproximadamente lo mismo. Si miro por un agujero a un objeto distante, sin percibir los que me separan de él, no conozco su distancia sino muy imperfectamente.

Entonces traigo a mi memoria los conocimientos que debo a la experiencia, y juzgo a este objeto más o menos distante, según me parezca mayor o menor que su tamaño ordinario. He aquí, pues, un caso en el que es forzoso juntar un juicio al sentido de la vista como al del oído; mas observad bien que hay conciencia de ello y que después, como antes, sólo conocemos las distancias muy imperfectamente.

Abro mi ventana y percibo un hombre en el extremo de la calle; veo que está lejos de mí, aun antes de que haya formado un juicio. Es verdad que no son los rayos de luz que parten de él los que me enseñan lo más exactamente cuán distante está, sino que son los que parten de los objetos intermedios. Es natural que la vista de estos objetos me dé alguna idea de la distancia a que estoy de ese hombre; hasta es imposible que no tenga esta idea, tantas cuantas veces lo perciba.

§11. Os engañáis, se me dirá. Los juicios repentinos, casi informes, que vuestra alma a cierta edad forma de las distancias, de las posiciones, os hacen pensar que no hay más que abrir los ojos para ver como veis. No es así; es necesario para ello el auxilio de los sentidos restantes. Si sólo tuvieseis el de la vista, no tendríais medio alguna para conocer la extensión.

§12. Pues ¿qué percibiría? ¿Un punto matemático? Indudablemente no. Yo vería, seguro, luz y colores. Pero la luz y los colores ¿no vuelven a trazar necesariamente diversas distancias, diversos tamaños, posiciones diversas?

Miro ante mí, a lo alto, a lo bajo, a derecha, a izquierda; veo una luz esparcida en todas direcciones y varios colores que no están verdaderamente concentrados en un punto: ya no quiero más. Encuentro aquí, sin la ayuda de otros sentidos, la idea de extensión con todas sus dimensiones.

Supongo un ojo viviente: que se me permita esta suposición por rara que parezca. En aquella opinión del doctor Berkeley, ese ojo vería una luz coloreada, pero no percibiría ni extensión, ni tamaños, ni distancias, ni posiciones, ni figuras. Se acostumbraría, por consiguiente, a juzgar que toda la naturaleza es sólo un punto matemático. Que se una a un cuerpo humano cuando su alma ha contraído desde largo tiempo la costumbre de formar este juicio. Se creará, sin duda, que esta alma nada más tiene que hacer sino servirse de los sentidos que acaba de adquirir, para formarse ideas de tamaños, distancias, posiciones y figuras. Todo lo contrario; los juicios habituales, repentinos y uniformes que siempre formó cambiarán las ideas de estas nuevas sensaciones, de suerte que tocará los cuerpos y asegurará que no tienen ni posición, ni tamaños, ni figuras.

§13. Sería curioso el descubrimiento de las leyes que sigue Dios cuando nos enriquece con las diversas sensaciones de la vista; sensaciones que no sólo nos advierten, mejor que todas las demás, de las relaciones de las cosas con nuestras necesidades y la conservación de nuestro ser, sino que además anuncian de una manera esplendente el orden, la hermosura y la grandeza del universo. Por muy importante que esta investigación sea se la abandono a otros. Me basta que quienes quieran abrir los ojos convengan en que perciben luz, colores, extensión, tamaños, etc. No me remonto más, porque desde este punto es cuando comienzo a tener un conocimiento evidente.

§14. Examinemos, por nuestra parte, lo que acontecería a un ciego de nacimiento al que se le diera el sentido de la vista.

Este ciego se ha formado ideas respecto a la extensión, a los tamaños, etc., reflexionando sobre las diferentes sensaciones que experimenta cuando toca los cuerpos. Coge un bastón, del cual siente que todas sus partes tienen una determinación igual; he aquí de donde saca la idea de una línea recta. Toca otro, cuyas partes tienen diferentes determinaciones, de tal modo que, si fueran continuadas, finalizarían en diferentes puntos; he aquí de donde saca la idea de una línea curva. De aquí pasa a las ideas de ángulo, cubo, de globo y de toda clase de figuras. Tal es el origen de las ideas que tiene respecto a la extensión. Mas no ha de creerse que enseguida de abrir los ojos goce ya del espectáculo producido en toda la naturaleza por esta mezcla admirable de luz y de color. Éste es un tesoro escondido en las nuevas sensaciones que siente; sólo la reflexión puede descubrirse y darle su verdadero disfrute. Cuando fijamos nuestros ojos en un cuadro muy complejo y lo vemos en conjunto, todavía no nos formamos ninguna idea determinada de él. Para verlo como hace falta, tenemos necesidad de considerar sucesivamente todas sus partes. ¡Qué cuadro semejante al del universo para unos ojos que se abren a la luz por vez primera!

Paso al instante en que este hombre está en situación de reflexionar sobre lo que impresiona su vista. En verdad que todo no está delante de él como un punto. Percibe, pues, una extensión, con longitud, latitud y profundidad. Que él analice esta extensión y se formará las ideas de superficie, de líneas, de punto y de toda clase de figuras; ideas que serán semejantes a las que ha adquirido por el tacto; porque sean cualesquiera los sentidos por los que venga la extensión a nuestro conocimiento, ella no puede ser representada de dos maneras diferentes. Que yo vea o toque un círculo o una regla, la idea del uno sólo puede ofrecerme una línea curva, y una línea recta la del otro. Este ciego de nacimiento distinguirá, pues, a simple vista el globo del cubo, porque reconocerá las mismas ideas que se había formado de ellos por el tacto.

Pero se le podría invitar a suspender su juicio, presentándole la dificultad siguiente: este cuerpo, se le diría, os parece a simple vista un globo y ese otro un cubo, pero ¿en qué os apoyaríais para afirmar que el primero es el mismo que al tacto os ha dado la idea del globo, y el segundo el mismo que al tacto os ha dado la del cubo? ¿Quién os ha dicho que esos cuerpos deben presentar al tacto la misma figura que a la vista? ¿Cómo sabéis si el que parece un globo a vuestros ojos no será el cubo, cuando pongáis la mano en él? ¿Quién puede, ni siquiera aseguraros, que hay en ellos algo semejante a los cuerpos que por el tacto reconoceríais como un cubo y un globo?

La objeción sería seria, y veo que sólo la experiencia puede suministrarle una contestación; pero ésta no es la tesis de Locke ni del doctor Berkeley.

§15. Confieso que me queda por resolver una dificultad, y no pequeña: consiste en una experiencia que parece completamente contraria a la opinión que acabo de establecer. Hela aquí, tal como la refiere M. de Voltaire; perdería al ser relatada en otros términos:

«En 1729, M. Chiselden, uno de esos cirujanos famosos que a su habilidad quirúrgica unen las dotes más grandes de inteligencia, habiendo imaginado que se podría dar la vista a un ciego de nacimiento operándole de lo que se llama cataratas, las cuales tenía la sospecha de estar formadas en sus ojos casi al momento de nacer, propuso la operación. Al ciego le fue penoso consentir en ella. No comprendía bastante que el sentido de la vista pudiera aumentar mucho sus placeres. Sin el deseo que se le inspiró de aprender a leer y a escribir no habría deseado ver... Comoquiera que sea, la operación se hizo y tuvo feliz éxito. Este joven, de unos catorce años, vio la luz por primera vez. Su experiencia confirmó todo aquello que Locke y Berkeley habían también previsto. Él no distinguió en mucho tiempo ni tamaños ni distancias, ni posiciones ni aun figuras. Un obje-

to de una pulgada, colocado ante su vista y que le ocultaba una casa, le parecía tan grande como ésta.

»Todo lo que veía le parecía al principio que estaba sobre sus ojos y que tocaba a éstos, como los objetos del tacto tocan a la piel. No podría distinguir aquello que había juzgado redondo con ayuda de sus manos, de lo que había juzgado angular, ni discernir con sus ojos si lo que sus manos habían sentido que estaba en alto o en bajo, estaba en alto o en bajo efectivamente. Tanto le faltaba para conocer los tamaños que después de haber llegado, por fin, a concebir por la vista que su casa era mayor que su habitación, no concebía cómo la vista podría dar esta idea. Únicamente después de dos meses de experiencias pudo hacerse cargo de que los cuadros representaban cuerpos sólidos; y cuando, después de este largo titubeo de un sentido nuevo en él, sintió que cuerpos y no superficies solas estaban pintadas en los cuadros, llevó la mano a ellos y se asombró de no encontrar con sus manos estos cuerpos sólidos, cuyas representaciones comenzaba a concebir. Preguntaba cuál de los sentidos, si el del tacto o el de la vista, era el engañador»⁴⁶.

§16. Algunas reflexiones sobre lo que ocurre en el ojo por la presencia de la luz podrían explicar esta experiencia.

Aunque nos falte mucho todavía para conocer todo el mecanismo del ojo, sabemos, sin embargo, que la córnea es más o menos convexa; que proporcionalmente a la cantidad de luz que reflejan los objetos, la pupila se estrecha o dilata para dar paso a menos o más rayos; se sospecha que el depósito del humor acuoso toma sucesivamente formas diferentes. Es cierto que el cristalino avanza o retrocede, para que los rayos de luz vengán precisamente a reunirse sobre la retina⁴⁷; que las fibras delicadas de la retina son agitadas y conmovidas con asombrosa variedad; que esta conmoción se comunica en el cerebro a otras partes más sutiles, y cuyo mecanismo debe ser todavía más admirable. En fin, los músculos que sirven para dirigir los ojos hacia los objetos que se quieren mirar fijamente comprimen, además, todo el globo del ojo, y por esta presión cambian más o menos su forma.

No solamente el ojo y todas sus partes se deben prestar a todos estos movimientos, a todas estas formas y a mil cambios que todavía no conocemos, con una prontitud imposible de imaginar, sino que todavía es preciso que se realicen todas estas revoluciones con perfecta armonía, a fin de que concurra todo a producir el mismo efecto. Si, por ejemplo, la córnea fuese poco o muy convexa relativamente a la situación, y a la forma de las demás partes del ojo, todos los objetos se nos aparecerían confusos, invertidos y no discerniríamos en modo alguno si lo que nuestras manos habrían sentido que estaba arriba o abajo, estaba arriba o abajo efectivamente. Utilizando un antejo, cuya forma no concordase con la del ojo, puede uno convencerse de esto.

Si para obedecer a la acción de la luz las partes del ojo se modifican sin cesar con una variedad y una vivacidad tan grandes, esto no puede ser sino porque un largo ejercicio ha hecho sus resortes más flexibles y fáciles. Este no era, precisamente, el caso del joven a quien se le batieron las cataratas. Sus ojos, crecidos y alimentados durante catorce años sin haberlos usado, se resistían a la acción de los objetos. La córnea estaba muy o poco convexa relativamente a la situación de las demás partes. El cristalino, casi inmovilizado, concentraba siempre los rayos más acá o más allá de la retina; o si cambiaba de lugar, nunca era para ponerse en el punto exacto en que debía encontrarse. Se necesitó un ejercicio de varios días para conseguir que operasen conjuntamente resortes tan enmohecidos por el tiempo. He aquí por qué este joven titubeó durante dos meses.

⁴⁶ Cap. ya citado.

⁴⁷ O sobre la coroides, porque no se sabe con exactitud si es por las fibras de la retina o por las de la coroides por donde la impresión de la luz se transmite al alma.

Si la ayuda del tacto le fue de alguna utilidad, la causa es que los esfuerzos que hacía para ver en los objetos las ideas que se formaba de los mismo manoseándolos, le facilitaban la ocasión de ejercitar más el sentido de la vista. Suponiendo que hubiese cesado de servirse de las manos todas las veces que abría los ojos a la luz, no es dudoso que hubiese adquirido por la vista las mismas ideas, aunque en verdad más lentamente.

Los observadores de este ciego de nacimiento en el instante de batirle las cataratas esperaban ver confirmada una opinión, en cuyo favor estaban prevenidos. Cuando vieron que percibía los objetos de manera tan imperfecta, no sospecharon que se pudiera aportar otras razones que las imaginadas por Locke y Berkeley. Así pues, para ellos era una decisión irrevocable la de que los ojos, sin la ayuda de los otros sentidos, serían poco aptos para suministrarnos las ideas de extensión, de figuras, de posiciones, etc.

Lo que ha motivado esta opinión, que sin duda habrá parecido extraordinaria a numerosos lectores, es, por una parte, nuestro deseo de explicarlo todo y, por otra, la insuficiencia de las reglas de la óptica. Por mucho que se midan los ángulos que los rayos de luz forman en el fondo del ojo, no se encuentra que sean proporcionados a como vemos las cosas. Pero he creído que esto no podría autorizarme a recurrir a juicios de los que nadie puede tener conciencia. He pensado que en una obra en la cual me propongo exponer los materiales de nuestros conocimientos debía ser para mí una ley la de no establecer nada que no fuese indisputable y que no pudiera todo el mundo, con algo de reflexión, percibir por sí mismo.

FIN DE LA PRIMERA PARTE

SEGUNDA PARTE

DEL LENGUAJE Y DEL MÉTODO

SECCIÓN PRIMERA

DEL ORIGEN Y PROGRESOS DEL LENGUAJE

Adán y Eva no debieron a la experiencia el ejercicio de las operaciones de su alma; y al salir de las manos de Dios estuvieron capacitados, por un extraordinario auxilio, para reflexionar y comunicarse sus pensamientos. Mas yo supongo que algún tiempo después del diluvio, un niño y una niña se extraviaron en unos desiertos, antes de conocer el uso de ningún signo. El hecho que he narrado me autoriza a esta suposición. ¿Quién sabe si hasta algún pueblo no tuvo su origen en un suceso semejante? Permítaseme hacer esta suposición; la cuestión¹ consiste en saber cómo esta nación naciente se ha creado una lengua.

CAPÍTULO I

EL LENGUAJE DE ACCIÓN Y EL ARTICULADO, CONSIDERADOS EN SU ORIGEN

§1. Mientras los niños, de quienes acabo de hablar, vivieron separados, el ejercicio de las operaciones de su alma estuvo limitado al de la percepción y de la conciencia, que no cesa cuando se está despierto; al de la atención, que se realizaba siempre que algunas percepciones los afectaban de una manera más particular; al de la reminiscencia, cuando las circunstancias que les habían impresionado fuertemente, volví-

¹ «Juzgando sólo por la naturaleza de las cosas —dice M. Warburton, p. 48 del *Essai sur les Hiéroglyphes*—, e independientemente de la revelación que es un guía más seguro, nos inclinaríamos a admitir la opinión de Diodoro de Sicilia y de Vitrubio, de que los primeros hombres vivieron en las cavernas y en los bosques, al modo de las bestias, no articulando más que sonidos confusos e indeterminados, hasta que, habiéndose asociado para socorrerse mutuamente, llegaron por grados a formarlos distintos por medio de signos o de señales arbitrarias convenidas entre ellos; a fin de que quien hablase pudiera expresar las ideas que necesitaba comunicar a los otros. Esto es lo que ha originado las diferentes lenguas; en efecto, todo el mundo conviene en que el lenguaje no es innato. Este origen del lenguaje es tan natural, que un Padre de la Iglesia (Gregorio Niseno) y Richard Simon, sacerdote del Oratorio, han trabajado para establecerlo, pero podrían haber estado mejor informados, porque nada es más evidente, por la Sagrada Escritura, que el lenguaje ha tenido un origen distinto. Ella nos enseña que Dios enseñó la Religión al primer hombre, lo que no permite poner en duda que no le haya enseñado a hablar al mismo tiempo.» (Efectivamente, el conocimiento de la Religión supone numerosas ideas y gran ejercicio de las operaciones del alma; esto no ha podido realizarse más que con la ayuda de los signos: lo he demostrado en la primera parte de esta obra).

«Aunque —añade más abajo Warburton—, Dios enseña el lenguaje a los hombres, sin embargo, no sería razonable suponer que este lenguaje se haya extendido más allá de las necesidades que entonces tenía el hombre, y que éste no haya tenido por sí mismo la capacidad de perfeccionarlo y enriquecerlo. Así pues, el primer lenguaje ha sido por necesidad estéril y limitado.»

Todo esto me parece exactísimo. Si supongo dos niños necesitados de imaginar hasta los signos primeros del lenguaje es porque he creído que no era suficiente para un filósofo decir que una cosa ha sido hecha por vías extraordinarias, sino que era deber suyo explicar cómo pudo ser hecha por medios naturales.

an a representárseles, antes de que estuviesen destruidas las asociaciones que habían formado; y a un ejercicio muy poco extenso de la imaginación. La percepción de una necesidad ligábase, por ejemplo, con la de la cosa que había servido para remediarla. Pero esta clase de asociaciones, formadas por el azar, no estando sostenidas por la reflexión, subsistían poco tiempo. Un día la sensación del hambre recordaba a estos niños un árbol cargado de fruta, que habían visto la víspera; al día siguiente, este árbol estaba olvidado y el mismo sentimiento les recordaría otro objeto. Así, el ejercicio de la imaginación no estaba bajo su dominio; no era más que el efecto de las circunstancias en que se encontrasen².

§2. Cuando vivieron juntos, tuvieron ocasión de ejercitar más esas primeras operaciones, puesto que su comercio recíproco les hizo unir a los gritos de cada pasión las percepciones de las que éstos eran los signos naturales. Acompañábanlos ordinariamente de algún movimiento, de algún gesto o de alguna acción, cuya expresión era todavía más sensible. Por ejemplo, el que sufría porque estaba privado de un objeto que sus necesidades le hacían necesario, no se contentaba sólo con lanzar gritos; esforzábbase para obtenerlo; agitaba su cabeza, sus brazos y todas las partes de su cuerpo. El otro, conmovido por este espectáculo, fijaba los ojos en el mismo objeto; y, sintiendo pasar a su alma los sentimientos de los que aún era incapaz de dar razón, sufría al ver sufrir a ese desgraciado. Desde este momento, siéntese interesado en aliviarle, y obedece a esta impresión tanto cuanto le es posible. Así, por el instinto *solamente* estos seres humanos se pedían y prestaban auxilios. Digo *por el instinto solamente*, porque la reflexión no podía aún tener participación en ello. El uno no decía: *es preciso agitarme de tal manera, para manifestarle lo que necesito, e inducirle a socorrerme*; ni el otro, *veo por sus movimientos que quiere tal cosa, voy a proporcionarle su disfrute*; sino que ambos obraban así a causa de la necesidad que más les oprimía.

§3. Sin embargo, no pudieron repetirse las mismas circunstancias con frecuencia, sin que ellos dejaran, por fin, de acostumbrarse a unir a los gritos pasionales y a las diferentes acciones del cuerpo, algunas percepciones que estaban expresadas de modo tan sensible. Cuanto más se familiarizaban con estos signos, tanto más estuvieron en situación de evocarlos a su elección. Su memoria comenzó a tener algún ejercicio; pudieron disponer de su imaginación y llegaron insensiblemente a hacer con reflexión lo que habían hecho sólo por instinto³. Primeramente, ambos se acostumbraron a conocer, por estos signos, los sentimientos que el otro sentía en aquel momento: enseguida los utilizaron para comunicarse los sentimientos que habían experimentado. Aquel de los dos, verbigracia, que veía un lugar en el que había sido aterrorizado, imitaba los signos y movimientos del terror a fin de advertir al otro que no se expusiera al peligro que había corrido él.

§4. El uso de estos signos extendió poco a poco el ejercicio de las facultades del alma, y éstas a su vez, teniendo más ejercicio, perfeccionaron los signos y llegaron a hacer más familiar su uso. Nuestra experiencia prueba que estas dos cosas se ayudan mutuamente. Antes de hallarse los signos algebraicos, las operaciones del alma tenían bastante ejercicio para ser causa de su invención; pero sólo fue después del uso de estas figuras cuando se desarrollaron lo bastante para llevar las matemáticas al punto de perfección en que las vemos.

§5. Por este detalle se ve cómo los gritos de las pasiones contribuyeron al desarrollo de las operaciones anímicas, dando ocasión naturalmente al lenguaje de acción; lenguaje

² Lo que digo aquí sobre las operaciones del alma de estos niños no puede ser dudoso, después de lo que se probó en la primera parte de este ensayo. Sec. 2.^a, caps. I, II, III y V, y Sec. 4.^a

³ Esto contesta a la objeción que me hice en la primera parte de esta obra. Sec. 2.^a, cap. V.

que, en sus comienzos, para ser proporcionado a la poca inteligencia de este par, sólo consistía verosímelmente en contorsiones y agitaciones violentas.

§6. Sin embargo, habiendo adquirido estos seres el hábito de ligar algunas ideas a signos arbitrarios, los gritos naturales les sirvieron de modelo para hacerse un nuevo lenguaje. Ellos articularon nuevos sonidos, y al repetirlos varias veces acompañándolos de algún gesto, indicador de los objetos que deseaban destacar, se acostumbraron a dar nombre a las cosas. Los progresos primeros de este lenguaje fueron, no obstante, lentísimos. El órgano de la palabra era tan inflexible que sólo podía articular fácilmente pocos sonidos simples. Los obstáculos para pronunciar otros hasta impedían el sospechar que fuese apropiada, para que variase la voz más allá del pequeño número de palabras que se había llegado a imaginar.

§7. Esta pareja tuvo un hijo, el cual, oprimido por necesidades que sólo podía dar a conocer difícilmente, agitó todas las partes de su cuerpo. Su lengua, sumamente flexible, se replegó de un modo extraordinario, y pronunció una palabra completamente nueva. Continuando las necesidades, causaron aún los mismos efectos: este niño agitó su lengua como la primera vez, y todavía articuló el mismo sonido. Asombrados los padres habiendo adivinado, por fin, lo que quería, al dárselo ensayaron el repetir la misma palabra. La molestia que les causó el pronunciarla demostró que no hubieran sido capaces de inventarla por sí solos.

Por semejante medio este nuevo lenguaje no se enriqueció mucho. Falto de ejercicio, el órgano de la voz perdió en seguida en el niño toda flexibilidad. Sus padres le enseñaron a manifestar sus pensamientos por medio de acciones: modo de expresarse del cual las imágenes sensibles estaban mucho más al alcance suyo que los sonidos articulados.

Sólo podía esperarse del azar el nacimiento de alguna palabra nueva, y para aumentar, por un procedimiento tan lento, de modo considerable su número, hicieron falta, sin duda, varias generaciones. El lenguaje de acción, tan natural entonces, era un obstáculo difícil de superar. ¿Podría ser abandonado por otro, del que no se anticipaban aún las ventajas, y cuya dificultad era tan notoria?

§8. Según el lenguaje de sonidos articulados fue siendo más abundante, llegó a ser más apropiado para ejercitar tempranamente el órgano de la voz y conservar le su primera flexibilidad. Entonces pareció tan cómodo como el lenguaje de acción; se utilizaron igualmente ambos; en fin, el uso de los sonidos articulados se hizo tan fácil que prevaleció.

§9. Hubo, pues, un tiempo en que la conversación se sostenía con un discurso entremezclado de palabras y de acciones: «El uso y la costumbre⁴, así como ha sucedido en la mayoría de las otras cosas humanas, cambiaron enseguida en adorno, lo que era debido a la necesidad; pero la práctica subsistió aún largo tiempo después de cesar ésta, sobre todo entre los orientales, cuyo carácter se acomodaba naturalmente a una forma de conversación que ejercitaba tan bien su vivacidad por el movimiento, y la contentaba tanto por una representación perpetua de imágenes sensibles.»

«La Sagrada Escritura nos suministra ejemplos innumerables de esta clase de conversación. He aquí algunos: cuando el falso Profeta agita sus cuernos de hierro para marcar la derrota de los siríacos⁵; cuando Jeremías, por orden de Dios, esconde su cintura de lino en el agujero de una piedra cerca del Eufrates⁶; cuando él rompe una vasija de tierra a la vista del pueblo⁷; cuando pone en su cuello coyundas y yugos⁸; y cuando lan-

⁴ *Essai sur les Hiéroglyphiques*, párrs. 8 y 9.

⁵ *3 Reyes*, XXII, 11.

⁶ *Crónicas*, XIII.

⁷ *Crónicas*, XIX.

za un libro en el Eufrates⁹; cuando Ezequiel dibuja, por mandato de Dios, el sitio de Jerusalén sobre ladrillo¹⁰; cuando pesa en una balanza los cabellos de su cabeza y el pelo de su barba¹¹; cuando saca los muebles de su casa¹², y cuando junta los bastones por Judá y por Israel¹³; por estas acciones los profetas instruían al pueblo de la voluntad del Señor, y conversaban por signos.»

Algunas personas, por haber ignorado que el lenguaje de acción era entre los judíos una manera común y familiar de conversar, se han atrevido a tratar de absurdas y fanáticas estas acciones de los profetas. M. Warburthton destruye perfectamente¹⁴ esta acusación: «Lo absurdo de una acción —dice—, consiste en que es chocante y nada significa. Ahora bien, el uso y la costumbre convertían en sabias y sensatas las de los profetas. Respecto al fanatismo de una acción, está indicado por esa situación del alma, causa de que un hombre halle gusto en hacer cosas desusadas, y emplear un lenguaje extraordinario. Pero semejante fanatismo no puede atribuirse a los profetas, cuando está claro que sus acciones era acciones ordinarias, y sus discursos conformes con el idioma de su país.»

No es tan sólo en la historia santa donde encontramos ejemplos de discursos expresados por acciones. La antigüedad profana está llena...

«Los primeros oráculos se daban de este modo, según nos informa un antiguo dicho de Heráclito: “*Que el Rey, cuyo oráculo está en Delfos, no hable ni se calle, sino que se exprese por signos.*” Prueba segura de que, antiguamente, era un modo ordinario de hacerse entender el sustituir las palabras con las acciones»¹⁵.

§10. Parece que este lenguaje fue, sobre todo, conservado para instruir al pueblo en las cosas que más le interesaban: por ejemplo, la policía y la religión. Consistía esto en que este lenguaje, actuando sobre la imaginación más vivamente, hacía una impresión más duradera. Hasta tenía su expresión algo de fuerte y grande, cualidades a las que las lenguas, todavía pobres, no se podían aproximar. Los antiguos daban a ese lenguaje el nombre de *danza*: he aquí por qué se dice que David danzaba.

§11. Los hombres, al perfeccionar su gusto, dieron a esta *danza* mayor variedad, gracia y expresión. No solamente se sujetaron a reglas los movimientos de los brazos y las actitudes corporales, sino también los pasos que los pies debían formar. De este modo se dividió la danza, naturalmente, en dos artes, que estuvieron subordinados a ella: el uno —permítaseme una expresión conforme al lenguaje de la antigüedad—, fue *la danza de los gestos*, que se conservó para comunicar los pensamientos de los hombres; el otro fue principalmente *la danza de los pasos*; se la utilizaba para expresar ciertos estados del alma, y en especial el gozo; se la empleaba en las ocasiones de regocijo, y su objeto principal era el placer.

La danza de los pasos proviene, pues, de la de los gestos; conserva, por consiguiente, sus caracteres. Entre los italianos, a causa de que su gesticulación es más viva y variada, es una pantomima. Entre nosotros, al contrario, es más grave y simple, lo que, si es una ventaja, me parece el que el lenguaje de esta danza sea más pobre y limitado. Un danzante, por ejemplo, que sólo se propusiera dar gracia a sus movimientos y nobleza a sus actitudes, ¿podría tener igual éxito cuando figurase entre otros que cuando él danzase solo? ¿No es de temer que su danza, a fuerza de ser simple, llegara a ser tan limitada

⁸ Crónicas, XXVIII.

⁹ Crónicas, LI.

¹⁰ Crónicas, IV.

¹¹ Crónicas, V.

¹² Crónicas, XII.

¹³ Crónicas, XLIII, 16.

¹⁴ *Essai sur les Hiéroglyphiques*, párr. 9.

¹⁵ *Essai sur les Hiéroglyphiques*, párr. 10.

en su expresión que no le proporcionase suficientes signos para el lenguaje de una danza figurada? Si es así, cuanto más se simplifique este arte, tanto más se limitará su expresión.

§12. Hay en la danza géneros diferentes, desde el más simple hasta el más complicado. Todos son buenos, con tal que expresen algo, y tanto más perfectos cuanto la expresión es más variada y extensa. El género de danza que pinta las gracias de la nobleza es buena; el que forma una especie de conversación o de diálogo me parece mejor. El más imperfecto es el que no exige más que fuerza, habilidad o agilidad; porque el objeto no es bastante interesante; sin embargo, no se debe despreciarlo, pues proporciona agradables sorpresas. El defecto de los franceses consiste en limitar las artes a fuerza de querer simplificarlas. De este modo se privan algunas veces de lo mejor, por conservar lo bueno solamente: la música nos proporcionará todavía un ejemplo.

CAPÍTULO II DE LA PROSODIA DE LAS PRIMERAS LENGUAS

§13. La palabra, al suceder al lenguaje de acción, conservó su carácter. Este nuevo modo de comunicar nuestros pensamientos sólo podía ser imaginado sobre el modelo de la primera. Así, para ocupar el sitio de los movimientos corporales violentos, la voz se elevó y descendió por intervalos muy sensibles.

Estos lenguajes no se sucedieron bruscamente: durante mucho tiempo estuvieron mezclados y la palabra no prevaleció más que muy tarde. Ahora bien, cualquiera puede experimentar por sí mismo que es natural para la voz la variación de sus inflexiones, en la medida en que los gestos son más variados. Otras varias razones confirman mi conjetura.

En primer lugar, cuando los hombres comenzaron a articular sonidos, la rudeza de sus órganos no les permitió hacerlo con inflexiones tan débiles como las nuestras.

En segundo, podemos observar que las inflexiones son tan necesarias que nos cuesta algún trabajo comprender lo que se nos lee en el mismo tono. Si para nosotros es bastante que la voz se varíe ligeramente, consiste esto en que nuestro espíritu está muy ejercitado por las numerosas ideas adquiridas y nuestro hábito de ligarlas a sonidos. He aquí lo que faltaba a los hombres que usaron las palabras primeramente. Su espíritu conservaba toda su rudeza; las nociones que son hoy día las más comunes, era nuevas para ellos. No podían, por tanto, entenderse sino conduciendo sus voces por grados muy distintos. Nosotros mismos experimentamos que, cuanto menos familiar nos es una lengua en la que se nos habla, está uno más obligado a apoyarse en cada sílaba, y a distinguirlas claramente.

En tercer lugar, encontrando los hombres en el origen de las lenguas demasiados obstáculos para imaginar palabras nuevas, sólo tuvieron durante largo tiempo, para expresar los sentimientos de su alma, los signos naturales, a los que dieron el carácter de signos de institución. Ahora bien, los gritos naturales introdujeron necesariamente el uso de las inflexiones violentas, ya que diferentes sentimientos tienen como signo un sonido igual, variado sobre diferentes tonos. *Ah*, por ejemplo, expresa, según el modo de pronunciarse, admiración, dolor, placer, tristeza, alegría, temor, disgusto y casi todos los sentimientos de alma.

Finalmente, yo podría añadir que los primeros nombres de los animales imitaron verosímilmente su grito; observación que de igual modo conviene a los que se dieron a los vientos, a los ríos y a todo lo que produce un ruido cualquiera. Es evidente que esta imitación supone que los sonidos se sucedían por intervalos muy marcados.

§14. Podría darse impropriamente el nombre de canto a esa manera de pronunciar, así como se le da el uso a todas las pronunciaciones que tienen una acentuación grande. Evitaré, sin embargo, el hacerlo así, porque tendré ocasión de servirme de esa palabra con su significación propia. No es suficiente para un canto que los sonidos se sucedan por grados muy distintos; es necesario, además, que sean lo bastante sostenidos para dejar oír sus armónicos, y que los intervalos sean apreciables.

Así pues, no era posible que ese carácter fuera, de ordinario, el de los sonidos por los cuales se variaba la voz en el nacimiento de las lenguas, pero tampoco podía estar muy distante de convenirles. Con que dos sonidos se sucedan con alguna relación, será lo bastante el bajar y elevar débilmente uno de ellos, para hallar un intervalo tal como lo exige la armonía. En el origen de las lenguas, la pronunciación admitía, por consiguiente, inflexiones de voz tan distintas que un músico hubiera podido escribirlas en notas, haciendo tan sólo cambios leves: así, diré que ella participaba del canto.

§15. Esta prosodia fue tan natural para los primeros hombres que de éstos hubo a quien le pareció más fácil expresar diferentes ideas con la misma palabra pronunciada sobre diferentes tonos, que multiplicar el número de las palabras proporcionalmente al de las ideas. Este lenguaje se conserva aún entre los chinos. Estos sólo tienen 328 monosílabos, que ellos varían sobre cinco tonos, lo cual equivale a 1.640 signos. Se ha hecho la observación de que no son más abundantes nuestras lenguas. Otros pueblos, nacidos indudablemente con una imaginación más rica, prefirieron inventar nuevas palabras. La prosodia, entre ellos, se alejó poco a poco del canto, a medida que las razones causantes de que se hubiera acercado más, dejaron de existir, pero subsistió largo tiempo antes de llegar a ser tan sencilla como lo es ahora. El destino de los usos establecidos es el de subsistir aun después de cesar las necesidades que los engendraron. Si yo dijese que la prosodia de los griegos y romanos aún participaba del canto, quizá costase trabajo adivinar sobre qué apoyaría una conjetura semejante. Sin embargo, las razones me parecen sencillas y convincentes: voy a exponerlas en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO III

DE LA PROSODIA DE LAS LENGUAS GRIEGA Y LATINA, Y OCASIONALMENTE DE LA DECLAMACIÓN DE LOS ANTIGUOS

§16. Es indudable que los griegos y los romanos notaron su declamación y la acompañaron con un instrumento¹⁶. Así pues, era un verdadero canto. Esta consecuencia será evidente para todos los que posean algún conocimiento de las reglas de la armonía. Éstos no ignoran: 1.º, que un sonido no puede convertirse en nota sino en tanto ha sido apreciado; 2.º, que en armonía nada es apreciable a no ser por la resonancia de los cuerpos sonoros; y por fin, 3.º, que esta resonancia no da otros sonidos ni otros intervalos que los que entran en el canto.

Es irrefutable, además, que esta declaración cantable no tenía nada de extraño para los antiguos. Ignoramos que éstos se quejasen alguna vez de que fuera poco natural, con la excepción de aquellos casos particulares, como hacemos nosotros mismos, en que la manera de representar de un actor nos parece afectada. Creían, por el contrario, que el canto es esencial para la poesía. La versificación de los mejores poetas líricos, dice Ci-

¹⁶ No doy aquí la prueba: se la encontrará en el tercer volumen de las *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*. También envió a esta misma obra para confirmar la mayoría de hechos que alegaré. El Abate du Bos, autor de la misma, es un buen fiador: su erudición es conocida.

cerón¹⁷, parecía simplemente prosa, cuando no estaba sostenida por el canto. ¿Esto no prueba que la pronunciación, natural entonces para una conversación familiar, participaba también tan intensamente del canto que no era posible imaginar un término medio semejante a nuestra declamación?

Efectivamente, nuestro único objeto, cuando declamamos, es el de expresar de manera más sensible nuestros pensamientos, aunque sin apartarnos mucho de la que juzgamos natural. Si la pronunciación de los antiguos hubiera sido semejante a la nuestra, se habrían contentado, como nosotros, con una declamación simple. Pero debía de ser muy diferente, porque sólo podían enfatizar la expresión con el auxilio de la armonía.

§17. Además, se sabe que había en el griego y en el latín acentos que, independientemente de la significación de una palabra, o de la significación de la frase entera, obligaban a la voz a bajarse sobre sílabas determinadas, o a elevarse sobre otras.

Para comprender cómo estos acentos jamás estaban en contradicción con la expresión del discurso, sólo hay dos medios. Es absolutamente necesario suponer conmigo que, en la pronunciación de los antiguos, las inflexiones que expresaban el pensamiento era tan variadas y sensibles, que no podían ser contrariadas por las que exigían los acentos.

§18. Quienes se pusieran en el lugar de los griegos y los romanos, además, no se asombrarían de que su declamación fuese un verdadero canto. El motivo de que juzguemos el canto poco natural no es porque los sonidos se sucedan en él conforme a las proporciones que exige la armonía, sino porque las inflexiones más débiles nos parecen, de ordinario, suficientes para expresar nuestros pensamientos. Los pueblos acostumbrados a conducir su voz por intervalos marcados encontrarían que nuestra pronunciación era de una monotonía sin alma, mientras un canto que no modificase sus intervalos, sino en lo que fuese forzoso para apreciar los sonidos, aumentaría respectivamente la expresión del discurso, y no podría parecerles nada extraordinario.

§19. Por no haber conocido el carácter de la pronunciación de las lenguas griega y latina, ha sido con frecuencia muy penosa la comprensión de lo que los antiguos escribieron acerca de sus espectáculos. He aquí un ejemplo:

«Si la tragedia puede subsistir sin verso —dice un comentador de la *Poética* de Aristóteles¹⁸—, aún más puede subsistir sin música. Es hasta necesario confesar que no comprendemos bien cómo la música ha podido considerarse jamás formando parte, de algún modo, de la tragedia; porque si en el mundo hay algo que parezca opuesto, precisamente, a una acción trágica es el canto, sea dicho esto con permiso de los inventores de las tragedias musicales, poemas tan ridículos como nuevos y a los que no sería posible sufrir si se tuviese el menor gusto por las piezas de teatro, o si no hubiésemos sido encantados y seducidos por uno de los músicos más grandes que hubo jamás.

»Porque las óperas son, si me atrevo a decirlo, lo grotesco de la poesía, tanto más insoportables cuanto más se pretende hacerlas pasar por obras regulares. Aristóteles nos hubiera hecho, por tanto, un gran favor al aclararnos cómo la música ha podido juzgarse necesaria para la tragedia. En lugar de esto, se contentó con decir simplemente que era conocida toda su fuerza, cosa que solamente indica que todo el mundo estaba convencido de esa necesidad y sentía los efectos maravillosos que el canto producía en los poemas, de los que sólo ocupaba los intermedios. Frecuentemente he intentado comprender las razones que obligaban a hombres tan hábiles y delicados como los atenienses a asociar la música y la danza a las tragedias, y después de numerosas investigaciones para descubrir cómo les había parecido natural y verosímil que un coro, que representaba los espectadores de una acción, danzase y cantase a propósito de acontecimientos tan extra-

¹⁷ En el tratado de *El Orador*.

¹⁸ Dacier, *Poétique d'Aristote*, p. 82.

ordinarios, he hallado que ellos habrán seguido en esto a su modo de ser, buscando satisfacer su superstición. Los griegos eran los hombres más supersticiosos del mundo, y los más inclinados a la danza y a la música, y la educación fortificaba esta inclinación natural.

»Dudo mucho que este razonamiento —sigue el Abate du Bos— excusase el gusto de los atenienses, puesto que la música y la danza, de las que se habla en los autores antiguos como adornos absolutamente necesarios en la representación de las tragedias, hubiesen sido una danza y una música semejantes a las nuestras; pero, como hemos visto ya, esta música era solamente una simple declamación, y esta danza, como veremos, no era más que una mímica estudiada y subordinada.»

Estas dos explicaciones me parecen igualmente falsas.

Dacier se representa el modo de pronunciar de los griegos como si fuera el de los franceses, y la música de sus tragedias como si fuera la de nuestras óperas; por tanto, es completamente natural que se sorprenda del gusto de los atenienses. Pero es injusto al atacar a Aristóteles. Este filósofo, al no poder prever los cambios que iban a experimentar la pronunciación y la música, contó que sería entendido por la posteridad, como lo era por sus contemporáneos. Si nos parece oscuro no culpemos más que a nuestra costumbre de juzgar las obras de la antigüedad por las nuestras.

El error del Abate du Bos se funda en lo mismo. No comprende que los antiguos hubiesen podido introducir en sus teatros, como uso más natural, una música semejante a la de nuestras óperas, y por ello se inclina a decir que no era música, sino tan solo una simple declamación notada.

§20. En primer lugar, me parece que con esto violenta numerosos pasajes de los antiguos: esto se nota especialmente por el apuro en que se encuentra al esclarecer aquellos que conciernen a los coros. En segundo lugar, si este sabio Abate hubiese podido comprender los principios de la generación armónica, habría visto que una simple declamación notada no es posible. Para destruir el sistema que se ha forjado en esta ocasión, basta con manifestar la manera con que intenta establecerlo.

«He preguntado —dice— a varios músicos si sería muy difícil la invención de caracteres con los que pudiera escribirse en notas esta declamación usual en nuestro teatro... Estos músicos me respondieron que la cosa era posible, y que hasta se podía escribir la declamación en notas utilizando la gama de nuestra música, siempre que se diera a las notas únicamente la mitad de la notación ordinaria. Por ejemplo, las notas que tienen un semitono de entonación en música, no tendrían más que un cuarto de tono de entonación en la declamación. Así serían notadas las menores elevaciones de la voz que fueran sensibles, a lo menos a nuestros oídos.

»Nuestros versos no transportan su medida con ellos como la transportaban los versos métricos de los griegos y los romanos. Pero se me ha dicho que también podría utilizarse en la declamación con el valor de las notas así como para su entonación. Sólo se daría a una blanca el valor de una negra, a una negra el valor de una corchea, y se evaluaría a las demás notas siguiendo esta proporción.

»Sé bien que al principio no se hallarían personas capaces de leer de corrido esta especie de música y entonar bien las notas. Pero jóvenes de quince años, a quienes se hubiera enseñado durante seis meses esta entonación, conseguirían dominarla. Sus órganos se plegarían a ella, a esta pronunciación de notas emitidas sin cantar, como se pliegan a la entonación de nuestra música ordinaria. El ejercicio y la costumbre que sigue a éste son relativamente a la voz lo que el arco y la mano del violinista con relación al violín. ¿Puede creerse que esta entonación fuese ni siquiera difícil? Sólo se necesitaría acostumbrar a la voz a que hiciese metódicamente lo que hace en la conversación todos los días. Se habla unas veces deprisa y otras despacio. Se emplea toda clase de

tonos y en éstos se hacen progresiones, bien elevando la voz, bien bajándola por medio de toda clase de intervalos posibles. La declamación notada no sería más que los tonos y movimientos de la pronunciación, escritos en notas. Ciertamente la dificultad que se encontraría en la ejecución de una nota semejante no se aproximaría a la que hay en leer al mismo tiempo palabras que jamás se han leído, y en cantar y acompañar al clavicordio estas palabras sobre una nota que no se ha estudiado. No obstante, el ejercicio enseña aun a las mujeres a practicar estas tres operaciones al mismo tiempo.

»En cuanto al medio de escribir en notas la declamación, ya sea el que hemos indicado, ya sea otro, no sería tan difícil reducirlo a reglas ciertas y practicar este método como lo era el de hallar el arte de cifrar en notas los pasos y las figuras en una entrada de una danza de ocho personas con figuras, sobre todo siendo tan variados los pasos y las figuras tan entrelazadas como lo son actualmente. Sin embargo, Feuillée lo ha conseguido, y su notación enseña a los danzantes aun cómo deben llevar sus brazos.»

§21. He aquí un ejemplo bien claro de los errores en que se cae, y de los razonamientos vagos, que no se puede por menos de hacer, cuando se habla de un arte del que se ignoran los principios. Se podría criticar este pasaje, con razón, desde el principio hasta el final. Lo he insertado por entero para que los errores de un escritor, por otros conceptos tan estimable como el Abate du Bos nos enseñen que corremos el peligro de engañarnos en nuestras conjeturas siempre que hablamos con arreglo a ideas poco exactas.

Cualquiera que conozca la generación de los sonidos y el artificio por el que llega a ser natural la entonación nunca supondrá que puedan dividirse por cuartos de tono, y que su gama fuera familiar tan prontamente como la que se utiliza en la música. Los músicos cuya autoridad aporta el Abate du Bos podrían ser excelentes prácticos, pero no hay probabilidades de que conozcan ni poco ni mucho la teoría de un arte del que Rameau ha dado el primero los verdaderos principios.

§22. Está demostrado en la generación armónica: 1.º, que un sonido no puede apreciarse sino en la medida en que su duración es suficiente para que suenen los armónicos; 2.º, que la voz no puede entonar varios sonidos seguidos, haciendo entre ellos intervalos determinados, si no está guiada por una base fundamental; 3.º, que no hay base fundamental capaz de dar una sucesión por cuartos de tono. Ahora bien, en nuestra declamación la mayor parte de los sonidos no duran lo suficiente y se suceden por cuartos de tono, o por intervalos incluso menores. El proyecto de notarla es, por tanto, impracticable.

§23. Es cierto que la sucesión fundamental por tercera da el semitono menor, que está un cuarto de tono por encima del semitono mayor. Mas esto ocurre en los cambios de los modos solamente; así pues, no puede nacer una gama por cuartos de tono. Por otra parte, este semitono menor no es natural, y el oído es tan poco apropiado para apreciarlo que no se distingue del mayor, en el clavicordio; en efecto, es la misma tecla la que forma los dos¹⁹. Los antiguos conocían, sin duda, la diferencia entre ambos, y esto es, precisamente, lo que ha hecho creer al Abate du Bos y a otros, que habían dividido sus gamas por cuartos de tono.

§24. No se puede inducir nada de la coreografía, o del arte de notar los pasos y las figuras de una entrada de danza. Feuillée sólo ha tenido que imaginar signos, porque en la danza todos los pasos y movimientos, al menos los que ha sabido notar, son susceptibles de ser apreciados. En nuestra declamación, los sonidos son en su mayoría inapreciables; corresponderían a ciertas expresiones que en la danza la coreografía no enseña a escribir.

¹⁹ Cf. en la *Génération harmonique*, cap. XIV, art. 1, por qué artificio la voz pasa al semitono menor.

Doy en esta nota la explicación de algunos pasajes, que el Abate du Bos ha sacado de los antiguos para apoyar su opinión²⁰.

²⁰ Inserta aquellos en que los antiguos hablan de su pronunciación ordinaria como siendo simple, y teniendo un sonido continuo. Pero hubiera debido fijarse en que tan sólo hablan comparativamente a su música. Esta, por tanto, no era en absoluto simple. En efecto, cuando la consideraron en sí misma, observaron en ella acentos prosódicos, cosa de que carece por completo la nuestra. Un gascón que no conociera una pronunciación más simple que la suya sólo vería en ella un sonido continuo al compararla con los cantos musicales; los antiguos estaban en el mismo caso.

Cicerón hace decir a Craso que cuando oye a Lelia se figura estar oyendo recitar las obras dramáticas de Plauto y de Nevio, porque ella pronuncia de forma seguida, y sin afectar acentos de lenguas extranjeras. Ahora bien, dice el Abate du Bos, Lelia no cantaba en el interior de su vivienda. Esto es verdad, pero en tiempos de Plauto y de Nevio la pronunciación de los latinos participaba ya del canto, puesto que la declamación de las obras dramáticas de estos poetas había sido notada. Por tanto, parecía que Lelia pronunciaba de forma seguida tan sólo porque no utilizaba los nuevos acentos, que el uso había puesto de moda.

Los que representan las comedias, dice Quintiliano, no se alejan de la naturaleza en su pronunciación, a lo menos lo suficiente para que se la desconozca; pero ponen de relieve, por los encantos que permite el arte, la manera común de pronunciar. Júzguese si esto es cantar, dice el Abate de Bos. Sí, suponiendo que la pronunciación que llama Quintiliano natural estuviese tan recargada de acentos que se aproximara lo bastante al canto para poder ser notada sin alterarla sensiblemente. En efecto, así era, sobre todo en la época en que este retórico escribía, pues los acentos del latín se habían multiplicado mucho.

He aquí un hecho que a primera vista parece aun más favorable a la opinión del Abate du Bos. Es el siguiente: en Atenas se ordenaba que se compusiese la declamación de las leyes, y que quien las hiciera públicas se acompañara de un instrumento. Ahora bien, ¿es verosímil que los atenienses hicieran que se cantaran sus leyes?

Respondo que a ellos no se les hubiera ocurrido jamás establecer un uso semejante si hubiese sido su pronunciación igual a la nuestra, ya que el canto más simple se habría apartado demasiado de ella; pero es preciso ponerse en su lugar. Su lengua aún tenía más acentos que la de los romanos, por lo que una declamación, cuyo canto estaba escasamente recargado, podía enfatizar las inflexiones de la voz, sin que pareciese alejarse de la pronunciación usual.

Parece evidente, por tanto, concluye el Abate du Bos, que el canto de las obras dramáticas, que del teatro de los antiguos se recitaban, no tenía ni pasajes ni modulaciones acompasadas, ni trinos sostenidos, ni los restantes caracteres de nuestro canto musical. Mucho me equivoco o este escritor no tenía una idea clara de los elementos del canto. Parece que juzga únicamente del canto sobre la base de nuestras óperas. Habiendo referido que Quintiliano se lamentaba de que algunos oradores abogasen ante los tribunales como se recitaba en el teatro, ¿se creería, añade, que cantaran estos oradores como en nuestras óperas se canta?

Contesto que la sucesión de los tonos que forman el canto puede ser mucho más simple que en nuestras óperas, y que no necesita, en modo alguno, que tenga los mismos pasajes, iguales modulaciones acompasadas, iguales trinos sostenidos.

Por lo demás, se hallan en los antiguos numerosos pasajes probatorios de que su pronunciación no era un sonido continuo. En su tratado *Del Orador*, Cicerón dice: «Tal es la virtud maravillosa de la voz, que ella forma con los tres tonos, agudo, grave y medio, toda la variedad, toda la dulzura y la armonía del canto, porque ha de saberse que la pronunciación contiene una especie de canto, no un canto musical o como el que usan los oradores frigios y carios en sus peroraciones, sino un canto poco marcado; como aquel del que querían hablar Demóstenes y Esquines cuando se reprochaban mutuamente sus inflexiones de voz, y Demóstenes, para hacer más fuerte la ironía, confesaba que su adversario había hablado con un tono dulce, claro y convincente.»

Quintiliano hace la observación de que este reproche de Demóstenes y de Esquines no ha de ser un motivo para condenar esas inflexiones de voz, ya que esto enseña que los dos las utilizaron. «Los grandes actores —dice el Abate de Bos— no habrían querido pronunciar una palabra por la mañana antes de haber, por así decir, desenvuelto metódicamente su voz, haciéndola salir poco a poco, y esforzándola gradualmente, a fin de no dañar sus órganos, desplegándolos con precipitación y violencia. Y hasta estaban echados durante este ejercicio. Después de haber actuado se sentaban, y en esta postura replegaban, por así decir, los órganos de su voz, respirando sobre el tono más alto a que hubiesen subido al declamar, y respirando enseguida sucesivamente sobre todos los demás tonos, hasta llegar por fin al tono más bajo a que hubiesen descendido.» Si no hubiera sido la declamación un canto en el que debían entrar todos los tonos, los comediantes, ¿habrían tenido la precaución de ejercitar cada día su voz sobre toda la escala de los tonos que ella podía formar?

§25. Las mismas causas que hacen variar la voz por intervalos muy distintos, hacen necesariamente diversos los tiempos que se gasta en articular los sonidos. Así pues, era natural que aquellos hombres, cuya prosodia participaba del canto, hicieran pausas iguales en cada sílaba; este modo de pronunciar no hubiera imitado suficientemente el carácter del lenguaje de acción. Así pues, en el nacimiento de las lenguas, los sonidos se sucedían con extremada rapidez unos, con gran lentitud otros. De esto proviene lo que llaman los gramáticos *cantidad*, o sea, la diferencia perceptible entre las largas y las breves. La cantidad y la pronunciación por intervalos diferentes han coexistido, y se han alterado poco más o menos en igual proporción. La prosodia de los romanos se acercaba todavía al canto. Así pues, sus palabras estaban compuestas de sílabas muy desiguales; entre nosotros la cantidad no se ha conservado más que en tanto en cuanto la han hecho necesaria las suaves inflexiones de nuestra voz.

§26. Como las inflexiones por intervalos perceptibles habían introducido el uso de una declamación cantada, la desigualdad marcada de las sílabas añadió una diversidad de tiempo y medida. La declamación de los antiguos tuvo, quiero decir, la modulación y el ritmo.

El movimiento es el alma de la música: así pues, vemos que los antiguos lo consideraban como absolutamente necesario para su declamación. Había en sus teatros un hombre que lo marcaba golpeando con el pie, y el actor estaba sujeto a la medida, como el músico y el danzante lo están ahora. Es evidente que una declamación semejante se alejaría mucho de nuestro modo de pronunciar para que nos pareciese natural. En vez de exigir que un actor siga cierto ritmo, le prohibimos, por el contrario, que haga notar la medida de nuestros versos; o hasta queremos que la rompa lo suficiente para que parezca expresarse en prosa. Todo, pues, confirma que la pronunciación de los antiguos en la conversación familiar se acercaba de tal modo al canto que su declamación era un canto propiamente.

§27. Se observa todos los días en nuestros espectáculos que cuesta mucho trabajo a los cantantes conseguir que se les entienda claramente. Sin duda se me preguntará si la declamación de los antiguos estaba sujeta a este mismo inconveniente. Contesto que no, y hallo la razón de mi respuesta en el carácter de su prosodia.

Teniendo nuestra lengua escasa cantidad, estamos satisfechos del músico siempre que haga breves las sílabas breves, y largas las sílabas largas. Observada esta relación, puede abreviarlas o alargarlas a su gusto; hacer, por ejemplo, una de una medida, de dos, de tres, sobre una misma sílaba. La ausencia de acento prosódico le da todavía más libertad, porque es dueño de hacer bajar o elevar la voz sobre un mismo sonido: sólo tiene su gusto por regla. De todo esto debe resultar naturalmente alguna confusión en las palabras que han de cantarse.

En Roma, el músico que componía la declamación de las obras dramáticas estaba obligado a conformarse rigurosamente a la prosodia. No era libre de alargar una sílaba breve más de un tiempo, ni una larga más de dos; el mismo pueblo le hubiera silbado. El acento prosódico determinaba con frecuencia si debía pasar a un sonido más alto o a uno más grave; no le dejaba libre la elección. En fin, estaba igualmente obligado a conformar el movimiento del canto a la medida del verso, así como al pensamiento que

Finalmente, «las obras de los antiguos —según dice todavía el Abate du Bos—, rebosan de hechos probatorios de que su cuidado llegaba a ser supersticioso respecto a todo lo que podía servir para fortificar o hermohear su voz. Puede verse en el capítulo tercero del libro undécimo de Quintiliano, que relativamente a todos los géneros de elocuencia los antiguos habían hecho reflexiones profundas sobre la naturaleza de la voz humana, y todas las prácticas necesarias para fortalecerla ejercitándola. El arte de enseñar a fortalecer la voz llegó a ser una profesión especial.» Una declamación efecto de tantos cuidados y reflexiones, ¿podía ser tan simple como la nuestra?

había expresado en él. De este modo, la declamación, al conformarse a una prosodia que tenía reglas más fijas que la nuestra, concurría, aunque cantada, a conseguir que las palabras se entendieran claramente.

§28. No sería oportuno representarnos la declamación de los antiguos con arreglo a nuestros recitados: el canto no era tan musical. Respecto a nuestros recitados, no los hemos recargado tanto de música, sino por la razón de que por muy simples que hubieran sido, jamás nos hubieran podido parecer naturales. Habiendo querido introducir el canto en nuestros teatros, y habiendo visto que él no podía aproximarse lo bastante a nuestra pronunciación ordinaria, hemos adoptado la resolución de recargarlo, para resarcirlos por su adornos de lo que él quitaba, no a la naturaleza, sino a un hábito que tomamos por esta misma. Los italianos tienen un recitado menos musical que el nuestro. Acostumbrados a acompañar sus discursos de un movimiento mayor que nosotros, y a una pronunciación que busca los acentos tanto como los evita la nuestra, una música poco compuesta les ha parecido bastante natural. Por eso se emplea con preferencia en los trozos que exigirían ser declamados. Nuestro recitado perdería para nosotros si llegara a ser más simple, porque tendría menos encantos sin ser más natural; y el de los italianos perdería, relativamente, si llegara a ser menos natural, porque no ganaría, con relación a los adornos, aquello que habría perdido tocante a la naturaleza o, más bien, a lo que les parece tal. Puede inferirse de esto que los italianos y los franceses deben concretarse cada uno a su manera, y que respecto a este asunto carecen igualmente de razón al criticarse.

§29. Encuentro aún en la prosodia de los antiguos la razón de un hecho que nadie, a mi ver, ha explicado. Se trata de saber cómo los oradores romanos, que arengaban al pueblo en la plaza pública, podían ser entendidos por todo el pueblo.

Los sonidos de nuestra voz llegan fácilmente a los extremos de una plaza bastante grande; toda la dificultad consiste en conseguir que no se les confunda. Pero esta dificultad debe de ser menos grande en la medida en que, por el carácter de la prosodia de una lengua, se destruyen las sílabas de cada palabra más insensiblemente. En el latín se distinguen por la calidad del sonido, por el acento, que, independientemente de la significación, exigía que la voz se elevase o bajara, y por la cantidad: carecemos de acentos, nuestra lengua casi no tiene cantidad, y muchas sílabas nuestras son mudas. Un romano, por consiguiente, podía conseguir ser oído distintamente en una plaza, en lo que un francés no lo conseguiría sino con dificultad, y tal vez en modo alguno.

CAPÍTULO IV DE LOS PROGRESOS A QUE LLEGÓ LA MÍMICA ENTRE LOS ANTIGUOS

§30. Todo el mundo conoce hoy los progresos que entre los antiguos había hecho la mímica, y principalmente entre los romanos. El Abate du Bos ha recogido lo más curioso que los escritores de la antigüedad nos han conservado sobre esta materia. Mas nadie ha dado la razón de estos progresos. Los espectáculos de los antiguos parecen, por esta causa, maravillas incomprensibles, y cuesta algunas veces trabajo librarse del ridículo que lanzamos voluntariamente sobre lo que pugna con nuestros usos. El Abate du Bos, queriendo defenderlos, llama la atención acerca de los inmensos gastos de los griegos y romanos para representar sus obras dramáticas, y de sus progresos en la poesía, el arte oratoria, la pintura, la escultura y la arquitectura. De esto se infiere que este juicio anticipado ha de serles favorable, relativamente a las artes que no dejan monumentos, y si queremos creerle, daríamos a la representaciones de sus obras dramáticas iguales elo-

gios que a sus construcciones y a sus obras escritas. Pienso que para gustar de estas representaciones sería forzoso estar preparado para ellas por costumbres muy diferentes de nuestros usos. Pero a consecuencia de estas costumbres los espectáculos de los antiguos merecerían ser aplaudidos, y hasta podrían superar a los nuestros. Esto es lo que voy a intentar explicar en este capítulo y el siguiente.

§31. Si, como ya he dicho, es natural para la voz el variar sus inflexiones proporcionalmente a las variaciones en los gestos, es asimismo natural para hombres que hablan una lengua cuya pronunciación se aproxima mucho al canto, el tener una gesticulación más variada: estas dos cosas han de ir juntas. En efecto, si observamos en la prosodia de los griegos y los romanos algunos restos del carácter del lenguaje de acción, con mucha más razón debemos percibirlos en los movimientos con que acompañaban sus discursos. Desde entonces vemos que sus gestos podían ser lo bastante marcados para poder apreciarse. Así pues, no nos costará trabajo comprender que les hayan prescrito reglas y hallado el secreto de escribirlos en notas. En la actualidad, esta parte de la declamación ha llegado a ser tan simple como las restantes. No hacemos caso de un actor sino en tanto que él, variando débilmente sus gestos, tiene el arte de expresar todas las situaciones del alma, y lo tenemos por afectado por poco que se aparte de nuestra gesticulación habitual. Por tanto, no podemos tener principios ciertos para regular todas las actitudes y todos los movimientos que entran en la declamación, y las observaciones que pueden hacerse respecto a este asunto se limitan a casos particulares.

§32. Reducidos ya los gestos a un arte, y notados, fue fácil someterlos al movimiento y la medida de la declamación: esto es lo que hicieron los griegos y los romanos. Estos últimos avanzaron más: repartieron el canto y los gestos entre dos actores. Por muy extraordinaria que esta costumbre pudiera parecer, vemos cómo, a causa de ese movimiento mesurado, un comediante podía variar a propósito sus actitudes y conformarlas con el relato del que declamaba; y por qué un gesto desmesurado chocaba tanto entonces como nos chocan los pasos de un danzarín que no guarda la cadencia.

§33. La manera de introducirse la costumbre de repartir el canto y los gestos entre los actores prueba cuánto amaban los romanos una gesticulación que para nosotros sería afectada. Se cuenta que el poeta Livio Andrónico, enronqueciendo al representar una de sus obras por repetir varias veces pasajes que habían agradado al público, hizo que se aceptase que recitara los versos el esclavo, mientras él mismo gesticulaba. Lo hizo con tanta mayor viveza, por cuanto sus fuerzas no estaban repartidas, que, habiéndose aplaudido el juego, esta costumbre prevaleció en los monólogos. Las escenas dialogadas fueron las únicas en las que el mismo comediante continuó encargado de gesticular y recitar. Unos movimientos que reclamasen toda la fuerza de un hombre ¿serían aplaudidos en nuestros teatros?

§34. La costumbre de repartir la declamación condujo naturalmente a descubrir el arte de los pantomimos: sólo faltaba dar un paso, que el actor encargado de los gestos llegase a poner en ellos tanta expresión, que resultara inútil el arte del cantante. Esto es lo que sucedió. Los más antiguos escritores que han hablado de los pantomimos nos enseñan que los primeros que aparecieron ensayaban con los monólogos que eran, según acabo de decir, las escenas en que la declamación estaba repartida. Se vio nacer a estos comediantes en la época de Augusto, y enseguida estuvieron capacitados para representar piezas enteras. Su arte, relativamente a nuestra gesticulación, era como el canto de las obras dramáticas recitadas es a nuestra declamación. Así ocurrió que, por un largo rodeo, se llegó a tener por una nueva invención a un lenguaje que había sido el primero que hablaron los hombres, o que por lo menos no se diferenciaba de él, sino porque era apropiado para expresar un número mayor de pensamientos.

§35. El arte de los pantomimos jamás habría nacido en un pueblo como nosotros. Hay demasiada diferencia entre la acción poco marcada con que acompañamos nuestros discursos y los movimientos animados, variados y caracterizados de estas clases de cómicos. Entre los romanos estos movimientos eran una parte del lenguaje, y sobre todo del que se usaba en sus teatros. Había tres colecciones de gestos: una para la tragedia, otra para la comedia, y una tercera para las obras dramáticas que se llamaban *sátiras*.

Pílates y Batilo, los primeros pantomimos que se vieron en Roma, sacaron de esas colecciones los gestos apropiados para su arte. Si ellos inventaron otros, lo hicieron, sin duda, por la analogía con los que les eran conocidos.

§36. El nacimiento de los pantomimos, traído naturalmente por los progresos de los cómicos en su arte, sus gestos, copiados de las colecciones hechas para las tragedias, las comedias y las sátiras; y la íntima relación entre una gesticulación muy caracterizada y las inflexiones de la voz, variadas de una manera muy sensible, confirman nuevamente lo que he dicho respecto a la declamación de los antiguos. Si nos fijamos, además, en que los pantomimos no podían ayudarse con los movimientos del rostro, pues representaban enmascarados como los demás comediantes, se juzgará cuán animados debían de ser sus gestos, y por consiguiente, cuán cantada había de ser la declamación de las obras de las que ellos los habían cogido.

§37. El desafío que algunas veces se lanzaban Cicerón y Roscio nos enseña cuál era la expresión de los gestos, aun antes de la introducción de los pantomimos. Este orador pronunciaba un período que acababa de componer, y el comediante le daba el significado por medio de una representación muda. Cicerón cambiaba inmediatamente las palabras o el giro, de modo que su significado no se debilitara, y Roscio lo expresaba igualmente con nuevos gestos. Ahora bien, pregunto si gestos semejantes se hubieran podido aliar con una declamación tan sencilla como la nuestra.

§38. El arte de los pantomimos encantó a los romanos desde su aparición, pasando a las provincias más alejadas de la capital, y duró tanto como el Imperio. Lloraban viendo sus representaciones, igual que viendo las de los demás cómicos; tenían aun la ventaja de agradar mucho más, porque la imaginación se afecta con mayor viveza con un lenguaje completamente gestual. En fin, la pasión por esta clase de espectáculo llegó a tal punto que, desde los primeros años de Tiberio, el Senado se vio obligado a promulgar un senadoconsulto para prohibir a los senadores frecuentar las escuelas de los pantomimos y a los caballeros romanos que fueran en su séquito por las calles.

«El arte de los pantomimos —dice con más razón el Abate du Bos— hubiera triunfado más trabajosamente en las naciones septentrionales de Europa, en las que no es muy elocuente la acción natural ni lo bastante marcada para ser reconocida con facilidad, cuando se la ve sin oír los discursos de los que ella debe ser un natural acompañamiento... Pero las conversaciones de cualquier clase están más llenas de demostraciones, hablan más a los ojos (si es lícito expresarse así) en Italia que en nuestras comarcas. Un romano, decidido a abandonar la gravedad de su talante estudiado y que da rienda suelta a su vivacidad natural, es fértil en gestos, es fecundo en demostraciones que significan tanto como frases enteras. Su gesticulación hace inteligibles muchas cosas que el nuestro no haría adivinar y sus gestos son todavía tan marcados que son fáciles de reconocer cuando se vuelven a ver.

»Un romano que quiere hablar en secreto a un amigo suyo de un asunto importante no se contenta con ponerse en una situación en la que no pueda ser oído; tiene todavía la precaución de no exponerse a que le vean, temiendo, con razón, que sus gestos y los movimientos de su semblante hagan que se adivine lo que va a decir. Se notará que el mismo fuego de la imaginación, causante de que por medio de su movimiento natural sean producidos gestos animados, variados, expresivos y característicos, hace compren-

der también su significación fácilmente cuando se trata de entender la de los gestos de los demás. Se entiende fácilmente un lenguaje que se habla. A estas observaciones añadamos la reflexión, que nos hacemos ordinariamente, de que hay naciones cuyo natural es más sensible que el de otras; y no costará trabajo comprender que comediantes mudos pudiesen afectar hondamente a griegos y romanos, de los que ellos imitaban sus maneras naturales.»

§39. Los detalles de este capítulo y del precedente demuestran que la declamación de los antiguos se diferenciaba de la nuestra de dos modos: por el canto, el cual hacía que el comediante fuera entendido por quienes estaban más distantes; y por los gestos, que, siendo más variados y animados, se distinguían desde más lejos. Ésta fue la causa de que se pudieran construir unos teatros bastante espaciosos para que el pueblo asistiera al espectáculo. Supuesta la lejanía en que estaba la mayor parte de los espectadores, el semblante de los cómicos no podía ser visto distintamente, y esta razón impidió que se alumbrase la escena tanto como hoy se alumbrá; aún más, se introdujo el uso de las máscaras.

Esto fue quizá, al principio, para tapar algún defecto o algunas muecas; pero a continuación se las utilizó para fortificar la voz, y dar a cada personaje la fisonomía que su carácter parecía exigir. Para esto tenían las máscaras grandes ventajas: su único inconveniente era el de quitar la expresión al rostro; mas aquél no existía sino para un número pequeño de espectadores y no se le debía conceder importancia.

Hoy día la declamación ha llegado a ser más simple, y el actor no puede conseguir que se le oiga desde tan lejos. Por otra parte, los gestos son menos variados y caracterizados. En la cara y en los ojos es donde el buen comediante tiene empeño en expresar los sentimientos de su alma. Es preciso, por tanto, que se le vea de cerca y sin máscara. Así pues, nuestros teatros son mucho más pequeños y están mucho más alumbrados que los de los antiguos.

He aquí cómo la prosodia, al tomar un nuevo carácter, ha producido cambios hasta en aquellas cosas que a primera vista parecería que no tienen con ella ninguna relación.

§40. Por la diferencia que existe entre nuestra manera de declamar y la de los antiguos, es forzoso concluir que es hoy mucho más difícil sobresalir en este arte, que en tiempo de estos últimos. Cuanta menor impropiedad permitimos en la voz y en el gesto, tanta más exactitud exigimos en la representación. Así pues, me han asegurado que los buenos actores abundan más en Italia que en Francia. Así debe de ser; mas hay que entenderlo con relación al gusto de ambas naciones.

Baron, para los romanos, hubiese sido frío; Roscio sería, para nosotros, un energúmeno.

§41. El amor a la declamación era la pasión favorita de los romanos; la mayoría, dice el Abate du Bos, se habían convertido en declamadores. La causa es fácil de comprender, sobre todo en tiempos de la República. Entonces el talento de la elocuencia era el más precioso para el ciudadano, porque llevaba a los puestos más altos. Por tanto, era forzoso cultivar la declamación, que es una parte tan esencial de la misma. Este arte fue una de las materias principales de la educación, y tanto más fácil de enseñar a los niños cuanto que tenían sus reglas fijas, como sucede hoy con la danza y con la música. He aquí una de las principales causas de la pasión de los antiguos por los espectáculos.

El buen gusto en la declamación llegó hasta el pueblo que asistía a las representaciones dramáticas. Se acostumbró fácilmente a una manera de recitar que sólo se diferenciaba de la natural en él porque seguía unas reglas que aumentaban su expresión. Por consiguiente, aportó a su conocimiento de la lengua una delicadeza de la cual sólo vemos ejemplos actualmente en las clases más elevadas.

§42. A consecuencia de una serie de cambios ocurridos en la prosodia, la declamación ha llegado a ser tan sencilla que ya no se la puede reglamentar: casi es una materia de instinto y de gusto. Entre nosotros no puede ser una parte de la educación, y está descuidada hasta el punto de que tenemos oradores que semejan creer que no sea una parte esencial de su arte, cosa que habría parecido a los antiguos tan inconcebible como puede serlo para nosotros cualquiera de las más asombrosas que ellos realizaron. No habiendo cultivado nosotros la declamación desde niños, no corremos a los espectáculos con igual apresuramiento que ellos, y la elocuencia tiene un poder menor sobre nosotros. Los discursos oratorios que nos han dejado sólo conservan una parte de su fuerza expresiva. Ignoramos el tono y la gesticulación que les acompañaba, y que tan poderosamente debían de obrar en el alma de la audiencia²¹. Por tanto, sentimos débilmente la fuerza de los rayos de Demóstenes y la armonía de los períodos de Cicerón.

CAPÍTULO V DE LA MÚSICA

Hasta ahora me he visto forzado a suponer que la música era conocida por los antiguos. Es oportuno dar su historia, al menos en tanto ella es una parte del lenguaje.

§43. Siendo en el origen de las lenguas variadísima la prosodia, eran naturales a la misma todas las inflexiones de la voz. Así pues, era imposible que el azar no dejase de proporcionar varias veces algunos pasajes que agradaran al oído. Éstos despertaron la atención y, al repetirlos, llegaron a crear costumbre. Tal es la primera idea que se tuvo de la armonía.

§44. El orden diatónico, es decir, aquel en que los sonidos se suceden por tonos y semitonos, parece hoy tan natural que podría creerse que ha sido conocido el primero; pero, si hallamos sonidos cuyas relaciones sean mucho más perceptibles tendremos derecho a deducir que la sucesión ha sido observada anteriormente.

Puesto que está demostrado que la progresión por tercera, por quinta y por octava, está ligada inmediatamente con el principio que origina la armonía, es decir, la resonancia de los cuerpos sonoros, y que el orden diatónico se engendra de esta progresión, es una consecuencia que las relaciones de los sonidos deben ser más sensibles en la sucesión armónica que en el orden diatónico. Éste, al alejarse del principio de la armonía, no puede conservar las relaciones entre los sonidos sino en tanto se le transmiten por la sucesión que lo engendra. Por ejemplo: *re*, en el orden diatónico, no está ligado a *do* sino porque *do re* es producido por la progresión *do sol*; y la ligazón de estos dos últimos tiene su principio en la armonía de los cuerpos sonoros de que forman parte. El oído confirma este razonamiento, porque él siente mejor la relación de los sonidos *do, mi, sol, do*, que la de los sonidos *do, re, mi, fa*. Los intervalos armónicos, por consiguiente, han sido observados los primeros. Aún hay aquí progresos que observar; porque los sonidos armónicos, formando intervalos más o menos fáciles de entonar, y te-

²¹ «¿No se ha visto con frecuencia —dice Cicerón— a medianos oradores obtener todo el honor y el premio de la elocuencia por la sola dignidad de la acción, mientras que otros oradores, por lo demás sapientísimos, pasaban por medianos, porque carecían de las gracias de la pronunciación? Por lo que Demóstenes tenía razón al conceder a la acción el primero, el segundo y el tercer rango; porque si la elocuencia no es nada sin este talento, y si la acción, aunque privada de elocuencia, tiene tanta fuerza y eficacia, ¿no es forzoso convenir en que es de una importancia grandísima para la arenga?» Es forzoso que el modo de declamar de los antiguos tuviera mucha más fuerza que el nuestro, para que Demóstenes y Cicerón, que sobresalían en las demás partes de la elocuencia, juzgaran que, sin la acción, ésta no existe. Nuestros oradores actuales no aceptarían este juicio: así, el Abate Colín dice que hay exageración en el pensamiento. Si así fuese, ¿cómo lo aprobaría Cicerón sin la menor restricción!

niendo relaciones más o menos perceptibles, no es natural que hayan sido percibidos y cogidos tan prontamente los unos como los otros. Es, pues, verosímil que no se haya tenido esta progresión entera en *do, mi, sol, do*, sino después de varias experiencias. Conocida esta progresión, se hicieron otras sobre el mismo modelo, tales como *sol, si, re, sol*. Respecto al orden diatónico, no fue descubierto más que poco a poco, y después de muchos tanteos, pues su generación no ha sido mostrada hasta nuestros días²².

§45. Los progresos de este arte han sido, por tanto, fruto de una dilatada experiencia. Se han multiplicado los principios mientras se han ignorado los verdaderos. Rameau ha sido el primero que ha visto el origen de toda la armonía en la resonancia de los cuerpos sonoros, y ha reducido a un principio único toda la teoría de este arte. Los griegos, cuya música tanto se alaba, no conocían, como tampoco los romanos, la composición en varias partes. Sin embargo, es verosímil que practicasen desde muy pronto algunos acordes, sea que el acaso se los hiciera notar por el encuentro de dos voces, sea que, punteando al mismo tiempo dos cuerdas de un instrumento, sintieran la armonía.

§46. Habiendo sido tan lentos los progresos de la música, pasó un tiempo largo antes de ocurrírsele a nadie separarla de las palabras, pues hubiera parecido completamente inexpresiva. Por lo demás, habiéndose apoderado la prosodia de todos los tonos que puede formar la voz, y siendo aquélla la única que había suministrado la ocasión de observar su armonía, era natural que no se considerase a la música más que como un arte que podía dar mayor placer o mayor fuerza al discurso. He aquí el origen del prejuicio de los antiguos, quienes no querían que se la separase de las palabras. La música fue, para aquellos entre quienes nació, lo que es la declamación para nosotros: enseñaba a regular la voz, en vez de conducirla al acaso como antes.

La separación del canto y las palabras debía de parecer tan ridícula como lo sería hoy la de nuestros versos y la de los sonidos de nuestra declamación.

§47. Sin embargo, la música se perfeccionó, llegando a igualarse paulatinamente con la expresión de las palabras, tratando de superarla enseguida. Entonces se pudo percibir que era por sí misma susceptible de mucha expresión. Así pues, no debió de parecer ridícula su separación de las palabras. La expresión que los sonidos tenían en la prosodia que participaba del canto, la que tenían en la declamación cantada, preparaban la que debía tener cuando se les oyera solos. Dos razones aseguraron el éxito a quienes, con algún talento, ensayaron este nuevo género musical. La primera consiste en que elegían, sin duda, aquellos pasajes a los que por costumbre de la declamación era habitual agregar una cierta expresión, o que, como mínimo, se lo figuraban así. La segunda es el asombro que con su novedad no podía dejar de producir esa música. Cuanto mayor sorpresa causara, más se debían entregar a la impresión que podía producir. De esta suerte se vio a los menos propicios para emocionarse pasar sucesivamente, por la fuerza de los sonidos, de la alegría a la tristeza, o hasta al furor. A la vista de esto, otros que no hubieran podido ser conmovidos lo fueron casi igualmente. Los efectos de esta música llegaron a ser el objeto de las conversaciones y la imaginación se exaltaba sólo con su relato. Cada uno quería juzgar por sí mismo y los hombres, amando por lo común ver confirmadas las cosas extraordinarias, venían a oír esta música en la disposición más favorable. Se repitieron, pues, con frecuencia, los mismos milagros.

§48. A nuestras prosodia y declamación les falta actualmente mucho para preparar los efectos que debía producir nuestra música.

El canto no es, para nosotros, un lenguaje tan familiar como lo era para los antiguos, y la música, separada de las palabras, no tiene ese aire de novedad, único que tiene poder sobre la imaginación. Además, cuando se ejecuta, conservamos toda la sangre fría

²² Cf. la *Génération Harmonique*, de M. Rameau.

que somos capaces de conservar; no ayudamos, en modo alguno, al músico a sacarnos de ese estado y los sentimientos que experimentamos nacen únicamente por la acción de los sonidos sobre el oído. Mas los sentimientos del alma son, de ordinario, tan débiles cuando la imaginación no obra por sí misma sobre aquellos, que no ha de sorprender que nuestra música no produzca efectos tan sorprendentes como la de los antiguos. Para juzgar sobre su poder sería preciso ejecutar unos trozos ante hombres de mucha imaginación, a fin de que tuviesen el mérito de la novedad, y que su declamación, hecha con sujeción a una prosodia que participase del canto, fuese cantada. Pero esta experiencia sería inútil si estuviéramos inclinados a admirar las cosas próximas a nosotros como las distantes.

§49. El canto hecho para palabras es hoy tan diferente de nuestra pronunciación habitual y de nuestra declamación que para la imaginación es muy penoso prestarse a la ilusión de nuestras tragedias puestas en música. Los griegos, además, eran más sensibles que nosotros, porque tenían una imaginación más viva. Finalmente los músicos escogían los momentos más favorables para emocionarlos. Alejandro, por ejemplo; estaba a la mesa y, como observa M. Burette, verosímelmente excitado por los vapores del vino, cuando una música apropiada para inspirar el furor le hizo tomar sus armas. No dudo de que tenemos soldados a quienes el solo ruido del tambor y de las trompetas les haría hacer lo mismo. Así pues, no juzguemos la música de los antiguos por los efectos que se le atribuyen; juzguémosla por los instrumentos que usaban y habrá motivo para presumir que debía de ser inferior a la nuestra.

§50. Puede hacerse la observación de que la separación de la música y las palabras se preparó entre los griegos por progresos semejantes a los que entre los romanos llevaron al arte de los pantomimos, y que estas dos artes causaron al principio la misma sorpresa a estos dos pueblos, y efectos tan sorprendentes. Esta conformidad me parece curiosa, y a propósito para confirmar mis conjeturas.

§51. Acabo de decir, de acuerdo con todos los que han escrito sobre esta materia, que los griegos tenían la imaginación más viva que nosotros. Mas no sé si la verdadera razón de esta diferencia es conocida. Me parece por lo menos equivocado el atribuírsela únicamente al clima. Suponiendo que el de Grecia se hubiese conservado tal como era, la imaginación de sus habitantes debía debilitarse poco a poco. Vamos a ver que es un efecto natural de los cambios ocurridos con el lenguaje.

Ya hice observar en otra parte²³ que la imaginación obra con más fuerza en los hombres que todavía no tienen los signos de institución; por consiguiente, el lenguaje de acción, siendo obra inmediata de aquélla, debe tener más fuego. Efectivamente, para quienes es familiar, un solo gesto equivale con frecuencia a una frase larga. Por igual razón, las lenguas hechas sobre el modelo de este lenguaje deben ser las más vivas, y las otras deben perder su vivacidad en proporción a que, alejándose más de este modelo, conservan menos el carácter. Ahora bien, lo que he dicho sobre la prosodia muestra que, tocante a este punto, la lengua griega se resentía más que ninguna otra de las influencias del lenguaje de acción; y lo que diré acerca de las inversiones probará que éstos no eran los efectos únicos de esta influencia. Esta lengua, por consiguiente, era muy apta para ejercitar la imaginación. La nuestra, por el contrario, es, en su construcción y en su prosodia, tan simple que casi no exige más que el ejercicio de la memoria. Nos contentamos, al hablar de las cosas, con recordar los signos, y despertamos éstas raramente. Así, la imaginación, removida con menor frecuencia, llega a ser naturalmente más difícil de ser emocionada. Debemos tenerla, por tanto, menos viva que los griegos.

²³ Primera parte, sec. 4.^a, cap. XI, §21.

§52. El respeto guardado a la costumbre ha sido siempre un obstáculo para el progreso de las artes; la música sobre todo se ha resentido de ello. Seiscientos años antes de Jesucristo, Timoteo fue desterrado de Esparta por un decreto de los éforos, por haber añadido, menospreciando la música antigua, tres cuerdas a la lira; es decir, por haber querido hacerla apropiada para ejecutar cantos más variados y extensos. Tales eran los prejuicios de entonces. Nosotros los tenemos semejantes, y los habrá todavía después de nosotros, sin pensar en que pueda llegar un día en que se los encuentre ridículos. Lulli, a quien tenemos hoy por tan sencillo y natural, pareció afectado en su época. Se decía que por sus aires de danza corrompía la danza e iba a convertirla en una bufonada. «Hace veintiséis años —dice el Abate du Bos— que los cantos compuestos en Francia sólo eran, hablando en términos generales, una serie de notas largas... y... hace ochenta que el movimiento de todos los aires de danza era lento, y su canto, si es posible usar esta expresión, marchaba pausadamente aun en su mayor alegría.» He aquí la música que echaban de menos los censuradores de Lulli.

§53. La música es un arte en el que todo el mundo se cree con derecho a juzgar, y en el que, por tanto, el número de jueces malos es muy grande. Indudablemente hay en este arte, como en los demás, un punto de perfección del que es preciso no apartarse; he aquí el principio. ¡Pero qué vago es! ¿Quién, hasta hoy, lo ha determinado? Y, si no lo está, ¿a quién pertenece su reconocimiento? ¿Acaso a los oídos poco ejercitados porque son más numerosos? Hubo un tiempo en el que la música de Lulli, por tanto, fue condenada justamente. ¿Acaso por los oídos entendidos, aunque estén en minoría? Así pues, existe hoy una música que no es menos hermosa, aunque sea distinta, que la de Lulli.

Era natural que aconteciera a la música el ser criticada a medida que se fuese perfeccionando, sobre todo si los progresos eran grandes y repentinos; porque entonces se asemejaba menos a lo que se está acostumbrado a oír. Pero en cuanto empieza a ser familiar se le toma gusto, y sólo tiene la música el prejuicio contra ella.

§54. No podemos conocer cuál era el carácter de la música instrumental de los antiguos; me limitaré a hacer algunas conjeturas sobre el canto de su declamación.

Se apartaba verosímelmente de su pronunciación ordinaria, poco más o menos como nuestra declamación se aleja de nuestra pronunciación, y variaba igualmente según el carácter de las piezas y las escenas. En la comedia debía ser tan sencilla como se lo permitía la prosodia. Era la pronunciación ordinaria, que no había sido alterada sino en tanto en cuanto había sido forzoso para apreciar los sonidos y conducir la voz con intervalos ciertos.

En la tragedia era el canto más variado y extenso; y principalmente en los monólogos, a los que se daba el nombre de *Cánticos*. Éstas son ordinariamente las escenas más apasionadas; porque es natural que el mismo personaje, que se retiene en las otras, se entregue, cuando está solo, a toda la impetuosidad de los sentimientos que experimenta. Por esto los poetas romanos hacían poner los monólogos en música por músicos de profesión. Algunas veces hasta les encargaban componer la declamación de lo restante de la obra. No sucedía lo mismo entre los griegos; los poetas eran músicos y no confiaban este trabajo a nadie.

En los coros, finalmente, el canto estaba más recargado que en las demás escenas; eran los pasajes en que el poeta esforzaba más su genio, y no es dudoso que el músico siguiera su ejemplo. Estas conjeturas se confirman por las clases diferentes de instrumentos con los que se acompañaba la voz de los actores; porque éstos tenían un mayor o menor alcance según el carácter de las palabras.

No podemos representarnos los coros de los antiguos por los de nuestras óperas. La música era muy distinta, pues desconocían la composición en varias partes, y las danzas eran tal vez más diversas aún que las nuestras. «Es fácil comprender —dice el Abate du

Bos— que solamente eran los gestos y demostraciones que hacían los personajes de los coros para expresar sus sentimientos, sea que hablaran, sea que testimoniasen por un juego mudo, los que indicaban cuánta impresión les causaba el suceso por el que debían interesarse. Esta declamación forzaba frecuentemente a los coros a marchar por la escena, y como las evoluciones que al mismo tiempo hacen varias personas no pueden hacerse sin concertarse de antemano, si se quiere que no lleguen a degenerar en una multitud, los antiguos habían prescrito ciertas reglas a los movimientos de los coros.» En teatros tan vastos como los de los antiguos, esas evoluciones podían formar cuadros perfectamente apropiados para expresar los sentimientos de que estaba penetrado el coro.

§55. El arte de notar la declamación y de acompañarla con un instrumento era conocido en Roma desde los primeros tiempos de la República. La declamación fue, desde sus comienzos, bastante sencilla; mas después el trato con los griegos introdujo cambios. Los romanos no pudieron resistir los encantos de la armonía y la expresión de la lengua de este pueblo. Esta culta nación se convirtió en la escuela en que se formaron el gusto por las letras, las artes y las ciencias, y la lengua latina se conformó al carácter de la griega tanto como su genio se lo pudo permitir.

Cicerón nos enseña que los acentos tomados de los extranjeros habían cambiado de manera sensible la pronunciación de los romanos. Aquéllos causaron, sin duda, cambios parecidos en la música de las obras dramáticas; lo uno es consecuencia natural de lo otro. En efecto, Horacio y ese orador hacen notar que los instrumentos empleados en el teatro de su tiempo tenían un alcance mucho mayor que los utilizados anteriormente; que el actor, para seguirlos, estaba obligado a declamar sobre tonos más numerosos, y que el canto se había vuelto tan petulante que sólo podía observar la medida agitándose violentamente. Remito a esos pasajes como los trae el Abate du Bos, para que se juzgue si se les puede entender como refiriéndose a una simple declamación²⁴.

§56. Tal es la idea que puede formarse de la declamación cantada y de las causas de su introducción y variación. Nos queda investigar las circunstancias que han ocasionado una declamación tan simple como la nuestra, y espectáculos tan diferentes de los antiguos.

El clima no ha permitido a los pueblos fríos y flemáticos del Norte la conservación de los acentos y la cantidad, que la necesidad había introducido en la prosodia al nacer las lenguas. Cuando estos bárbaros inundaron el Imperio romano y conquistaron toda la parte occidental, el latín, confundido con sus idiomas, perdió su carácter. He aquí de dónde procede la falta de acento, cosa que consideramos como la belleza principal de nuestra pronunciación: este origen no previene a su favor. Bajo el imperio de estos pueblos groseros decayeron las Letras; los teatros fueron destruidos; el arte de los pantomimos, el de notar la declamación y repartirla entre dos actores; las artes que concurren a la decoración de los espectáculos, como la Arquitectura, la Pintura, la Escultura y todos los subordinados a la Música, perecieron. Cuando renacieron las Letras, el genio de las lenguas estaba tan cambiado y las costumbres eran tan diferentes, que no pudo comprenderse nada de lo que los antiguos contaban de sus espectáculos.

Para concebir perfectamente la causa de esta revolución basta con recordar solamente lo que he dicho acerca de la influencia de la prosodia. La de los griegos y romanos estaba tan caracterizada que tenía principios fijos, y era tan conocida que, hasta al mismo pueblo, sin haber estudiado sus reglas, le chocaban los menores defectos de pronunciación. Esto fue lo que proporcionó los medios de hacer de la Declamación y su escritura en notas un arte: desde entonces fue éste una parte de la educación. La Declama-

²⁴ Tomo II, sec. X.

ción, así perfeccionada, produjo el arte de repartir el canto y los gestos entre dos comediantes, o sea, el de los pantomimos, y, extendiendo además su influencia hasta la forma y el tamaño de los teatros, ocasionó, como todos hemos visto, el hacerlos lo suficientemente grandes para contener una parte considerable del pueblo.

He aquí el origen del gusto de los antiguos por los espectáculos, las decoraciones y todas las artes que son sus subordinadas: la Música, la Arquitectura, la Pintura y la Escultura. Entre ellos casi no podía haber talentos perdidos, porque cada ciudadano encontraba en todos los instantes objetos apropiados para ejercitar su imaginación.

No teniendo nuestra lengua casi prosodia, la Declamación no ha podido tener reglas fijas: nos ha sido imposible notarla; no hemos podido conocer el arte de repartirla entre dos actores; el de los pantomimos tiene escaso atractivo para nosotros, y los espectáculos han sido enteramente encerrados en salas a las que no ha podido asistir el pueblo. De aquí proviene —cosa que es más lamentable— nuestro escaso gusto por la música, la arquitectura, la pintura y la escultura. Nosotros creemos ser los únicos que nos asemejamos a los antiguos; mas, respecto a este punto, los italianos se asemejan a ellos bastante más. Por consiguiente, se ve que, si nuestros espectáculos son tan distintos de los de los griegos y romanos, esta diferencia es un efecto natural de los cambios ocurridos en la prosodia.

CAPÍTULO VI COMPARACIÓN DE LA DECLAMACIÓN CANTABLE Y DE LA SIMPLE

§57. Nuestra declamación admite, de vez en cuando, intervalos tan distintos como el canto. Si no se los alterara más que lo necesario para apreciarlos, no dejarían de parecer menos naturales, y se los podría escribir en notas. Hasta creo que el gusto y el oído hacen que prefiera dos sonidos armónicos el buen comediante, siempre que no contradigan demasiado nuestra pronunciación ordinaria. Sin duda fue por esta clase de sonidos por lo que Molière imaginó algunas notas. Mas el proyecto de notar lo restante de la declamación es imposible, porque las inflexiones de la voz son tan débiles que para apreciar los tonos se necesitaría alterar los intervalos hasta tal punto que la declamación chocaría con lo que llamamos la *naturaleza*.

§58. Aunque nuestra declamación no reciba, como el canto, una sucesión de sonidos apreciables, expresa, sin embargo, los sentimientos del alma con bastante viveza para conmover a aquellos a los que es familiar, o que hablan una lengua cuya prosodia es poco variada y animada. Produce indudablemente este efecto porque los sonidos casi conservan entre sí las mismas proporciones que en el canto. Digo que *casi* porque no siendo apreciables, no podrían tener conexiones tan exactas.

Por tanto, nuestra declamación es, naturalmente, menos expresiva que la música. En efecto, ¿cuál es el sonido más apropiado para expresar un sentimiento del alma? Primeramente, el que imita al grito, que es su signo natural: es común a la declamación y a la música. Enseguida, los sonidos armónicos de ese primero, a causa de que están ligados con él más estrechamente. Por último, todos los sonidos que pueden ser engendrados de esta armonía, variados y combinados en el movimiento que caracteriza a cada pasión; porque todo sentimiento del alma determina aquel tono y aquel movimiento del canto más apropiados para su expresión. Ahora bien, estos dos últimas especies de sonidos se encuentran raramente en nuestra declamación, y además ésta no imita, como el canto, los movimientos del alma.

§59. No obstante, ella suple este defecto por su ventaja de parecemos más natural. Da a su expresión un aire de variedad, causa de que si actúa sobre los sentidos más débilmente, actúa sobre la imaginación con más viveza. Por esto nos emociona más un trozo bien declamado que un hermoso recitado. Pero cualquiera puede observar que en los momentos en que la música no destruye la ilusión, causa una impresión mucho mayor.

§60. Aunque nuestra declamación no pueda notarse, me parece que se podría fijar de algún modo. Bastaría que un músico tuviera gusto bastante para observar aproximadamente en el canto las mismas proporciones que la voz sigue en la declamación. Aquellos que hubieran conseguido que este canto les fuese familiar podrían encontrar de oído la declamación que pudo ser el modelo.

Un hombre saturado de los recitados de Lulli ¿no declamaría las tragedias de Quenault como el mismo Lulli las habría declamado?

Pero, para hacer más fácil la cosa, sería deseable que la melodía fuera extremadamente simple, y que no se distinguieran las inflexiones de la voz sino en lo que fuese preciso para apreciarlas. La declamación se reconocería aún con más facilidad en los recitados de Lulli si éste hubiera puesto en ellos menos música. Hay, pues, motivos para creer que esto sería de gran auxilio a quienes tuvieran algunas facultades para declamar bien.

§61. La prosodia de cada lengua no se aleja igualmente del canto: busca más o menos los acentos, y a/un los prodiga excesivamente o los evita por completo, a causa de que la variedad de las complexiones no permite que los pueblos de climas distintos sientan de igual modo. Por esto piden las lenguas, según su carácter, diferentes géneros de declamación y de música. Por ejemplo, se dice que el tono con que expresan la cólera los ingleses no es en Italia más que el del asombro.

La magnitud de los teatros, los gastos de los griegos y romanos para su decoración, las máscaras que daban a cada personaje la fisonomía que exigía su carácter, la declamación que tenía reglas fijas y era susceptible de una expresión mayor que la nuestra; todo parece probar la superioridad de los espectáculos de los antiguos. Nosotros tenemos, en compensación, la expresión del semblante y algunos primores de representación, que solamente nuestro modo de declamar ha hecho posible que se sientan.

CAPÍTULO VII CUÁL ES LA PROSODIA MÁS PERFECTA

§62. Cada uno se inclinará, sin duda, a decidir a favor de la prosodia de su lengua; para resguardarnos de este prejuicio, probemos a formarnos ideas exactas acerca de este punto.

La prosodia más perfecta es la que, por su armonía, es la más apropiada para expresar todas clases de caracteres. Ahora bien, concurren estas tres cosas en la armonía: la cualidad de los sonidos, los intervalos con que se suceden y el movimiento. Por tanto, es preciso que una lengua tenga sonidos suaves, menos suaves y hasta ásperos; en una palabra, de todas las especies; que tenga acentos que determinen a elevar y bajar la voz; en fin, que por la desigualdad de sus sílabas pueda expresar toda clase de movimientos.

Para producir la armonía, las pausas no deben colocarse indistintamente. Hay momentos en que ella ha de suspenderse; hay otros en que ha de finalizar en un reposo perceptible. Por consiguiente, en una lengua de perfecta prosodia la sucesión de los sonidos debe subordinarse a la caída de cada período, de tal suerte que las cadencias sean más o

menos descendentes, y el oído encuentre un reposo satisfactorio, a no ser que el espíritu esté completamente satisfecho.

§63. Se reconocerá cuánto más que la nuestra la prosodia de los romanos se acercaba a este punto de perfección, si se considera el asombro con que Cicerón habla de los efectos de la cadencia oratoria. Cicerón presenta al pueblo extasiado por la caída de los períodos armoniosos y, para mostrar que la cadencia es la única causa, cambia el orden de las palabras de un período que había sido grandemente aplaudido, y afirma que en el acto se nota que ha desaparecido la armonía. La última construcción ya no conserva en la mezcla de largas y breves ni en los acentos el orden necesario para el regalo del oído. Nuestra lengua tiene dulzura y redondez, pero para la armonía se precisa algo más. No veo que en los diferentes giros que permite hayan encontrado jamás nuestros oradores nada semejante a esas cadencias que herían tan vivamente a los romanos.

§64. Otra razón que confirma la superioridad de la prosodia latina sobre la nuestra es la afición de los romanos a la armonía y la delicadeza, hasta del mismo pueblo, respecto a este punto.

Los cómicos no podían hacer en un verso una sílaba más larga o más breve de lo preciso, sin que inmediatamente toda la asamblea protestara contra esa mala pronunciación.

No podemos leer sin cierta sorpresa semejantes hechos, porque nada observamos en nosotros que pueda confirmarlos. La causa es que la pronunciación de las clases elevadas es hoy tan simple que quienes la contrarían ligeramente no pueden ser descubiertos más que por pocas personas, en razón de que hay pocos para quienes resulte familiar. Entre los romanos estaba caracterizada tan bien, el número era tan perceptible, que los oídos menos finos estaban ejercitados. Así pues, lo que alteraba la armonía no podía por menos que ofenderles.

§65. Si se aceptan mis conjeturas, si los romanos han debido ser más sensibles a la armonía que nosotros, los griegos lo han debido ser todavía más, y los asiáticos más todavía que estos últimos; porque cuanto más antiguas son las lenguas, más debe aproximarse la prosodia al canto. En consecuencia, hay motivo para conjeturar que el griego era más armonioso que el latín, ya que prestó acentos a éste. Con respecto a los asiáticos, buscaban la armonía con una afectación excesiva, a ojos de los romanos. Cicerón lo da a entender cuando, después de censurar a los que para hacer más cadencioso el discurso lo estropean a fuerza de trasponer palabras, presenta a los oradores asiáticos como más esclavos del número que los restantes oradores. Tal vez hallaría hoy que el carácter de nuestra lengua nos hace incurrir en el vicio contrario; mas, si por este motivo tenemos menos ventajas, notamos que somos compensados por otras cosas.

Lo que he dicho al final del capítulo sexto de esta sección es una prueba bien clara de la superioridad de la prosodia de los antiguos.

CAPÍTULO VIII DEL ORIGEN DE LA POESÍA

§66. Si en el origen de las lenguas la prosodia se acercó al canto, el estilo, a fin de copiar las imágenes sensibles del lenguaje de acción, adoptó toda clase de figuras y metáforas, y fue una verdadera pintura. Por ejemplo, en el lenguaje de acción, para dar a cualquiera la idea de un hombre aterrado, no había otro medio que el de imitar los gritos y movimientos del terror. Cuando se quiso comunicar esta idea por medio de sonidos articulados, se sirvieron, por consiguiente, de todas las expresiones que la presentaban con igual pormenor. Una sola palabra habría sido demasiado débil para suceder inme-

diatamente al lenguaje de acción. Este lenguaje era tan a propósito para lo ordinario de los espíritus que los sonidos articulados no podían sustituirlo sino acumulando las expresiones unas sobre otras. La escasez de palabras de las lenguas no permitía ni siquiera hablar de formas distintas. Como ellas suministraban raras veces la palabra apropiada, solamente se conseguía adivinar un pensamiento a fuerza de repetir las ideas que más se le asemejaban. He aquí el origen del pleonasma, defecto que sobre todo debe hacerse notar en las lenguas antiguas. Efectivamente: los ejemplos son abundantísimos entre los hebreos. Sólo mucho más tarde fue costumbre ligar a una sola palabra las ideas que antes se expresaban únicamente por movimientos muy compuestos, y sólo se evitaron las expresiones difusas cuando, al hacerse más ricas las lenguas, suministraban términos propios y familiares para todas las ideas que eran necesarias. La precisión de estilo se conoció mucho antes en los pueblos del Norte. A causa de su temperamento frío y flemático, abandonaron con más facilidad todo lo que se resentía del lenguaje de acción. En otras partes se conservaron por largo tiempo las influencias de este modo de comunicarse sus pensamientos. Hoy mismo, en las comarcas meridionales de Asia, se considera el pleonasma como una elegancia del discurso.

§67. En su origen, el estilo fue poético, pues comenzó juntando ideas por medio de las imágenes más perceptibles, y entonces era, además, extremadamente medido. Pero, cuando llegaron a ser más ricas las lenguas, el lenguaje de acción fue poco a poco aboliéndose; la voz se varió menos; el gusto por las figuras y metáforas disminuyó insensiblemente, por las razones que daré, y el estilo se aproximó a nuestra prosa. No obstante, los actores adoptaron el lenguaje antiguo como más vivo y apropiado para grabarse en la memoria, único medio de conseguir entonces que sus obras pasaran a la posteridad. Se dieron diferentes formas a este lenguaje, se inventaron reglas para aumentar la armonía, y se hizo de ellas un arte particular. La necesidad de utilizarlas hizo creer, durante largo tiempo, que se debía componer en verso solamente. Mientras los hombres carecieron de caracteres para escribir sus pensamientos, esta opinión se fundaba en que los versos se aprenden y se retienen con mayor facilidad. El prejuicio hizo, no obstante, que se conservara después de que esta razón dejó de tener fuerza. En fin, un filósofo, no pudiendo plegarse a las reglas de la poesía, se arriesgó el primero en escribir en prosa²⁵.

§68. La rima, a diferencia de la medida, las figuras y las metáforas, no debió su origen al nacimiento de las lenguas. Los pueblos del Norte, fríos y flemáticos, no pudieron conservar una prosodia tan medida como la de los restantes, cuando la necesidad que la había introducido ya no fue igual. Para suplir esta falta se vieron obligados a inventar la rima.

§69. No es difícil imaginar por qué progresos llegó a ser la poesía un arte. Los hombres, habiendo conservado las caídas uniformes y regulares que el azar aportaba a los discursos, los movimientos diferentes producidos por la desigualdad de las sílabas y la impresión agradable de ciertas inflexiones de la voz, construyeron modelos para el número y la armonía, de los que sacaron poco a poco todas las reglas de la versificación. La música y la poesía nacieron, por tanto, conjuntamente.

§70. Estos dos artes se asociaron al del gesto, más antiguo, al que se denominaba *danza*. De esto podemos conjeturar que en todos los tiempos y en todos los pueblos habrá podido observarse alguna especie de danza, de música y de poesía. Los romanos nos enseñan que los galos y los germanos tenían sus músicos y sus poetas; se ha observado, en nuestros días, lo mismo con relación a los negros, los caribes y los iraqueses. Así es como se encuentra entre los bárbaros el germen de las artes que se han formado

²⁵ Ferécides, de la isla de Esciros, fue el primero del que se sabe que escribió en prosa.

en las naciones cultas, y que, destinadas ahora a alimentar el lujo en nuestras ciudades, parecen tan alejadas de su origen que cuesta mucho trabajo reconocerlo.

§71. La estrecha relación de estas artes en su nacimiento es la razón verdadera que hizo a los antiguos confundirlas bajo un nombre genérico.

Entre éstos, la palabra *música* comprende, no sólo el arte que designa en nuestra lengua, sino también el del gesto, la danza, la poesía y la declamación. Así pues, a este conjunto de artes es preciso referir la mayor parte de los efectos de su música y desde entonces estos no son ya tan sorprendentes²⁶.

§72. Se ve claramente cuál era el objeto de las primeras poesías. Al establecerse las sociedades los hombres no se podían ocupar aún de las cosas de puro recreo, y las necesidades que los obligaban a reunirse limitaban sus miras a lo que les podía ser útil o necesario. La poesía y la música no fueron, pues, cultivadas más que para el conocimiento de la religión, las leyes, y conservar la memoria de los grandes hombres y los servicios que habían prestado a la sociedad. Nada era más a propósito para ello, o más bien era el único medio de que disponían; pues la escritura era aún desconocida. Por tanto, todos los monumentos de la antigüedad prueban que estas artes, al nacer, estuvieron destinadas a la instrucción de los pueblos. Los galos y los germanos las utilizaban para conservar su historia y sus leyes, y entre los egipcios y los hebreos eran, en cierto modo, una parte de la religión. He aquí por qué los antiguos querían que la educación tuviese, como objeto principal, el estudio de la música: uso esta palabra con todo el significado que ellos le daban. Los romanos juzgaban que la música era necesaria para todas las edades porque veían que enseñaba lo que deben aprender los niños y lo que los mayores deben saber. En cuanto a los griegos, les parecía tan vergonzosa su ignorancia que un músico y un sabio eran para ellos lo mismo, y un ignorante recibía en su lengua el nombre para quien no hacía música. Este pueblo no se persuadía de que este arte fuera una invención humana y creía haber recibido de los dioses los instrumentos que más le asombraban. Teniendo más imaginación que nosotros, era más sensible a la armonía; además, su veneración a las leyes, la religión y los grandes hombres, que celebraba con sus cantos, pasó a la música, que conservaba la tradición de estas cosas.

§73. Habiendo llegado a ser la prosodia y el estilo más simples, la prosa se alejó cada vez más de la poesía. Por otra parte, el espíritu progresó, la poesía apareció con imágenes más nuevas; por este medio se alejó también del lenguaje corriente, estuvo menos al alcance del pueblo y se hizo menos apropiada para la instrucción.

Además, los hechos, las leyes y todas las cosas de las que era preciso que tuvieran conocimiento los hombres se multiplicaron tanto que la memoria era demasiado débil para un peso semejante: las sociedades se agrandaron hasta el punto de que la promulgación de las leyes no podía llegar más que difícilmente al conocimiento de todos los ciudadanos. Así que se hizo forzoso, para instruir al pueblo, recurrir a una nueva vía. Entonces se imaginó la escritura; expondré más abajo sus progresos²⁷.

Cuando este arte nació, la poesía y la música comenzaron a cambiar de objeto: se repartieron entre lo útil y lo agradable y, finalmente, se limitaron casi a las cosas de mero deleite. Cuanto menos necesarias llegaron a ser, con más ahínco buscaron las ocasiones de agrandar más, y entre ambas hicieron grandes progresos.

La Música y la Poesía, hasta aquí inseparables, comenzaron, después de perfeccionarse, a dividirse en dos artes diferentes. Pero la gente se alborotó contra los primeros que se arriesgaron a separarlas. Los efectos que podía producir, por separado, no eran

²⁶ Por ejemplo, se dice que la música de Terpandro apaciguó una sedición; pero esta música no era un simple canto, sino versos que declamaba este poeta.

²⁷ En el cap. XIII de esta misma sección.

todavía bastante perceptibles; no se preveía lo que iba a pasarles y, además, este uso nuevo era demasiado opuesto a la costumbre.

Se apelaba, como habríamos hecho nosotros, a la antigüedad, que nunca las había empleado separadas, y se concluía que unos aires sin palabras, o unos versos para no ser cantados, era algo demasiado extravagante para que tuviera éxito alguna vez. Mas, cuando la experiencia probó lo contrario, los filósofos empezaron a temer que estos versos no enervasen las costumbres. Se opusieron a sus progresos y apelaron también a la antigüedad, que jamás los había utilizado para cosas de mero deleite. Así pues, no fue sin haber tenido bastantes obstáculos que superar como la Música y la Poesía fueron distinguidas en dos artes.

§74. Se inclinaría uno a creer que el prejuicio, causa del respeto a la antigüedad, comenzó en la segunda generación de los hombres. Cuanto más ignorantes somos, más necesidad tenemos de guías y más nos inclinamos a creer que nuestros antecesores han hecho bien todo lo que han hecho, y que a nosotros sólo nos resta imitarlos. Varios siglos de experiencia deberían habernos corregido ya de esta preocupación.

Aquello que la razón no puede hacer lo ocasionan el tiempo y las circunstancias, aunque para precipitarnos, con frecuencia, en prejuicios completamente contrarios. Esto es, precisamente, lo que puede observarse a propósito de la Poesía y la Música. Habiendo llegado a ser nuestra prosodia tan sencilla como lo es en la actualidad, estas dos artes se han separado tan completamente que el proyecto de reunirías en un teatro ha parecido ridículo a todo el mundo, y hasta lo sigue aún pareciendo —tan extravagante es la gente— a varios de los que aplauden cuando se ejecuta.

§75. El asunto de las primeras poesías nos indica cuál era su carácter. Es verosímil que ellas sólo cantaban a la Religión, las leyes y los héroes, para despertar en los ciudadanos sentimientos de amor, admiración y emulación. Eran esas poesías salmos, odas y canciones. Respecto a los poemas épicos y dramáticos, no se conocieron hasta más tarde. La invención se debe a los griegos, y su historia se ha hecho tan frecuentemente que no hay nadie que la ignore.

§76. Puede juzgarse el estilo de las primeras poesías por el genio de las primeras lenguas.

En primer lugar, el uso de sobreentender las palabras era frecuentísimo. El hebreo es la prueba; pero he aquí la razón.

La costumbre, introducida por la necesidad, de mezclar el lenguaje de acción y el de los sonidos articulados, subsistió todavía largo tiempo después de que esta necesidad cesó, sobre todo en los pueblos cuya imaginación era más viva, como ocurre con los orientales. Esto fue la causa de que el uso de una palabra nueva no afectase la comprensión. Por ello, se la omitió voluntariamente para expresar un pensamiento con mayor viveza, o para encerrarlo en la medida de un verso. Esta licencia se toleraba en la medida en que, habiendo siendo hecha la poesía para ser cantada, y no pudiendo todavía escribirse, el tono y el gesto suplían la palabra que se había omitido. Pero, cuando por una continua costumbre llegó a convertirse su nombre en el signo más natural de una idea, ya no fue fácil sustituirla. Por esto, si se pasa de las lenguas antiguas a las modernas, se percibirá que el uso de sobreentender las palabras es cada vez menos aceptado. Nuestra lengua hasta lo rechaza tan violentamente que se diría que se burla algunas veces de nuestra penetración.

§77. En segundo lugar, la exactitud y la precisión no podían ser conocidas por los primeros poetas.

Así, para llenar la medida del verso, insertaban en él, con frecuencia, palabras inútiles, o se repetía lo mismo de varias maneras: nueva razón de los pleonasmos frecuentes en las lenguas antiguas.

§78. Finalmente, la poesía abundaba en figuras y metáforas, pues se asegura que en las lenguas orientales la misma prosa tolera figuras que la poesía de los latinos sólo emplea raramente. Así pues, entre los poetas orientales es donde el entusiasmo producía los mayores desórdenes; entre ellos es donde las pasiones se mostraban con unos colores que nos parecen exagerados. No sé, sin embargo, si tendríamos derecho a censurarles.

Ellos no sentían las cosas como nosotros; por tanto, no debían de expresarlas del mismo modo. Para apreciar sus obras sería preciso tener el temperamento de las naciones para las que han escrito. Se habla mucho de la hermosa Naturaleza; no hay pueblo culto que no se jacte de imitarla; mas cada uno cree encontrar el modelo en su manera de sentir. No hay, pues, que asombrarse si cuesta tanto trabajo conocerla: cambia demasiado frecuentemente de rostro, o por lo menos, toma más de lo debido el aire de cada país. Ni siquiera sé si la manera como se habla de ella actualmente no se resiente algo del tono que toma hace algún tiempo en Francia.

§79. El estilo poético y el lenguaje corriente, al alejarse uno de otro, dejaron entre ambos un claro en el que nació la elocuencia, y del que ésta se aparta para asemejarse unas veces al tono de la poesía, otras al de la conversación. No se diferencia de ésta sino porque rechaza todas las expresiones que no son bastante nobles, y de aquélla, sólo porque no está muy sometida a una medida igual y porque, según los caracteres de las lenguas, no se le consienten ciertas figuras y ciertos giros que se toleran en la poesía. Por lo demás, estas dos artes se confunden algunas veces tan íntimamente que no es posible distinguirlas.

CAPÍTULO IX DE LAS PALABRAS

No he podido interrumpir lo que tenía que decir sobre el arte de los gestos, la danza, la prosodia, la declamación, la música y la poesía: todas estas cosas están demasiado relacionadas entre sí y con el lenguaje de acción, que es su principio. Actualmente voy a investigar por cuáles progresos el lenguaje de los sonidos articulados ha podido perfeccionarse y llegar a ser, por fin, el más cómodo de todos.

§80. Para comprender cómo los hombres convinieron mutuamente en el sentido de las primeras palabras que quisieron introducir, basta con observar que ellos las pronunciaban en unas circunstancias en las que cada uno estaba obligado a referirlas a iguales percepciones. Por esto fijaban su significación con mayor exactitud según las circunstancias; repitiéndose con más frecuencia, acostumbraban más al espíritu a ligar las mismas ideas con los mismos signos. El lenguaje de acción evitaba las ambigüedades y los equívocos que, en los comienzos, debían de ser frecuentes.

§81. Los objetos destinados a satisfacer nuestras necesidades pueden, con frecuencia, escapar fácilmente a nuestra atención; pero que se pasen por alto los apropiados para producir sentimientos de temor y dolor, es difícil. Así pues, debiendo los hombres nombrar las cosas más temprano o más tarde, a medida que ellas atraían más su atención, es verosímil, por ejemplo, que los animales que les hacían la guerra tuvieran nombres antes que los frutos de que se alimentaban. Tocante a los demás objetos, ellos imaginaron palabras para designarlos, según los juzgaban aptos para satisfacer las necesidades más apremiantes, y recibían de éstos impresiones más vivas.

§82. La lengua estuvo mucho tiempo sin tener otras palabras que los nombres dados a los objetos sensibles, tales como los de *árbol, fruto, agua, fuego*, etc., y otros, de los cuales se tenía más frecuentemente ocasión de hablar. Las nociones complejas de las sustancias, habiendo sido conocidas las primeras, puesto que vienen inmediatamente de

los sentidos, debían de ser las primeras en tener nombre. A medida que se tuvo capacidad para analizarlas, reflexionando sobre las percepciones diferentes que contienen, se inventaron signos para expresar ideas más, simples. Cuando los hubo, por ejemplo, el de *árbol*, se hicieron los de *tronco*, *rama*, *hoja*, *verdura*, etc. Enseguida se distinguieron, pero poco a poco, las diferentes cualidades sensibles de los objetos; se observaron las circunstancias que podían encontrarse y se formaron palabras para expresar todas estas cosas; éstas fueron los adjetivos y los adverbios. Mas se encontraron grandes dificultades para dar nombres a las operaciones del alma porque se es naturalmente poco apto para reflexionar sobre sí mismo. Así que se pasó un tiempo grande sin tener más medio para expresar estas ideas, *veo*, *entiendo*, *quiero*, *amo*, etc. y otras semejantes, que para pronunciar el nombre de las cosas con un tono particular y señalar aproximadamente, por alguna acción, la situación en que uno se hallaba. Así es como los niños, que no aprenden estas palabras sino cuando saben ya nombrar los objetos que tienen con ellos una mayor relación, manifiestan lo que ocurre en su alma.

§83. Cuando se formó la costumbre de comunicarse estas especies de ideas por medio de actos, los hombres se acostumbraron a determinarlas, y desde entonces comenzaron a encontrar más fácil su agregación a otros signos. Los nombres que eligieron para este efecto son los que se denominan *verbos*. Así, los primeros verbos se imaginaron solamente para expresar el estado del alma, cuando actúa o sufre. Con los adjetivos tuvieron de común el designar el estado de un ser y tuvieron de peculiar que lo designaban en tanto que consiste en lo que se llama *acción y pasión*. *Sentir*, *moverse* eran verbos; *grande*, *pequeño*, adjetivos; en cuanto a los adverbios, servían para mostrar las circunstancias que los adjetivos no expresaban.

§84. Cuando no se conocía aún el uso de los verbos, el nombre del objeto del que se quería hablar se pronunciaba en el mismo instante en que se indicaba, por medio de cualquier acción, el estado de su alma: era el medio más propio para hacerse entender. Mas, cuando se comenzó a sustituir la acción por los sonidos articulados, el nombre de la cosa se presentó naturalmente el primero, porque era el signo más familiar. Este modo de enunciarse era el más cómodo para el que hablaba y el que escuchaba. Lo era para el primero, porque le hacía comenzar por la idea más fácil de comunicar; lo era también para el segundo, porque al fijar su atención en el objeto del que se le quería hablar, le preparaba para comprender más fácilmente un vocablo menos usado, y cuya significación no debía de ser tan perceptible. Así, el orden de las ideas quería que se colocara el objeto antes del verbo: se decía, por ejemplo, *fruto querer*.

Esto puede todavía confirmarse por una reflexión muy sencilla. Es la de que siendo el lenguaje de acción el único que ha podido servir de modelo al de los sonidos articulados, este último ha debido, en sus principios, conservar las ideas en el orden que había hecho más natural el uso del primero. Ahora bien, era imposible con el lenguaje de acción manifestar el estado de su alma, a no ser mostrando el objeto al cual él se refería.

Los movimientos expresivos de una necesidad sólo eran entendidos en tanto que se había indicado, por algún gesto, lo que era apropiado para satisfacerla. Si éstos lo precedían era trabajo inútil, y se estaba obligado a repetirlos, porque aquellos a quienes se les quería manifestar su pensamiento aún estaban poco ejercitados para esperar que volvieran a recordarlos con el propósito de interpretar su sentido. Mas la atención que les concedía sin esfuerzo el objeto indicado, facilitaba el entendimiento de la acción.

Y hasta me parece que aún hoy mismo sería la manera más natural de utilizar este lenguaje.

Viniendo el verbo después de su objeto directo, el nombre regido por él, es decir, el nominativo, no podría colocarse en juego, porque habría oscurecido la relación.

Tampoco podría comenzar la frase, porque su relación con el verbo hubiera sido menos perceptible. Su lugar estaba, pues, detrás del verbo. Así, las palabras se construían en el orden mismo con que se regían ellas; el único modo de facilitar la comprensión. Se decía *fruto querer Pedro* por *Pedro quiere un fruto*, y la primera construcción era tan natural como la otra lo es hoy. Esto se prueba por la lengua latina, en la que ambas construcciones se admiten igualmente. Parece que esta lengua es como un término medio entre las más antiguas y las más modernas, y que participa del carácter de unas y otras.

§85. En su origen, los verbos sólo expresaban el estado de las cosas de una manera indeterminada. Tales fueron los infinitivos *ir*, *hacer*. La acción que les acompañaba suplía lo que faltaba, es decir, los tiempos, los modos, los números y las personas.

Diciendo *árbol ver*, se mostraba con un gesto si se hablaba de uno mismo o de otro, de uno o de varios, del pasado, del presente y del futuro, y, finalmente, con significación afirmativa o condicional.

§86. Facilitando la costumbre de ligar estas ideas a signos semejantes, los medios de agregarlos a sonidos, se inventó para esto unas palabras que se colocaron en el discurso solamente después de los verbos, tal como éstos lo habían sido por igual razón detrás de los nombres. Las ideas se alineaban, pues, en este orden: *fruto comer en lo venidero yo*, por decir *comeré un fruto*.

§87. Como siempre se añadían los sonidos que determinaban la significación del verbo, éstos formaron enseguida con él una sola palabra, que terminaba diversamente según las distintas acepciones. Entonces fue considerado el verbo como un nombre que, si bien indefinido en su origen, por la variación de sus tiempos y de sus modos había llegado a ser apto para expresar de una manera determinada el estado activo o pasivo de cada cosa. De esta suerte llegaron los hombres poco a poco a inventar las conjugaciones.

§88. Cuando se convirtieron las palabras en los signos más naturales de nuestras ideas, la necesidad de disponerlas en un orden tan contrario al actual no fue la misma. Sin embargo, continuó haciéndose, porque el carácter de la lengua, formado con arreglo a esta necesidad, no permitió alterar ese uso, y no se comenzó a aproximarse a nuestra manera de concebir sino después de haberse sucedido sucesivamente varios idiomas. Estos cambios fueron lentísimos, pues las últimas lenguas conservaron siempre una parte del genio de sus antecesoras. En el latín se observa un resto muy perceptible del carácter de las más antiguas, y de aquél ha pasado hasta nuestras conjugaciones. Cuando decimos *yo hago*, *yo hacía*, *yo haré*, etc., distinguimos el tiempo, el modo y el número sólo con variar las terminaciones del verbo, lo cual proviene de que nuestras conjugaciones han sido modeladas en esto sobre la de los latinos. Pero cuando decimos *yo he hecho*, *yo hube hecho*, *yo había hecho*, etcétera, seguimos el orden que para nosotros ha llegado a ser el más natural; porque *hecho* es aquí el verbo propiamente ya que es el nombre que marca la acción, y haber sólo corresponde al sonido que, en el origen de las lenguas, venía detrás del verbo para designar el tiempo, el modo y el número.

§89. Puede hacerse igual observación sobre la palabra *ser*, que al participio que se le junta le hace, ya equivalente a un verbo pasivo, ya al pretérito compuesto de un verbo activo o intransitivo. En estas frases *yo soy amado*, *yo me había* hecho fuerte*, *yo me habría* ido*; *amado* expresa la pasión, *hecho* e *ido* la acción, pero *soy*, *había* y *habría* sólo marcan el tiempo, el modo y el número. Estas clases de palabras tenían poco uso en las conjugaciones latinas y se construían como en las primeras lenguas, es decir, después del verbo.

* En francés, estas construcciones requieren de la variante correspondiente del verbo «ser». (*N. del T.*)

§90. Ya que para significar el tiempo, el modo y el número tenemos palabras que colocamos antes del verbo, nosotros podríamos, colocándolas detrás, construir un modelo de las conjugaciones de las primeras lenguas. Esto nos daría, verbigracia, en vez de *yo soy amado, yo era amado, etc., amado soy, amado era, etc.*

§91. Los hombres no multiplicaron las palabras sin necesidad, sobre todo cuando comenzaron a usarlas: les costaba demasiado trabajo imaginarlas y retenerlas. El mismo nombre que era el signo de un tiempo o de un modo, se colocó, por tanto, después de cada verbo: de esto resulta que cada lengua madre no tuvo al principio más que una conjugación. Si aumentó su número fue por la mezcla de varias lenguas o porque las palabras destinadas a indicar los tiempos, los modos, etc., pronunciándose con una facilidad mayor o menor según el verbo que las precedía, fueron alteradas algunas veces.

§92. Las diversas cualidades del alma son efecto de los distintos estados de acción y pasión por los que pasa, o de los hábitos que adquiere cuando obra o sufre alternativamente.

Para conocer estas cualidades es preciso, por tanto, tener ya alguna idea de las distintas maneras de obrar o sufrir de estas sustancias; así, los adjetivos que las expresan no han podido usarse sino después de ser conocidos los verbos. Las palabras *hablar* y *persuadir* se han empleado por necesidad, antes que la de *elocuente*; este ejemplo basta para hacer comprensible mi pensamiento.

§93. Al hablar de los nombres dados a las cualidades de las cosas, todavía no he mencionado más que a los adjetivos; la causa consiste en que las sustancias abstractas no han podido ser conocidas sino mucho tiempo después. Cuando los hombres comenzaron a observar las diferentes cualidades de los objetos, no vieron a todas ellas aisladas, sino que las percibieron como un algo de que estaba revestido el sujeto: tales fueron las palabras *grande, vigilante, etc.*

A continuación se recapacitó sobre las nociones ya formadas, y no hubo más remedio que descomponerlas, a fin de poder expresar más cómodamente nuevos pensamientos; entonces, a las cualidades se las distinguió de su sujeto, y aparecieron las sustancias abstractas de *grandeza, vigilancia, etc.* Si pudiéramos remontarnos a todos los nombres primitivos, reconoceríamos que no hay ninguna sustancia abstracta que no se derive de algún adjetivo o de algún verbo.

§94. Antes de usar los verbos ya había, según hemos visto, adjetivos para expresar cualidades sensibles; porque las ideas más fáciles de determinar han debido de ser las primeras que tuvieron nombres. Mas, no teniendo palabra para unir el adjetivo a su sustantivo, se contentaban con poner uno junto al otro. *Monstruo terrible* significaba *este monstruo es terrible*, pues la acción suplía lo que no estaba expresado por los sonidos. Acerca de esto es preciso tener en cuenta que el sustantivo se construía unas veces delante, otras después del adjetivo, según que se quería destacar más la idea del uno que la del otro. Un hombre sorprendido por la altura de un árbol decía: *gran árbol*, aunque en cualquier otra ocasión habría dicho *árbol grande*: pues la idea que más nos sorprende es la que naturalmente nos inclinamos a enunciar la primera.

Cuando ya se hubieron formado los verbos, se hizo fácilmente la observación de que la palabra que se les había añadido para distinguir la persona, el número, el tiempo y el modo, tenía, además, la propiedad de ligarlos con el nombre que les regía. Empleóse, por tanto, esta misma palabra para la unión del adjetivo con el sustantivo, o por lo menos se inventó una semejante. He aquí a lo que responde la palabra *ser*, excepto que no basta para designar la persona. Este modo de ligar dos ideas es, como he dicho en otra

parte²⁸, lo que se llama *afirmar*. Así, el carácter de esta palabra es el de marcar la afirmación.

§95. Cuando se la utilizó para ligar un sustantivo y un adjetivo, éste último se pintó como aquel sobre el cual recae la afirmación más particularmente. Aconteció enseguida lo que ya se había visto con motivo de los verbos: que ambos formaron una sola palabra. Por esto, los adjetivos fueron susceptibles de declinación, y sólo se distinguieron de los verbos porque las cualidades que expresaban no eran ni acción ni pasión. Entonces, para incluir a todos estos nombres en una misma clase, se consideró al verbo tan sólo *como una palabra que, susceptible de conjugación, afirma de un sujeto una cualidad cualquiera*. Hubo, pues, tres clases de verbos: los unos, activos, o que significan acción; los otros, pasivos o que indican pasión; y los últimos, neutros, o que indican cualquier otra cualidad. Los gramáticos cambiaron enseguida estas divisiones, o imaginaron otras nuevas, porque les pareció más cómodo el distinguir los verbos por su objeto que por su significado.

§96. Cambiados los adjetivos en verbos, la construcción de las lenguas se alteró algún tanto. El lugar de estos nuevos verbos varió, igualmente que la de los nombres de los que se derivaban: así fueron colocados unas veces delante, otras detrás del sustantivo que regían. Este uso se extendió enseguida a los restantes verbos. Tal época es la que nos ha proporcionado la construcción que nos es tan natural.

§97. Así pues, ya no se estuvo sometido a colocar siempre las ideas en igual orden: se separó de varios adjetivos la palabra que se les había añadido; se la conjugó aparte y, después de haberla colocado durante mucho tiempo con bastante indiferencia, como lo prueba la lengua latina, se la fijó en la nuestra detrás del nombre que lo rige, y antes del que rige ella misma.

§98. Esta palabra no era el signo de ninguna cualidad, y no se habría podido colocar entre los verbos si no se hubiera extendido en favor suyo la noción del verbo, como se había hecho ya con los adjetivos. A este nombre, por tanto, no se le consideró más que como *una palabra que significa afirmación con distinción de personas, números, tiempos y modos*. Desde entonces, el verbo *ser* fue propiamente el único. No habiendo seguido los gramáticos los progresos de estos cambios, les costó un gran trabajo el ponerse de acuerdo respecto a la idea que ha de tenerse tocante a esta clase de nombre²⁹.

§99. Las declinaciones de los latinos deben explicarse de igual manera que sus conjugaciones; el origen no puede ser diferente. Para expresar el número, el caso y el género, inventáronse palabras que se colocaron después de los nombres y que variaron la terminación. Acerca de esto puede hacerse la observación de que nuestras declinaciones han sido hechas, en parte, sobre las de la lengua latina, puesto que admiten terminaciones diferentes; y, en parte, según el orden que hoy damos a nuestras ideas, porque los artículos, que son los signos de número, de caso y de género, se colocan delante de los nombres.

Me parece que la comparación de nuestra lengua con la de los latinos hace bastante verosímiles mis conjeturas, y que hay razones para suponer que se alejarían poco de la verdad, si nos pusiéramos a remontar a una lengua primera.

§100. Las conjugaciones y las declinaciones latinas tienen sobre las nuestras la ventaja de la variedad y de la precisión. El uso frecuente y forzoso de los verbos auxiliares y de los artículos hace difuso y fatigoso el estilo: esto es tanto más de lamentar cuanto que llevamos el escrúpulo hasta la repetición innecesaria de los artículos. Por ejemplo, nosotros no decimos *éste es el más piadoso y más sabio hombre que se conoce*, sino que

²⁸ Primera parte, secc. 2.^a, cap. VIII, §69.

²⁹ De todas las partes de la oración, dice al Abate Regnier, no hay ninguna otra de la que tengamos tantas definiciones como tenemos de los verbos. *Grammatique française*, p. 325.

decimos *éste es el más piadoso y el más sabio*, etc. Se puede todavía hacer notar que, por la naturaleza de nuestras declinaciones, nos faltan esos nombres llamados comparativos por los gramáticos, falta que sólo suplimos por la palabra *más* que exige iguales repeticiones que el artículo. Siendo las conjugaciones y las declinaciones las partes de la oración que se emplean más frecuentemente en el discurso, está demostrado que nuestra lengua tiene menos precisión que la latina.

§101. Nuestras conjugaciones y declinaciones tienen, a su vez, una ventaja sobre las de los latinos, que consiste en que nos hacen distinguir significaciones que se confunden en su lengua. Tenemos tres pretéritos, *yo hice, yo he hecho, yo hube hecho*; ellos no tienen más que uno, *feci*. La omisión del artículo cambia algunas veces el significado de una proposición: *yo soy padre, y yo soy el padre*, tienen dos diferentes significaciones que se confunden en la lengua latina: *sum pater*.

CAPÍTULO X CONTINUACIÓN DE LA MISMA MATERIA

§102. No era posible inventar nombres para cada particular objeto; así pues, fue necesario tener muy pronto vocablos generales. Mas ¿con qué destreza no fue preciso asir las circunstancias para asegurarse de que cada uno formaba iguales abstracciones y daba nombres iguales a las mismas ideas? Léanse obras que traten de materias abstractas y se verá que aún hoy no es fácil conseguirlo.

Para comprender el orden con que han sido inventados los vocablos abstractos, basta con observar el orden de las nociones generales. El origen y los progresos son iguales en una y otra materia. Quiero decir que, si es indudable que las nociones más generales provienen de las ideas que tenemos inmediatamente de los sentidos, es igualmente cierto que las palabras más abstractas se derivan de los primeros nombres que se dieron a los objetos sensibles.

Los hombres, en tanto en cuanto está en su mano, refieren sus últimos conocimientos a algunos de los que ya poseen. De este modo, las ideas menos familiares se ligan a las que lo son más; esto presta un gran auxilio a la memoria y a la imaginación. Cuando las circunstancias hicieron que se observasen nuevos objetos se buscó, pues, lo que tenían de común con los ya conocidos; se les puso en la misma clase y los mismos nombres sirvieron para designar a unos y a otros. De esta suerte las ideas de los signos se hicieron más generales; mas esto sólo se hizo paulatinamente, no elevándose a las nociones abstractas sino por grados, y no se tuvieron hasta más tarde las palabras *esencia, sustancia* y *ser*. Sin duda hay pueblos que no han enriquecido con ellas su lengua; si son más ignorantes que nosotros, no creo que sea respecto a este punto.

§103. Cuanto más se fue estableciendo el uso de las palabras abstractas, tanto más mostró éste cuán apropiados eran los signos articulados para expresar hasta aquellos pensamientos que parecen tener menos relación con los objetos sensibles. La imaginación trabajó para encontrar en los objetos que hieren los sentidos las imágenes de lo que ocurría en el fondo del alma. Habiendo percibido los hombres siempre el movimiento y el reposo en la materia; habiendo observado la propensión o la inclinación de los cuerpos; habiendo visto que el aire se agita, se turba y se aclara, que las plantas se desarrollan, se fortifican y debilitan, dijeron *el movimiento, el reposo, la inclinación y la propensión del alma*; dijeron que el espíritu *se agita, se turba, se aclara, se desarrolla, se fortifica, se debilita*. En fin, contentáronse con haber hallado una relación cualquiera

entre una acción del alma y una del cuerpo, para dar a ambas el mismo nombre³⁰. La palabra *espíritu* ¿de dónde viene, sino de la idea de una materia sutilísima, de un vapor, de un soplo invisible, idea con la cual se han familiarizado tanto varios filósofos que se imaginan que una sustancia compuesta de un número innumerable de partes es capaz de pensar? Ya he refutado este error³¹.

Se ve con evidencia cómo en su origen han sido todos estos nombres figurados. Se podría coger entre las palabras más abstractas ejemplos en los que esta verdad no sería tan perceptible. Tal es la palabra *pensamiento*³²; más enseguida se persuadiría uno que no es una excepción.

Las necesidades fueron las que suministraron a los hombres las ocasiones primeras de observar lo que pasaba en ellos mismos, expresarlo por actos y, enseguida, por nombres. Estas observaciones, por ende, no ocurrieron más que con relación a esas necesidades, y no se distinguieron varias cosas sino en tanto que les inducían a hacerlo. Ahora bien, las necesidades se referían únicamente al cuerpo. Los primeros nombres que se dieron a lo que somos capaces de sentir no significaron, por consiguiente, más que acciones sensibles. Después, los hombres se familiarizaron poco a poco con las palabras abstractas, y se capacitaron para considerar separadamente estas dos sustancias. Entonces percibieron no sólo cuál era la acción de los cuerpos, cuando se dice, por ejemplo, *yo veo*, sino que todavía observaron particularmente la percepción del alma, y comenzaron a mirar la palabra *ver* como propia para designar a las dos. Hasta es verosímil que este uso se estableció tan naturalmente que no se dieron cuenta de que se extendía la significación de esta palabra. De este modo, un signo que al principio se había limitado a una acción corporal, llegó a ser el nombre de una operación del alma.

Cuanto más se quiso reflexionar sobre las operaciones a las que esta vía proporcionó las ideas, tanto más se sintió la necesidad de referirlas a clases diferentes. Para este efecto no se imaginaron nuevas palabras, porque éste no habría sido el medio más fácil de hacerse entender; pero se extendió poco a poco, y según se necesitaba, el significado de alguno de los nombres que se habían convertido en signos de las operaciones anímicas, de modo que a uno de ellos se le consideró tan general, que las expresó todas: éste es el de *pensamiento*. Nosotros mismos no nos comportamos de otro modo cuando queremos indicar una idea abstracta que el uso todavía no ha determinado. Todo confirma, pues, lo que acabo de decir en el párrafo anterior, o sea, *que las palabras más abstractas se derivan de los primeros nombres que se dieron a los objetos sensibles*.

³⁰ «No dudo, dice Locke (lib. II, cap. 1, §5), que, si pudiésemos conducir todas las palabras hasta su fuente, habríamos de hallar que en todas las lenguas, las palabras usadas para significar las cosas que no caen bajo el poder de los sentidos, han sacado su origen primero de ideas sensibles. De lo cual podemos conjeturar qué clase de nociones tenían aquellos que hablaron primeramente esas lenguas, de dónde venían a su espíritu y cómo la naturaleza sugirió inopinadamente a los hombres el origen y el principio de todos sus conocimientos, por aquellos mismos nombres que daban a las cosas.»

³¹ Primera parte, sec. 1.^a, cap. I.

³² Juzgo que este ejemplo es el más difícil que puede escogerse. Puede juzgarse de ello por una dificultad con la que los cartesianos han creído reducir al absurdo a los que pretenden que todos nuestros conocimientos vienen de los sentidos. «¿Por qué sentidos, preguntan, ideas completamente espirituales, como la de *pensamiento* o la de *ser*, habrían entrado en el entendimiento? ¿Son ellas luminosas o coloreadas para haber entrado por la vista? ¿De sonido grave o agudo para entrar por el oído? ¿De buen o mal olor para entrar por el olfato? ¿De un gusto malo o bueno para entrar por el gusto? ¿Frías o calientes, duras o suaves para entrar por el tacto? Pues, si no puede responderse nada que no sea irrazonable, es forzoso confesar que las ideas espirituales, las del ser y del pensamiento, en modo alguno provienen de los sentidos, sino que nuestra alma tiene la facultad de formarlas por sí misma» (*Art de penser*). Esta objeción ha sido sacada de las *Confesiones* de San Agustín. Podía tener algo que sedujese, antes que hubiese escrito Locke; pero actualmente, si hay alguna cosa poco sólida, es la objeción misma.

§104. Tan pronto como se hizo familiar el uso de estos signos se olvidó su origen, y se cayó en el error de creer que eran los nombres más naturales que las cosas del espíritu. Y hasta se llegó a imaginar que explicaban perfectamente la esencia y la naturaleza, aunque sólo expresaran analogías imperfectísimas. Este abuso se muestra claramente en los filósofos antiguos, se ha conservado en los modernos, y es la causa principal de la lentitud de nuestros progresos en la manera de razonar.

§105. Los hombres, principalmente en el origen de las lenguas, siendo poco aptos para reflexionar sobre sí mismos, o teniendo sólo para expresar lo que podrían observar en ellos unos signos, aplicados hasta entonces a cosas por completo diferentes, puede juzgarse de los obstáculos que tuvieron que dominar antes de dar nombres a ciertas operaciones del alma. Las partículas, por ejemplo, que unen las diferentes partes del discurso no debieron ser inventadas hasta muy tarde. Ellas expresan el modo de afectarnos los objetos y los juicios que sobre ellos formamos, con una finura que durante largo tiempo se escapó a la rudeza de los espíritus; esto hacía a los hombres incapaces de razonar. Razonar consiste en la expresión de las relaciones que hay entre proposiciones distintas; ahora bien, es evidente que sólo las conjugaciones suministran los medios. El lenguaje de acción no podía suplir la falta de estas partículas más que débilmente; y no se estuvo en situación de expresar con nombres aquellas relaciones de las que ellas son los signos, hasta después que estuviesen fijados para circunstancias señaladas y después de muchas tentativas. Ya veremos más abajo que esto originó el apólogo.

§106. Jamás se entendieron los hombres tan bien como cuando dieron nombres a los objetos sensibles. Mas así que quisieron pasar a las nociones arquetipos, como carecían por lo general de modelos, se hallaban en circunstancias que variaban incesantemente, y, no sabiendo todos conducir de igual manera las operaciones de su alma, comenzaron a tener grandes apuros para entenderse. Se agruparon, bajo un nombre igual, más o menos ideas simples y, muchas veces, infinitamente opuestas: de ahí las disputas sobre las palabras. Fue raro hallar en esta materia, en dos lenguas distintas, palabras exactamente equivalentes. Al contrario, fue corrientísimo hallarlas en una misma lengua, cuyo significado no estaba determinado lo bastante, y de las que se podía hacer mil aplicaciones distintas. Estos vicios hasta pasaron a las obras de los filósofos: son el principio de sus errores.

Al hablar de los nombres de las sustancias vimos que los de las ideas complejas se inventaron antes que los de las simples³³. Se siguió un orden completamente diverso cuando se dio nombres a las nociones arquetipos.

No siendo estas nociones más que colecciones de varias ideas simples que hemos congregado a nuestra elección, es evidente que no hemos podido formarlas sino después de haber ya determinado, por medio de nombres particulares, cada una de las ideas simples que hemos querido introducir en ellas. Por ejemplo, no se ha dado el nombre de *valor* a la noción, de la cual es el signo esta palabra, hasta después de haber fijado por otros nombres las ideas de *peligro*, *conocimiento del peligro*, *obligación de arrostrarlo*, y *firmeza para afrontarlo*.

§107. Los pronombres fueron los nombres últimamente inventados, porque fueron las últimas palabras de las que se sintió necesidad. Hasta es verosímil que pasara un largo tiempo antes de acostumbrarse a su uso. A los espíritus acostumbrados a evocar cada vez una misma idea por una misma palabra, les costaba trabajo habituarse a un nombre que estaba en lugar de otro, y algunas veces de una frase completa.

§108. Para disminuir estas dificultades los pronombres se antepusieron en el discurso a los verbos; porque, estando así más cerca de los nombres a los que sustituían, sus

³³ Cf. §82.

relaciones se hacían más perceptibles. Nuestra lengua hasta ha convertido esto en una regla; sólo puede exceptuarse cuando un verbo esté en el imperativo e indique mando: *faites-le* (hacedlo). Este uso ha sido tal vez introducido tan sólo para distinguir mejor el imperativo del presente. Pero, si el imperativo significa una prohibición, el pronombre recobra su sitio natural: se dice *ne le faites pas* (no lo hagás). La razón me parece clara: el verbo significa el estado de una cosa, y la negación indica la privación de este estado; es natural, por tanto, que para mayor claridad no se la separe del verbo. Ahora bien, es *pas* lo que la hace completa. Por consiguiente, es más necesario juntarla al verbo que juntar *ne*. Hasta me parece que esta partícula no quiere jamás que se la separe de su verbo; ignoro si los gramáticos han hecho esta observación.

§109. No siempre se ha consultado a la naturaleza de las palabras al querer distribuir las en diferentes clases: por esta causa se han colocado entre los pronombres palabras que no lo son. Cuando se dice, por ejemplo: *voulez-vous me donner cela; vous, me, cela*, designan la persona que habla, aquella a quien se habla y la cosa que se pide. Así pues, son propiamente nombres que han sido conocidos antes que los pronombres, y colocados en los discursos según el orden de los nombres restantes; es decir, antes del verbo cuando eran el objeto directo, y después cuando lo regían. Se decía: *cela vouloir moi* por decir *je veu cela* (*esto querer yo*, en lugar de, *yo quiero esto*).

§110. Creo que ya sólo nos falta hablar de la distinción de los géneros; mas es claro que ésta sólo debe su origen a la diferencia de los sexos, y que únicamente se han referido los nombres a dos o tres clases de géneros para introducir más orden y claridad en el lenguaje.

§111. Así es, o aproximadamente, el orden con que han sido inventadas las palabras. Las lenguas no comenzaron propiamente a tener un estilo sino cuando tuvieron nombres de todas las especies, y adquirieron principios fijos para la construcción del discurso. Antes no había más que una cierta cantidad de palabras, que no expresaban una serie de pensamientos sino con la ayuda del lenguaje de acción. No obstante, es preciso tener en cuenta que los pronombres sólo eran necesarios para la precisión del estilo.

CAPÍTULO XI DE LA SIGNIFICACIÓN DE LAS PALABRAS

§112. Es suficiente considerar cómo han sido inventados los nombres para hacer la observación de que los de las ideas simples son los menos susceptibles de equívocos; porque las circunstancias determinan claramente las percepciones a los que aquéllos se refieren.

No puedo dudar de la significación de estas palabras, *blanco, negro*, si noto que se las emplea para designar ciertas percepciones que siento actualmente.

§113. No sucede igual con las nociones complejas: algunas veces son tan compuestas, que no pueden agruparse más que con mucha lentitud las ideas simples que les deben pertenecer. Algunas cualidades sensibles, que fueron observadas con facilidad, compusieron al principio la noción que se formaron de una sustancia; posteriormente se la hizo más compleja, según se tuvo mayor habilidad para discernir nuevas cualidades. Es verosímil, por ejemplo, que la noción del oro fuera solamente al principio la de un cuerpo amarillo y muy pesado; una experiencia hizo que algún tiempo después se le añadiera la maleabilidad; en otra experiencia, la ductilidad o la fijeza, y así sucesivamente todas las cualidades, merced a las que los más hábiles químicos han formado la idea que tienen de esta sustancia. Cada uno puede observar que las cualidades nuevas que se descubrían en él tenían tanto derecho para entrar en la noción ya formada como

las observadas primeramente. Por esto no fue ya posible la determinación del número de ideas simples que podían componer la noción de una sustancia. Según unos, era mayor; según otros, menor: esto dependía enteramente de las experiencias y de la sagacidad que se aportaba para hacerlas. Por esta razón fue, por necesidad, incertísimo el significado de los nombres de las sustancias, y ocasionó numerosas disputas respecto a las palabras. Nos inclinamos naturalmente a creer que los demás tienen las mismas ideas que nosotros porque utilizan el mismo lenguaje; por lo cual acontece con frecuencia que creemos tener opiniones contrarias, aunque defendamos las mismas. En estas ocasiones bastaría con explicar el sentido de las palabras para conseguir que se desvaneciesen los asuntos de las disputas, y mostrar la frivolidad de numerosas cuestiones que tenemos por importantes. Locke presenta un ejemplo digno de ser citado.

«Me hallaba un día —dice— en una reunión de médicos hábiles e inteligentes, en la que por azar se vino a examinar si algún *licor* pasaba a través de los filamentos de los nervios: se dividieron las opiniones y la disputa duró un rato grande proponiendo cada uno, de una parte y de otra, diferentes argumentos para apoyar su opinión. Como se me ha metido en la cabeza, desde hace mucho tiempo, que podría muy bien ocurrir que la mayoría de las disputas versen más bien sobre el significado de las palabras que sobre una diferencia real existente en la manera de concebir las cosas, se me ocurrió pedir a estos señores que, antes de llevar más lejos esta discusión, accedieran a examinar primeramente, y a establecer entre ellos, lo que significaba la palabra *licor*. Al principio se extrañaron un poco de esta proposición, y si hubieran sido menos corteses tal vez la habrían considerado despreciativamente como una extravagancia, pues no había nadie en esta reunión que dudase de entender perfectamente lo que significa la palabra *licor*, la cual, a mi juicio, no es, en efecto, un nombre de sustancia de los más embarazosos. Aunque sea así, tuvieron la atención de ceder a mis instancias, y hallaron, al fin, después de examinar la cosa, que la significación de esta palabra no era tan precisa ni cierta como hasta entonces habían creído, y que, por el contrario, cada uno de ellos la hacía signo de una idea compleja diferente. A causa de esto vieron que lo principal de su disputa versaba sobre la significación de esta palabra, y que todos estaban casi acordes en la misma cosa, a saber: que una materia fluida y sutil atravesaba los poros de los nervios, aunque no fuese tan fácil el determinar si esta materia debía llevar el nombre de licor o no; cosa que, bien considerada por cada uno de ellos, fue reputada indigna de discutirse»³⁴.

§114. La significación de los nombres de las ideas arquetipos es aún más incierta que la de los nombres de sustancias, bien porque raramente se encuentra el modelo de las colecciones a que ellos pertenecen, bien porque es, con frecuencia, muy difícil observar todas sus partes, aun cuando se tenga el modelo: las más esenciales son precisamente las que más se nos escapan. Para formarse, por ejemplo, la idea de una acción criminal, no basta con notar lo que tiene de exterior y visible; es preciso, además, discernir cosas que no caen bajo la acción de los sentidos. Es forzoso penetrar en la intención del que la realiza, descubrir la relación que ella tiene con la ley, y hasta algunas veces conocer varias circunstancias que la han precedido. Todo esto exige un cuidado para el que nuestra negligencia o nuestra sagacidad escasa nos hace incapaces comúnmente.

§115. Es curioso ver con qué confianza se utiliza el lenguaje, y precisamente en el momento mismo en que se abusa más de él. Se cree que nos entendemos, aunque no se tome ninguna precaución para conseguirlo. El uso de las palabras ha llegado a ser tan familiar que no dudamos de que ha de comprenderse nuestro pensamiento enseguida

³⁴ Lib. III, cap. IX, §16.

que lo expresamos; como si las ideas no tuviesen más remedio que ser las mismas en quien habla y en quien escucha. En vez de remediar estos abusos, hasta los mismos filósofos han afectado oscuridad. Cada secta ha tenido interés en inventar términos ambiguos o vacuos. A causa de esto se buscó la ocultación de los lugares débiles de tantos sistemas frívolos o ridículos, y la destreza para conseguirlo ha pasado, como hace notar Locke³⁵, por penetración de espíritu y verdadero saber. En fin, han venido unos hombres que, componiendo su lenguaje de la jerigonza de todas las sectas, han sostenido el pro y el contra en toda clase de materias; talento que se ha admirado y que todavía tal vez se admira; pero al que se trataría con un desprecio absoluto si se supiese apreciar mejor las cosas. Para prevenir estos abusos, he aquí cuál debe ser la significación precisa de las palabras.

§116. Es forzoso no servirse de los signos más que para expresar las ideas que uno mismo tiene en el alma. Si se trata de sustancias, los nombres que se les da sólo han de referirse a las cualidades que se han observado en ellas, y coleccionado. Los de las ideas arquetipos sólo deben designar, igualmente, cierto número de ideas simples, cuya determinación se está en estado de hacer. Sobre todo es preciso evitar el suponer ligeramente que los restantes atribuyen a las mismas palabras las mismas ideas que nosotros. Cuando se discute una cuestión, nuestro primer cuidado ha de ser el considerar si las nociones complejas de las personas con las que conversamos encierran un mayor número de ideas simples que las nuestras. Si sospechamos que es mayor, es preciso informarnos de su cantidad y especies; si nos parece más pequeño, debemos manifestar cuáles ideas simples añadimos. Respecto a los nombres generales, no podemos considerarlos más que como signos que distinguen las diferentes clases en las que distribuimos nuestras ideas; y, cuando se dice que una sustancia pertenece a una especie, debemos entender simplemente que encierra las cualidades contenidas en la noción compleja de la que es signo una cierta palabra.

En todo otro caso, que no sea el de las sustancias, la esencia de la cosa se confunde con la noción que nos hemos formado de ella; y, en consecuencia, un nombre mismo es de igual modo el signo de la una y de la otra. Un espacio cerrado por tres líneas es, al mismo tiempo, la esencia y la noción del triángulo. Ocurre igual con todo aquello que los matemáticos confunden bajo el término general de tamaño. Los filósofos, viendo que en matemáticas la noción de la cosa permite el conocimiento de su esencia, han concluido precipitadamente que sucedía lo mismo en física, y se han figurado que hasta conocían la esencia de las sustancias.

En las matemáticas, habiendo sido determinadas las ideas de un modo claro, la confusión de la noción y de la cosa con su esencia no acarrea engaño ninguno; pero en aquellas ciencias en las que se razona sobre ideas arquetipos, acontece que se está menos en guardia contra las disputas sobre las palabras. Se pregunta, por ejemplo, la esencia de los poemas dramáticos llamados *comedias*, y si algunas piezas, a las que se da este nombre, lo merecen.

Me fijo en que el primero que imaginó comedias no tuvo modelo; por tanto, la esencia de esta clase de poemas estaba únicamente en la noción que él se formó de la misma. Los posteriores a él han añadido sucesivamente algo a esta primera noción, y con esto cambiaron la esencia de la comedia. Nosotros tenemos el derecho de hacer otro tanto; mas, en vez de usarlo, consultamos los modelos que tenemos actualmente, y formamos nuestra idea con arreglo a los que más nos agradan. Por consiguiente, sólo admitimos en la clase de comedias a piezas determinadas, y excluimos de la misma a todas las restantes. Que se pregunte enseguida si tal o tal poema es o no una comedia; cada uno con-

³⁵ Lib. III, cap. X.

testará según las nociones que se ha formado; y como éstas no son iguales, parecerá que opinamos diversamente. Si quisiéramos sustituir las ideas por los nombres, conoceríamos enseguida que nos diferenciamos tan sólo por la manera de expresarnos. En vez de limitar así la noción de una cosa, sería mucho más razonable el extenderla a medida que se encuentran nuevos géneros que pueden estarle subordinados. Una investigación curiosa y sólida sería entonces el examen del género que supera a los demás.

Puede aplicarse al poema épico lo que acabo de decir tocante a la comedia, puesto que se discuten como grandes cuestiones si el *Paraíso Perdido*, el *Facistol*, etc., son poemas épicos.

Algunas veces basta con tener ideas incompletas, siempre que sean precisas; otras veces es absolutamente necesario que sean completas: esto depende de nuestro propósito. Ante todo se debería distinguir si se habla de las cosas para explicarlas o sólo por instruirse. En el primer caso no basta con tener algunas ideas: es preciso conocerlas a fondo. No obstante, es un defecto bastante común el decidir acerca de todo con pocas ideas, y frecuentemente poco precisas.

Al tratar del método indicaré los medios que pueden utilizarse para determinar siempre las ideas que ligamos a diversos signos.

CAPÍTULO XII DE LAS INVERSIONES

§117. Nos lisonjemos de que el francés tiene, sobre las lenguas antiguas, la ventaja de coordinar las palabras en el discurso como las ideas se coordinan en el espíritu, porque nos figuramos que el orden más natural pide que se haga conocer el sujeto de que se habla antes de indicar lo que se afirma de él, es decir, que el verbo esté precedido de su nominativo y seguido de su objeto. Sin embargo, hemos visto que, en el origen de las lenguas, la construcción más natural exigía un orden completamente diverso.

Lo que aquí se llama natural varía necesariamente según el genio de las lenguas y en algunas abarca más que en otras. El latín es la prueba: liga construcciones completamente contrarias, y que, no obstante, parecen igualmente conformes con la coordinación de las ideas. Tales son: *Alexander vicit Darium*, *Darium vicit Alexander*. Si sólo adoptamos la primera, *Alexandre a vainçu Darius*, no es porque sea la única natural, sino porque nuestras declinaciones no permiten conciliar la claridad con un orden diferente.

¿Sobre qué se fundaría la opinión de quienes pretenden que en esta proposición *Alexandre a vainçu Darius*, la construcción francesa sería la única natural? Tanto si consideran la cosa desde el punto de vista de las operaciones del alma o del de las ideas, tendrán que reconocer que su opinión es un prejuicio. Considerándola desde el punto de vista de las operaciones del alma, puede suponerse que las tres ideas que forman esta proposición se despiertan, a la vez, en el espíritu del que habla, o que se despiertan sucesivamente. En el caso primero, no hay orden entre ellas; en el segundo, éste puede variar, puesto que tan natural es que las ideas de *Alejandro* y de *vencer* se representen con motivo de *Darío*, como lo es, igualmente, que la de *Darío* se represente con motivo de las otras dos. El error no será menos perceptible si se considera la cosa desde el punto de vista de las ideas, porque la subordinación que hay entre ellas autoriza igualmente las dos construcciones latinas: *Alexander vicit Darium*, *Darium vicit Alexander*: he aquí la prueba.

Las ideas se modifican en el discurso según que la una explique a la otra, la extienda, o la restrinja. Por esto están natural y mutuamente subordinadas; pero más o menos

inmediatamente en proporción a si su enlace es más o menos inmediato. El nominativo está ligado al verbo, el verbo a su objeto, el adjetivo a su sustantivo, etc. Pero el enlace no es tan estrecho entre el objeto del verbo y su nominativo, ya que estos dos nombres se modifican solamente por mediación del verbo. La idea de *Darius*, por ejemplo, está ligada inmediatamente a la de *venció*, la de *venció* a la de *Alejandro*, y la subordinación que hay entre esas tres ideas conserva el mismo orden.

Esta observación enseña que, para no chocar con el orden natural de las ideas es suficiente el conformarse a la unión mayor entre las mismas. Ahora bien, esto es lo que igualmente sucede en las dos construcciones latinas: *Alexander vicit Darium*, *Darium vicit Alexander*. Ambas son, por tanto, igualmente naturales. La causa de engañarse respecto a este punto sólo consiste en que se juzga más natural un orden, el cual es sólo una costumbre que nos ha hecho contraer nuestra lengua. Hay, no obstante, en el mismo francés, algunas construcciones que habrían podido evitar este error, pues el nominativo está mucho mejor después del verbo; dícese, verbigracia, *Darius que vainquit*, *Alexandre*.

§118. La subordinación de las ideas se altera a medida que uno se conforma menos a su mayor unión, y entonces las construcciones dejan de ser naturales. Tal sería ésta: *vicit Darium Alexander*, porque la idea de *Alejandro* estaría separada de la de *vicit*, a la cual ha de estar inmediatamente unida.

§119. Los autores latinos suministran ejemplos de toda clase de construcciones. *Conferte hanc pacem cum illo bello*; he aquí una, análoga a las de nuestra lengua. *Hujus praetoris adventum, cum illius Imperatoris victoria; hujus cohortem impuram, cum illius exercitu invicto; hujus libidinis cum illius continentia*: he aquí otras tan naturales como la anterior, pues la ligazón de las ideas no se altera, pero nuestra lengua no las consentiría. En fin, el período termina con una construcción que no es natural: *Ab illo qui cepit conditas, ab hoc qui constitutas accepit captas dicetis Syracusas*. *Syracusas* está separado del *conditas*, *conditas* de *ab illo*, etc., lo que es contrario a la subordinación de las ideas.

§120. Cuando las inversiones no se conforman a la mayor unión de las ideas, habría algunos inconvenientes si la lengua latina no los remediara por la relación puesta por las terminaciones entre las palabras que no deberían estar separadas naturalmente. Esta relación es tal que el espíritu aproxima fácilmente las ideas más separadas, para colocarlas en su orden: si estas construcciones violentan algo en las ideas, tienen, por otra parte, algunas ventajas que es importante reconocer.

La primera es la de dar más armonía al discurso. En efecto, ya que la armonía de una lengua consiste en la mezcla de los sonidos de toda especie, en su movimiento, y en los intervalos por donde éstos se suceden, se ve qué armonía debían de producir las inversiones elegidas con gusto. Cicerón pone por modelo el período que acabo de insertar³⁶.

§121. Otra ventaja es la de aumentar la fuerza y vivacidad del estilo: esto se manifiesta por la facilidad, que hoy se tiene, de colocar cada palabra en el sitio donde debe naturalmente producir un efecto mayor. Tal vez se pregunte por qué razón una palabra tiene más fuerza en un sitio que en otro.

Para comprenderlo, sólo es necesario comparar una construcción en la que las palabras siguen la ligazón de las ideas con otra en que se apartan de ella. En la primera, las ideas se presentan tan naturalmente que el espíritu ve toda la continuación sin que se ejercite apenas la imaginación. En la otra, las ideas que debían seguirse inmediatamente están demasiado separadas para comprenderlas de una manera igual, pero, si está hecha

³⁶ En el tratado *Del Orador*.

diestramente, las palabras más distantes se acercan sin esfuerzo, por la relación que ponen las terminaciones entre ellas. Así, el débil obstáculo que proviene de su alejamiento parece hecho totalmente para excitar la imaginación; y las ideas están dispersas únicamente para que el espíritu, obligado a aproximarlas, sienta la unión o el contraste con mayor viveza. Por este artificio toda la fuerza de una frase se reúne algunas veces en la palabra final. Por ejemplo:

... Nec quicquam tibi prodest
Aeris tentasse domo, animoque rotundum
Percurrisse polum, morituro³⁷.

Esta palabra última (*morituro*) concluye con fuerza porque el espíritu no puede acercarse a *tibi*, al cual se refiere, sin volver a trazarse naturalmente todo lo que le separa de ella. Trasponed *morituro*, conforme a la ligazón de las ideas, y decid: *Nec quicquam tibi morituro*, etc.; el efecto no será el mismo, puesto que la imaginación ya no tiene un ejercicio igual. Estas clases de inversiones participan del carácter del lenguaje de acción, en el que un solo signo equivale frecuentemente a una frase entera.

§122. De esta segunda ventaja de las inversiones nace una tercera, que consiste en que ellas forman un cuadro; quiero decir que juntan en una sola palabra las circunstancias de una acción, en cierto modo como un pintor las reúne sobre un lienzo; si ellas las presentaran una tras otra se trataría de una simple narración. Un ejemplo aclarará completamente mi pensamiento.

Nymphae flebant Daphnim extinctum funere crudeli: he aquí un simple relato. Me entero de que las Ninfas lloraban; que lloraban a Dafnis; que Dafnis estaba muerto, etc. Así pues, las circunstancias que se suceden no me causan más que una pequeña impresión. Pero que se cambie el orden de las palabras, y se diga:

Extinctum Nymphae crudeli funere Daphnim
Flebant³⁸,

el efecto es completamente distinto, porque habiendo leído *extinctum Nymphae crudeli funere*, sin aprender nada, veo en *Daphnim* la pincelada primera, en *flebant* la segunda, y el cuadro está concluido.

Las Ninfas bañadas en llanto, Dafnis moribundo, esta muerte acompañada de todo cuanto puede ofrecer un destino lamentable, me hieren al mismo tiempo. Tal es el poder de las inversiones sobre la imaginación.

§123. La última ventaja que hallo en esta clase de construcciones es la de que hacen más exacto el estilo. Acostumbrando ellas al espíritu a referir una palabra a las que están en la frase misma más distantes, le acostumbran a evitar su repetición. Nuestra lengua es tan poco apropiada para hacernos tomar esta costumbre, que podría decirse que sólo vemos la relación entre dos palabras si se siguen inmediatamente.

§124. Si comparamos el francés con el latín, hallaremos ventajas e inconvenientes por ambas partes. De los ordenamientos de ideas igualmente naturales, nuestra lengua sólo permite uno. Es, por tanto, desde este punto de vista, menos variada y apropiada para la armonía. Es raro que tolere esas inversiones en que la ligazón de las ideas se altera; por consiguiente, es por naturaleza menos viva. Pero se resarce por la simplicidad y la claridad de sus giros. Le gusta que sus construcciones se conformen siempre con el mayor enlace de las ideas. A causa de esto, acostumbra tempranamente al espíritu

³⁷ Horacio, lib. I, oda 28.

³⁸ Virgilio, égloga V.

a apoderarse de esta ligazón, lo hace naturalmente más exacto y le comunica, poco a poco, ese carácter de simplicidad y de claridad por el que ella es tan superior en numerosos géneros. Veremos en otro lugar³⁹ cuánto han contribuido esas ventajas a los progresos del espíritu filosófico, y cuánto nos hemos resarcido de la pérdida de algunas bellezas peculiares de las lenguas antiguas. Con el fin de que no se piense que anticipo una paradoja, haré la observación de que es natural que nos acostumbremos a ligar nuestras ideas según el genio de la lengua en la que nos hemos educado, y que adquiramos precisión según la va adquiriendo ella misma.

§125. Cuanto más sencillas son nuestras construcciones, más difícil es comprender su carácter. Me parece que era mucho más fácil escribir en latín. Las conjugaciones y declinaciones eran de naturaleza tal, que prevenían numerosos inconvenientes de los que sólo podemos librarnos penosamente. Se reunía sin confusión en un párrafo una gran cantidad de ideas, y muchas veces hasta era esto una belleza. En francés, por el contrario, toda precaución sería poca para no introducir en una frase más ideas que las que naturalmente se pueden construir en la misma. Se necesita una atención asombrosa para evitar las ambigüedades ocasionadas por el uso de los pronombres. En fin, ¿qué de recursos no han de poseerse, cuando uno se ha librado de estos defectos, sin emplear esos giros descarriados que languidecen el discurso? No obstante, esos obstáculos vencidos, ¿hay algo más bello que las construcciones de nuestra lengua?

§126. Por lo demás, no me atrevería a lisonjearme de decidir a gusto de todos la cuestión de la preferencia de la lengua latina o de la francesa, respecto al punto que trato en el capítulo presente. Hay espíritus que sólo buscan el orden y la mayor vivacidad. Es natural que en estas ocasiones cada uno juzgue con relación a él mismo. En cuanto a mí, me parece que las ventajas de estas dos lenguas son tan diferentes que no son comparables.

CAPÍTULO XIII DE LA ESCRITURA

§127. Los hombres, ya en estado de comunicarse sus pensamientos por medio de sonidos, sintieron la necesidad de imaginar nuevos signos apropiados para perpetuarlos y manifestárselos a personas⁴⁰. Entonces la imaginación les representó las mismas imágenes que ya habían ellos expresado por acciones y palabras, y que desde el principio habían hecho al lenguaje figurado y metafórico. El medio más natural fue, por consiguiente, el dibujo de las imágenes de las cosas. Para expresar la idea de un hombre o de un caballo, se representó la forma de los dos, y el primer ensayo de la escritura fue tan sólo una pintura sencilla.

§128. Es verosímil que la pintura deba su origen solamente a la necesidad de trazar así nuestros pensamientos; y esta necesidad ha contribuido, sin duda, a conservar el lenguaje de acción por ser el que podía pintarse más fácilmente.

³⁹ En el último capítulo de esta sección.

⁴⁰ Esta sección estaba casi acabada cuando el *Essai sur les Hiéroglyphiques*, traducido del inglés, de Mr. Warburthon, cayó entre mis manos; es una obra en la que el espíritu filosófico y la erudición reinan igualmente. Vi con placer que yo, como su autor, había pensado que el lenguaje, desde sus comienzos, ha debido de ser muy figurado y metafórico. Mis propias reflexiones me habían llevado también a observar que la escritura no fue al principio más que una pintura sencilla; pero yo no había intentado descubrir por qué etapas se había llegado a la invención de las letras, y me parecía difícil conseguirlo. La cosa ha sido ejecutada perfectamente por Mr. Warburthon; he sacado de su obra casi todo lo que digo respecto a esta materia.

§129. A pesar de los inconvenientes originados por este método, los pueblos más cultos de América no habían sabido inventar otro mejor⁴¹. Los egipcios, más ingeniosos, han sido los primeros en utilizar una ruta más breve, a la cual se ha denominado Jeroglífico⁴². A juzgar por el arte mayor o menor de los métodos que imaginaron, parece que no inventaron las letras sino después de haber seguido a la escritura en todos sus progresos.

La molestia que causaba el enorme grosor de los volúmenes incitó a emplear solamente una figura como signo de varias cosas. Por este medio, la escritura, que antes era sólo una pintura sencilla, se convirtió en pintura de carácter; cosa que constituye propiamente el jeroglífico. Tal fue el primer grado de perfección adquirido por este método grosero de conservar las ideas de los hombres. Fue utilizado de tres maneras, las cuales, si se consulta la naturaleza de las cosas, parece que se han encontrado por grados y en tres épocas distintas. La primera consistía en usar la principal circunstancia de un sujeto para que hiciera de todo. Dos manos, por ejemplo, de las que una sostenía un escudo y la otra un arco, representaban una batalla. La segunda, imaginada con más arte, consistía en sustituir la cosa misma por su instrumento real o metafórico. Un ojo, colocado en un puesto eminente, representaba la ciencia infinita de Dios y una espada representaba un tirano. En fin, se hizo más: se utilizó para representar una cosa a otra en la que se veía alguna semejanza o analogía, y éste fue el modo tercero de emplear esta escritura. El Universo, verbigracia, estaba representado por una serpiente, y lo abigarrado de sus manchas designaba las estrellas.

§130. El primer propósito de los que imaginaron los jeroglíficos fue el de conservar la memoria de los conocimientos, y mostrar las leyes, los reglamentos y todo lo que se relacionaba con las materias civiles. Así pues, se tuvo cuidado, en los comienzos, de emplear tan sólo aquellas figuras cuya analogía estaba más al alcance de todo el mundo; pero este método hizo que se cayera en el refinamiento a medida que los filósofos se dedicaron a las materias especulativas. Inmediatamente que juzgaron haber descubierto en las cosas cualidades más abstrusas, algunos de ellos, ya por singularizarse, ya para ocultar sus conocimientos al vulgo, se complacieron en escoger figuras cuya relación con las cosas que deseaban expresar no era conocida. Durante algún tiempo se limitaron a aquellas figuras de las que ofrece modelos la naturaleza; mas después no les parecieron ni suficientes ni lo bastante cómodas para el gran número de ideas que su imaginación les suministraba. Formaron, pues, sus jeroglíficos del ensamblamiento misterioso de cosas diferentes, o de alguna parte de animales diversos; esto los convirtió en completamente enigmáticos.

§131. En fin, la costumbre de expresar los pensamientos por medio de figuras análogas, y el designio de hacer de esto un secreto y un misterio incitó a representar los modos mismos de las sustancias por medio de imágenes sensibles. Se expresó la franqueza por un libro; la impureza por un macho cabrío silvestre; la desvergüenza por una mosca; la ciencia por una hormiga, etc. En una palabra, fueron inventadas algunas marcas simbólicas para todas las cosas informes. En otras ocasiones se contentaron con una relación cualquiera: así se había hecho ya al denominar las ideas que se alejan de los sentidos.

⁴¹ Los salvajes del Canadá no tienen otro.

⁴² Se dividen los jeroglíficos en propios y simbólicos. Los primeros se subdividen en curiológicos y en trópicos. Los curiológicos subtitulan el todo con una parte, y los trópicos representaban una cosa con otra, que tenía con ella alguna semejanza o analogía conocida; ambos servían para la divulgación. Los jeroglíficos simbólicos servían para esconder; se dividían igualmente en dos especies; en trópicos y enigmáticos. Para formar los símbolos trópicos se empleaban las propiedades menos conocidas de las cosas, y los enigmáticos estaban compuestos del ensamblamiento misterioso de cosas diferentes y de partes de animales diversos. Cf. el *Ensayo sobre los Jeroglíficos*, §20 ss.

§132. «Hasta aquí, el animal, o lo que servía para representarlo, había sido dibujado al natural. Pero cuando el estudio de la filosofía, que había ocasionado la escritura simbólica, llevó a los sabios egipcios a escribir mucho sobre diversos asuntos, ese dibujo exacto, al multiplicar demasiado los volúmenes, pareció enojoso. Así pues, se utilizó gradualmente otro carácter, que podemos llamar escritura corriente jeroglífica. Se asemejaba a los caracteres chinos y, después de haber sido formado al principio del solo contorno de la figura, se convirtió con el tiempo en una especie de marca. El efecto natural que produjo esta escritura corriente fue el disminuir mucho la atención que se prestaba al símbolo, y de fijarla en la cosa significada. Por este medio, el estudio de la escritura jeroglífica se abrevió mucho, no teniendo entonces casi otra cosa que hacer sino la de recordar el poder de la marca simbólica, en lugar de tener que conocer como antes las propiedades de la cosa o del animal que se empleaba como símbolo. En una palabra, esto redujo a esta clase de escritura al estado actual de la de los chinos.»

§133. Habiendo experimentado estos caracteres unas variaciones tan numerosas, no era fácil reconocer cómo provenían de una escritura que había sido solamente una pintura sencilla. Algunos sabios han caído por esto en el error de creer que la escritura china no ha comenzado como la de los egipcios.

§134. «He aquí la historia general de la escritura, elevada por una gradación sencilla del estado de pintura hasta el de letra; porque las letras son los pasos últimos, que después de las marcas chinas quedaban por darse; éstas participan, por una parte, de la naturaleza de los jeroglíficos egipcios y, por otra, de las letras; al igual, precisamente, que los jeroglíficos participan igualmente de las pinturas mexicanas y de los caracteres chinos. Estos caracteres son tan vecinos de la escritura nuestra, que un alfabeto disminuye meramente el embarazo de su número, y es su breve compendio.»

§135. Los egipcios, a pesar de todas las ventajas de las letras, todavía conservaron largo tiempo el uso de los jeroglíficos. La causa es que toda la ciencia de este pueblo estaba confiada a esta clase de escritura. La veneración que se tenía a los libros se extendió a sus caracteres, de los que los sabios perpetuaron el uso. Pero a los que ignoraban las ciencias no les tentaba el continuar sirviéndose de esta clase de escritura. Todo lo que pudo sobre ellas la autoridad de los sabios fue el considerar respetuosamente a estos caracteres, y como cosas buenas para embellecer los monumentos públicos, en los que se continuó empleándolos. Tal vez hasta los mismos sacerdotes egipcios veían con agrado que poco a poco iban siendo ellos los únicos conservadores de la clave de una escritura que conservaba los secretos de la religión. He aquí lo que originó el error de quienes imaginaron que los jeroglíficos encerraban los mayores misterios.

§136. «Por esta relación circunstanciada se ve cómo aconteció que lo que debía su origen a la necesidad fue más tarde empleado para el secreto y cultivado para el adorno. Mas a causa de la continua revolución de las cosas, estas mismas figuras, que primeramente habían sido inventadas para la claridad, y después convertidas en misterios, recobraron a la larga su primer uso. En los florecientes siglos de Grecia y Roma habían sido empleadas en los monumentos y medallas como el medio más apropiado para manifestar el pensamiento, de suerte que el mismo símbolo que ocultaba en Egipto una profunda sabiduría, era comprendido por el pueblo en Grecia y Roma.»

§137. El lenguaje ha seguido en sus progresos la suerte de la escritura. Desde el principio las figuras y las metáforas fueron necesarias, como hemos visto, para la claridad: vamos a investigar cómo se cambiaron en misterios y sirvieron enseguida para el adorno, concluyendo por ser entendidos por todo el mundo.

CAPÍTULO XIV:
DEL ORIGEN DE LA FÁBULA,
DE LA PARÁBOLA Y DEL ENIGMA,
CON ALGUNOS DETALLES SOBRE EL USO
DE LAS FIGURAS Y DE LAS METÁFORAS⁴³

§138. Por todo lo que se ha dicho, es evidente que en el origen de las lenguas era una necesidad para los hombres el unir el lenguaje de acción al de los sonidos articulados y no hablar más que por imágenes sensibles. Por otra parte, los conocimientos que hoy son más comunes eran tan sutiles en relación con aquellos que no podían estar a su alcance sino en tanto que se acercaban a los sentidos. En fin, no siendo conocido aún el uso de las conjunciones, todavía no era posible hacer razonamientos. Los que querían, verbigracia, probar cuán ventajosa era la obediencia a las leyes, o el seguir los consejos de personas más experimentadas, no tenían otro medio más sencillo que el de imaginar hechos circunstanciados: el suceso que ellos presentaban contrario o favorable, según sus propósitos, tenía la doble ventaja de ilustrar y persuadir. He aquí el origen del apólogo o de la fábula. Se ve que su primer objeto fue la instrucción, y que, por consiguiente, los asuntos fueron tomados de las cosas más familiares, y cuya analogía era la más perceptible: primeramente ocurrían entre los hombres, enseguida entre las bestias, y pronto entre las plantas. En fin, el espíritu de la sutileza, que en todo tiempo tuvo sus partidarios, empezó a sacar asuntos de las fuentes más alejadas. Se estudiaron las propiedades más raras de los seres, para sacar de ellas alusiones sutiles y delicadas, de modo que la fábula fue cambiándose en parábola gradualmente, y por fin convertida en tan misteriosa, que no fue más que un enigma. Los enigmas llegaron a estar tanto más de moda cuanto que los sabios, o quienes se daban por tales, creyeron que debían esconder al vulgo una parte de sus conocimientos. Por este motivo, el lenguaje, que había sido inventado por claridad, se cambió en misterioso. Nada vuelve a trazar mejor el gusto de los siglos primeros que los hombres desprovistos de toda cultura literaria: les agrada todo lo figurado y metafórico, cualquiera que sea la oscuridad, pues no sospechan que se haya de hacer una elección en estas ocasiones.

§139. Concurrió también otra causa para que el estilo fuera haciéndose cada día más figurado: el uso de los jeroglíficos. Estos dos modos de comunicar nuestros pensamientos han debido influirse necesaria y mutuamente⁴⁴. Al hablar de una cosa era natural servirse del nombre de la figura jeroglífica que era su símbolo, como lo fue primeramente en el origen de los jeroglíficos el pintar las figuras a las que el uso había dado carta de naturaleza en el lenguaje. Así encontraremos, «de una parte, que en la escritura jeroglífica el sol, la luna y las estrellas servirán para representar los Estados, los Imperios, los Reyes, las Reinas y los Grandes; que el eclipse y la extinción de estos luminaires marcaban algunos desastres temporales; que el fuego y la inundación significaban una desolación producida por la guerra o por el hambre, y que las plantas y los animales indicaban las cualidades de las personas en particular, etc. Y, por otra parte, vemos que los Profetas dan a los Reyes y a los Imperios los nombres de luminaires celestes; que sus desgracias y caídas son representados por la extinción de esos luminaires mismos; que las estrellas, que caen del firmamento, se emplean para designar la destrucción de los Grandes; que el trueno y los vientos impetuosos indican invasiones de los enemigos;

⁴³ La mayor parte de este capítulo está sacada también del *Ensayo sobre los Jeroglíficos*, de M. Warburton.

⁴⁴ Cf. en Mr. Warburton su ingenioso paralelo, de una parte, entre el apólogo, la parábola, el enigma, las figuras y las metáforas, y, de otra, las especies diferentes de escritura.

que los leones, los osos, los leopardos, los machos cabríos y los árboles muy altos designan a los generales de los ejércitos, a los conquistadores y a los fundadores de los Imperios. En una palabra, el estilo profético parece un jeroglífico parlante.»

§140. A medida que la escritura se simplificó, el estilo se hizo también más sencillo. Al olvidar el significado de los jeroglíficos se perdió poco a poco el uso de numerosas figuras y metáforas; pero se necesitaron siglos para que este cambio se hiciera perceptible. El estilo de los asiáticos antiguos era prodigiosamente figurado: hasta en el griego y en el latín se hallan rastros de la influencia de los jeroglíficos sobre el lenguaje⁴⁵; y los chinos, que todavía se sirven de una escritura que participa de éstos, recargan sus discursos de alegorías, comparaciones y metáforas.

§141. Después de todas estas revoluciones, fueron finalmente empleadas las figuras como un ornamento del discurso, cuando los hombres llegaron a poseer unos conocimientos de las artes y las ciencias lo bastante extensos para sacar de los mismos unas imágenes, que, no perjudicando jamás a la claridad, eran tan alegres, nobles y sublimes como lo exigía la materia. Posteriormente, las lenguas sólo pudieron perder en las revoluciones que experimentaron. Es más, se encontraría la época de su decadencia en el tiempo aquel en que ellas querían apropiarse bellezas mayores; se veía que las figuras y las metáforas se acumulaban y recargaban al estilo de adornos, hasta el punto de que llegara a parecer que el fondo era solamente accesorio. Cuando llegan estos momentos, se podrá retardar, pero no impedir, la caída de una lengua. En las cosas morales como en las físicas hay un crecimiento último, pasado el cual es forzoso que se deterioren.

De esta manera sucedió que las figuras y metáforas inventadas primeramente por necesidad, elegidas después para servir al misterio, llegaron a convertirse en el adorno del discurso cuando fue posible emplearlas con discernimiento, y así es como en la decadencia de los idiomas aquellas dieron el primer golpe, a causa del abuso que de ellas se hizo.

CAPITULO XV DEL GENIO DE LAS LENGUAS

§142. A formar el carácter de los pueblos concurren dos cosas: el clima y el gobierno. El clima da una vivacidad o flema mayores y por esto dispone mejor a una forma de gobierno que a otra; pero estas disposiciones se alteran por mil circunstancias. La esterilidad o fertilidad de un país; la situación; los intereses respectivos del pueblo que lo habita y de sus colindantes; los espíritus inquietos que lo turban mientras el gobierno no está asentado sobre fundamentos sólidos; los pocos hombres cuya imaginación subyuga a la de sus conciudadanos; todo esto y otras varias causas contribuyen a alterar, y aun algunas veces a cambiar por completo, las primeras aficiones que una nación debe a su clima. El carácter de un pueblo sufre, pues, casi iguales variaciones que su gobierno, y no se fija hasta que éste ha tomado una forma constante.

§143. Así como el gobierno influye sobre el carácter de los pueblos, el carácter de éstos influye en el de las lenguas.

Es natural que los hombres, siempre oprimidos por las necesidades y agitados por alguna pasión, no hablen de las cosas sin manifestar el interés que les inspiran. Es forzoso que unan a las palabras algunas ideas accesorias que indiquen la manera de estar afectados y los juicios que hacen. Ésta es una observación fácil de hacer, porque casi no

⁴⁵ *Annus*, por ejemplo, viene de *Annulus*, a causa de que el año retorna sobre sí mismo.

existe persona alguna cuyos discursos no revelen, por fin, su verdadero carácter, aun en esos momentos en los que se aporta una mayor precaución para encubrirse. Sólo hace falta estudiar a un hombre durante algún tiempo para aprender su lenguaje; digo *su lenguaje*, porque cada uno tiene el suyo, de acuerdo con sus pasiones; únicamente exceptúo a los flemáticos, los cuales se conforman con más facilidad al de los otros, y por esto son más difíciles de comprender.

El carácter de los pueblos se muestra incluso más claramente que el de los particulares. Una multitud no podría actuar concertadamente para esconder sus pasiones. Por otra parte, no se nos ocurre el ocultar nuestros gustos cuando son comunes a nuestros compatriotas. Al revés, nos sentimos vanidosos por ellos y nos gusta que sean causa de que se reconozca nuestro país de origen y por el cual estamos siempre en buena disposición de ánimo. Así pues, todo confirma que cada idioma expresa el carácter del pueblo que lo habla.

§144. En el latín, por ejemplo, poseen los vocablos agrícolas una nobleza que en el nuestro no tienen. La razón es clara. Cuando los romanos echaron los fundamentos de su Imperio, sólo conocían las artes más precisas, y tanto más las estimaron cuanto era igualmente esencial a cada miembro de la república el ocuparse de ellos, y se acostumbraron tempranamente a considerar con igual estimación a la agricultura y al general que era agricultor. Por este motivo, los vocablos de este arte se apropiaron las ideas accesorias que los ennoblecieron, y los conservaron todavía cuando la República romana se entregaba al mayor lujo, porque el carácter de una lengua, sobre todo si está fijado por escritores célebres, no cambia tan fácilmente como las costumbres de un pueblo. Entre nosotros, nuestro modo de pensar en este punto fue por completo diferente desde el establecimiento de la Monarquía. La estima de los francos por el arte militar, al que debían un poderoso imperio, no podía por menos de hacerles despreciar unas artes que no estaban obligados a cultivar por sí mismos, y abandonaban a los esclavos. Desde entonces, las ideas accesorias que se agregaron a los vocablos agrícolas debieron de ser muy diferentes de las que tenían en latín.

§145. Si el genio de las lenguas principia a formarse de acuerdo con el de los pueblos, sólo acaba de desenvolverse con el auxilio de los grandes escritores. Para descubrir sus progresos es preciso resolver dos cuestiones que han sido discutidas con frecuencia, y jamás, a mi juicio, bien aclaradas. Se trata de averiguar por qué las artes y las ciencias no son igualmente de todos los países y siglos, y por qué los grandes hombres en todos los géneros son casi contemporáneos.

A ambas cuestiones ha suministrado la diferencia de climas una respuesta. Si hay países en los que no han penetrado ni las artes ni las ciencias, se pretende que el clima es la verdadera causa de esto y, si hay otros en que han dejado de cultivarse con éxito, se supone que el clima ha cambiado en los mismos. Mas aun así se supondría infundadamente un cambio tan súbito y considerable como las revoluciones de las artes y las ciencias.

El clima únicamente influye en los órganos, y el más favorable sólo puede producir unas máquinas mejor organizadas, y es verosímil que las produce siempre en un número poco más o menos igual. Si fuese en todos los países el mismo, no dejaría de verse la misma variedad entre los pueblos: unos, como pasa ahora, estarían civilizados; otros vegetarían en la ignorancia. Así pues, son precisas unas circunstancias que, haciendo que se dediquen los hombres bien organizados a las cosas para las que tienen aptitud, desarrollen su capacidad. No siendo así, los hombres serían como unos excelentes autómatas, a los que se dejaría estropearse, por no saber conservar su mecanismo y hacerlos funcionar. El clima, por consiguiente, no es la causa del progreso de las artes y de las ciencias, y sólo es necesario como una condición esencial.

§146. Las circunstancias favorables al desarrollo de los genios se encuentran en una nación cuando su lengua comienza a tener principios fijos y un carácter firme. Este tiempo es, por consiguiente, la época de los grandes hombres. Esta observación se confirma por la historia de las artes; pero voy a dar una razón sacada de la misma naturaleza de la cosa.

Los primeros giros que en una lengua se introducen no son ni los más claros, ni los más precisos, ni los más elegantes; sólo una larga experiencia puede ir ilustrando a los hombres para esta elección. En el caso de las lenguas que se forman de los despojos de otras varias, se encuentran grandes obstáculos para sus progresos. Como han adoptado algo de cada una, no son más que un montón extravagante de giros, que no se han hecho los unos para los otros. No se halla en ellas esa analogía que ilustra a los escritores, y caracteriza a un lenguaje. Tal fue la nuestra en su principio. Por esto estuvimos un tiempo grande sin escribir en la lengua vulgar, y los primeros que lo ensayaron no pudieron dar un carácter sostenido a su estilo.

§147. Si recordamos que el ejercicio de la imaginación y de la memoria depende por entero de la ligazón de las ideas, y que ésta se forma por la relación y la analogía de los signos⁴⁶, se reconocerá que, cuantos menos giros análogos tiene una lengua, menos auxilio presta a la memoria y a la imaginación. Ésta es, por tanto, poco apropiada para desarrollar los talentos. Ocurre con las lenguas como con las cifras de los geómetras: suministran nuevas perspectivas, y extienden el espíritu en la medida en que son más perfectas. Los éxitos de Newton han sido preparados por la elección que, antes de él, se había hecho de los signos, y por los métodos de cálculo inventados anteriormente.

Si Newton hubiera nacido antes, habría podido ser un gran hombre para su siglo, mas no sería la admiración del nuestro. Ocurre igual en los géneros restantes. El éxito de los genios mejor organizados depende enteramente de los progresos del lenguaje respecto al siglo en que viven; porque las palabras responden a los signos de los geómetras y la manera de emplearlas a los métodos del cálculo. Así pues, se debe encontrar en una lengua que está falta de palabras, o que no tiene construcciones bastante cómodas, iguales obstáculos que en la geometría, antes de la invención del álgebra. El francés ha sido durante mucho tiempo tan poco favorable para los progresos del espíritu que, si uno pudiera figurarse sucesivamente a Corneille en las épocas diferentes de la monarquía, se le iría hallando con un genio menor, según se le alejase más de aquella en que ha vivido, y se llegaría, finalmente, a un Corneille que no podría dar ninguna prueba de talento.

§148. Se me objetará, tal vez, que hombres como este gran poeta debían de hallar en las lenguas sabias los auxilios que les rehusaba la lengua vulgar.

Respondo que, acostumbrados a concebir las cosas de igual manera a como estaban expresadas en la lengua que ellos habían aprendido al nacer, su espíritu estaba naturalmente restringido. La precisión y la exactitud escasas no podían chocarles, porque se habían acostumbrado a ellas. Aún no estaban, por consiguiente, en disposición de comprender todas las ventajas de las lenguas sabias. En efecto, remontémonos de siglo en siglo y se verá que, cuanto más bárbara ha sido nuestra lengua, tanto más distantes hemos estado de conocer la latina, y que no hemos sido capaces de escribir bien el latín hasta que no lo hemos sido de hacerlo en francés. Además sería conocer muy poco el genio de las lenguas, si nos imaginásemos que es posible el pasar de improvisa a las más incultas las ventajas de las más perfectas; esto no puede ser más que obra del tiempo. ¿Por qué causa Marot, que conocía el latín, no tiene un estilo tan igual como Rousseau, al que ha servido de modelo? Pues únicamente porque el francés no había progre-

⁴⁶ Primera parte, sec. 2.^a, caps. III y IV.

sado bastante todavía. Rousseau, quizá con un talento menor, ha dado un carácter más uniforme al estilo marótico, porque vino en circunstancias más favorables; un siglo antes no hubiera salido bien de su empresa. La comparación que podría hacerse entre Regnier y Despreaux confirma todavía más este razonamiento.

§149. Es preciso tener en cuenta que, en un idioma no formado con restos de otros, los progresos son mucho más rápidos, porque desde su origen tiene un carácter: por esta causa los griegos tuvieron desde muy pronto excelentes escritores.

§150. Hagamos nacer a un hombre perfectamente organizado entre pueblos bárbaros todavía, aunque vivan en un país de clima favorable a las artes y a las ciencias; comprendo que puede adquirir talento suficiente para llegar a ser un genio con relación a estos pueblos; mas le es imposible igualar a algunos de los hombres superiores del siglo de Luis XIV. El asunto, presentado desde este punto de vista, es tan evidente que no sería posible ponerlo en duda.

Si la lengua de esos pueblos incultos es un obstáculo para los progresos del espíritu, démosle un grado de perfección, démosle dos, tres, cuatro; el obstáculo seguirá subsistente, y no puede disminuir sino en proporción a los grados que se habrán añadido. Y no será, por tanto, apartado por completo, hasta que esta lengua haya adquirido tantos grados de perfección como tenía la nuestra al comenzar a formar buenos escritores. Así pues, está demostrado que las naciones no pueden tener genios eminentes sino cuando las lenguas han hecho ya considerables progresos.

§151. He aquí, por su orden, las causas que concurren al desarrollo del talento: 1.^a El clima es una condición esencial; 2.^a Es necesario que el gobierno tenga una forma constante y que por este motivo haya fijado el carácter de la nación. 3.^a El carácter es el que debe uno de dar al lenguaje, multiplicando los giros que expresan el gusto dominante de un pueblo. 4.^a Esto sucede con lentitud en las lenguas formadas con restos de varias otras; mas, vencidos estos obstáculos, las reglas de la Analogía se establecen, el lenguaje progresa y el talento se desarrolla. Así pues, ya se está viendo por qué los grandes escritores no nacen igualmente en todos los siglos, y por qué aparecen antes en varias naciones, y con posterioridad en otras. Nos falta examinar por qué son casi contemporáneos aquellos hombres que sobresalen en todos los géneros.

§152. Cuando un hombre de genio descubre el carácter de una lengua, la expresa vivamente, sosteniéndola en todas sus obras. Los demás hombres de excelentes prendas, que antes no hubieran sido capaces de percibirla por sí mismos, la perciben claramente con esa ayuda, y a imitación suya la expresan cada uno en su género. La lengua se enriquece poco a poco con numerosos giros que, por la relación con su carácter, la desarrollan cada vez más, y la analogía se convierte en una antorcha, cuya luz aumenta incesantemente para alumbrar a un número mayor de escritores. Entonces todo el mundo vuelve naturalmente los ojos a estos mismos que se distinguen; su gusto llega a ser el dominante en la nación; cada uno aplica en las materias a que se dedica el discernimiento que ha sacado de ellos; los talentos fermentan; todas las artes toman su carácter peculiar, y se ven hombres superiores en todos los géneros. Así es como los grandes escritores, de cualquier especie que sean, no aparecen más que después de haber hecho el lenguaje considerables progresos. Tan verdad es, que, aun cuando las circunstancias favorables al arte militar y al gobierno sean las más frecuentes, los generales y los ministros más notables aparecen, sin embargo, en el siglo de los grandes escritores. Tal es la influencia de los literatos en el Estado; me parece que no se había conocido todavía en toda su extensión.

§153. Si los grandes ingenios son deudores de su desarrollo a los progresos sensibles que antes de ellos hizo el lenguaje, éste a su vez les debe progresos nuevos, que lo elevan a su período último: esto es lo que voy a explicar.

Aunque los grandes hombres están ligados, en cierto modo, al carácter de su nación, siempre tienen algo que les distingue. Ellos ven y sienten de una manera peculiar; y para la expresión de su manera de ver y sentir, están obligados a imaginar nuevos giros en las reglas de la analogía, o siquiera a alejarse de ellas todo lo menos que es posible. En este respecto se conforman al genio de su lengua y le prestan conjuntamente el suyo. Corneille expone los intereses de los grandes, la política de los ambiciosos y todos los movimientos del alma, con una nobleza y un vigor que sólo a él pertenecen. Racine, con una elegancia característica de las pequeñas pasiones, expresa el amor, sus temores y arrebatos. La molición guía al pincel con que Quenault pinta los placeres de la voluptuosidad; y otros varios escritores, que ya no viven, o sobresalen entre los modernos, tienen cada uno un carácter que nuestra lengua ha ido apropiándose poco a poco. Debemos a los poetas las primeras y tal vez también las mayores obligaciones. Sujetos a reglas que los estorban, su imaginación hace esfuerzos más grandes, y produce, por necesidad, nuevos giros. Así, los progresos repentinos del lenguaje son siempre en la época de algún gran poeta. Los filósofos no lo perfeccionan más que mucho tiempo después. Ellos han terminado de dar a nuestra lengua esta exactitud y esta claridad que son su principal carácter, y, suministrándonos los signos más cómodos para analizar nuestras ideas, nos capacitan para percibir lo que hay de más fino en cada objeto.

§154. Los filósofos se remontan a las razones de las cosas, reglamentan las artes, explican lo más oculto de éstas, y con sus lecciones aumentan el número de buenos jueces. Mas, si se considera a las artes en aquellas partes que piden más imaginación, los filósofos no pueden lisonjearse de contribuir a sus progresos en la medida en que contribuyen a los de las ciencias; al contrario, parece que perjudican a los mismos. La causa consiste en que la atención concedida al conocimiento de las reglas, y el temor que se tiene de que parezca se ignoran, disminuyen el fuego de la imaginación: porque esta facultad prefiere ser guiada por el sentimiento y por la impresión viva de los objetos que la hieren, a serlo por una reflexión que todo lo combina y calcula.

Es verdad que el conocimiento de las reglas puede ser útil a los que, en el instante de la composición, esfuerzan excesivamente su ingenio para no olvidarlas, y no las traen a su memoria más que para conseguir sus obras. Pero es muy difícil que los espíritus que notan en sí mismos alguna debilidad no busquen el apuntarse frecuentemente con las reglas. Sin embargo, ¿se puede obtener éxito en obras imaginativas, si se rehúsan semejantes auxilios? ¿No se debe desconfiar, por lo menos, de esas producciones? En general, el siglo en que los filósofos exponen los preceptos de las artes es, por lo común, el de las obras mejor hechas y escritas; pero los artífices geniales aparecen en él más raramente.

§155. Ya que el carácter de las lenguas se forma poco a poco y en conformidad con el de los pueblos, ha de tener, por necesidad, alguna cualidad dominante.

No es posible, por tanto, que las mismas ventajas sean comunes a varias lenguas. La más perfecta sería aquella que las reuniese todas en aquel grado que les permitiese vivir en armonía juntas, pues sería indudablemente un defecto el que una lengua sobresaliera tanto en un género que no fuese apropiada para los otros. El carácter mostrado por la nuestra en las obras de Quenault y de La Fontaine quizá pruebe que nunca tendremos un poeta con el mismo vigor que Milton; y el carácter vigoroso que aparece en el *Paraíso Perdido* prueba que nunca tendrán los ingleses un poeta igual a Quenault y a La Fontaine⁴⁷.

§156. El análisis y la imaginación son dos operaciones tan diferentes, que oponen, por lo general, obstáculos a sus mutuos progresos. Sólo hay un cierto temperamento en

⁴⁷ Aventuro esta conjetura fundándome en lo que oigo decir del poema de Milton, porque ignoro el inglés.

el que ellas pueden auxiliarse mutuamente sin perjudicarse; y ese temperamento es aquel justo medio del que ya tuve ocasión del hablar⁴⁸.

Es, por tanto, muy difícil que las mismas lenguas favorezcan igualmente el ejercicio de esas dos operaciones. La nuestra, por la simplicidad y precisión de sus construcciones, da tempranamente al espíritu una exactitud a la que éste se va acostumbrando de modo insensible, y que en gran manera prepara los progresos del análisis; pero favorece poco a la imaginación. Las inversiones de las lenguas antiguas eran, por el contrario, un obstáculo para el análisis, en la medida en que, contribuyendo más al ejercicio de la imaginación, la hacían más natural que las restantes operaciones del alma. He aquí, a mi modo de ver, una de las causas de la superioridad de los filósofos modernos sobre los antiguos. Una lengua tan mesurada como la nuestra en la elección de las figuras y de los giros debía serlo, con mayor razón, en la manera de razonar.

Para fijar nuestras ideas sería necesario el examen de dos lenguas; una que concediese tanto ejercicio a la imaginación que dos hombres que la hablaran disparatasen incesantemente; otra que, al revés, ejercitara tan vigorosamente el análisis, que los hombres a los que fuera natural se condujeran hasta en sus placeres como unos geómetras, que buscan la solución de un problema. Entre estos dos extremos podríamos representarnos todas las lenguas posibles, verlas tomar diferentes caracteres según al que se aproximaran, indemnizándose de las ventajas que por un aspecto perderían con las que adquirieran por otro. La más perfecta ocuparía el medio entre ambos, y el pueblo que la hablase sería un pueblo de grandes hombres.

Si el carácter de las lenguas, se me podrá objetar, es una razón de la superioridad de los modernos filósofos sobre los antiguos, ¿no se inferirá que los poetas antiguos sobrepujarán a los modernos? Respondo que no; el análisis sólo toma auxilio del lenguaje; Así pues, no puede hacerse sino en tanto que le favorecen las lenguas; ya hemos visto que, por el contrario, las causas que contribuyen al progreso de la imaginación son mucho más extensas, hasta el punto de que nada existe que no sea apto para facilitar el ejercicio de esta operación anímica. Si en algunos géneros los griegos y los romanos tienen poetas superiores a los nuestros, nosotros los tenemos en otros superiores a los suyos. ¿Qué poetas de la antigüedad pueden ponerse al lado de Corneille o de Molière?

§157. El medio más sencillo para juzgar qué lengua sobresale en más géneros, sería el de contar los autores originales de cada una. Dudo que la nuestra tuviere por este aspecto alguna desventaja.

§158. Después de haber mostrado las causas de los últimos progresos del lenguaje, es oportuno investigar las de su decadencia; éstas son las mismas y producen unos efectos tan contrarios nada más que por la naturaleza de las circunstancias. Ocurre aquí poco más o menos como en la física, en la que el mismo movimiento que ha sido un principio de vida se convierte en uno de destrucción.

Cuando una lengua tiene en cada género escritores originales, cuanto más genio tiene un hombre, mayores obstáculos cree percibir para sobrepujar a aquéllos. Igualarles no bastaría a su ambición; quiere, como ellos, ser en su género el primero de todos. Así pues, tienta una nueva vía. Mas, supuesto que los estilos análogos al carácter de la lengua y al suyo han sido captados por sus predecesores, nada le resta sino apartarse de la analogía; por tanto, para ser original, se ve forzado a preparar la ruina de una lengua, de la que un siglo antes habría apresurado los progresos.

§159. Si escritores como él son criticados, tienen demasiadas dotes para no conseguir éxitos grandes. La facilidad de copiar sus defectos persuade enseguida a espíritus mediocres de que sólo consiste en ello el tener reputación. Entonces ocurre que se ve

⁴⁸ Primera parte, sec. 2.^a, cap. IV.

nacer el reinado de los pensamientos sutiles y de las antítesis remilgadas, de las paradojas brillantes, de los giros frívolos, de las expresiones rebuscadas, de las palabras inventadas sin necesidad, y, para decirlo todo, de una jerigonza de los espíritus culteranos, estropeados por una mala metafísica. El público aplaude las obras malas, ridículas, que, naciendo tan sólo para su instante, se multiplican; el mal gusto pasa a las artes y las ciencias, y los talentos van siendo cada día más raros.

§160. No dudo de que se me contradirá acerca de lo que he anticipado respecto al carácter de las lenguas.

He hallado con frecuencia personas que juzgan a todas las lenguas igualmente aptas para todos los géneros, y pretenden que un hombre organizado como Corneille, en cualquier siglo que hubiese vivido y en cualquier idioma que hubiera escrito, habría dado igual prueba de sus talentos.

Los signos son arbitrarios la primera vez que se los emplea; esto es, quizá, lo que ha hecho creer que no podrían tener un carácter. Mas yo pregunto si no es propio de cada nación el combinar sus ideas según su propio genio, y juntar a un cierto fondo de ideas principales, diferentes ideas accesorias, según que ella es diversamente afectada. Ahora bien, estas combinaciones, autorizadas por un uso continuado, son propiamente lo que constituye el genio de una lengua. Éste puede ser más o menos extenso; depende del número y de la variedad de los giros de lenguaje admitidos, de la analogía, que en un apuro suministra los medios de inventarlos. No está en manos de un hombre el cambiar enteramente este carácter. Enseguida que uno se aparta de él, habla un lenguaje extraño, y cesa de ser entendido. Al tiempo corresponde traer esos cambios tan grandes, al colocar a todo un pueblo en unas circunstancias que le impulsan a considerar las cosas de una manera por completo distinta de cómo se las consideraba.

§161. De todos los escritores, los poetas manifiestan el genio de la lengua más vivamente. De aquí proviene la dificultad de traducirlos, la cual es tan grande que con talento sería con frecuencia más fácil el sobrepajarlos, que el igualarlos siempre. En rigor, hasta se podría decir que es imposible hacer buenas traducciones, pues las razones probatorias de que dos lenguas no podrían tener igual carácter lo son también de que los mismos pensamientos pueden raramente ser expresados en una y otra con las mismas bellezas.

Al hablar de la prosodia y de las inversiones, dije algunas cosas que pueden referirse al asunto de este capítulo: no las repetiré.

§162. Por esta historia de los progresos del lenguaje cada uno puede darse cuenta de que las lenguas, para quienquiera que las conozca bien, serían una pintura del carácter y del genio de cada pueblo. Él vería como la imaginación ha combinado en ellas las ideas, según los prejuicios y las pasiones; vería formarse en cada nación un espíritu diferente, a medida que hubiese entre ellas un comercio menor.

Pero, si las costumbres han influido en el lenguaje, éste, cuando los escritores famosos fijaron sus reglas, influyó a su vez en las costumbres, y a cada pueblo le conservó largo tiempo su carácter.

§163. Tal vez se tomará esta historia por una novela; mas por lo menos no se le puede negar la verosimilitud. Me cuesta trabajo creer que el método seguido por mí me haya hecho caer con frecuencia en el error, porque mi objeto ha sido el de no adelantar nada sino apoyándome en la suposición de que un lenguaje ha sido imaginado siempre sobre el modelo del que le ha precedido inmediatamente. He visto en el lenguaje de acción el germen de las lenguas y de todas las artes que fueron aptas para desarrollar este germen, y no sólo he visto nacer estas artes de él, sino que hasta he explicado sus diferentes caracteres. En una palabra, he demostrado, a mi juicio de una manera clara, que

las cosas que nos parecen más chocantes fueron las más naturales en su tiempo, y que no ha sucedido sino lo que debía suceder.

SECCIÓN SEGUNDA

DEL MÉTODO

Al conocimiento que hemos adquirido de las operaciones del alma y de las causas de sus progresos es al que corresponde enseñarnos la conducta que hemos de seguir en la búsqueda de la verdad. No era posible antes que nos formásemos un buen método; pero juzgo que ahora éste se descubre por sí mismo, y es una consecuencia natural de las investigaciones hechas. Bastará con el desarrollo de algunas de las reflexiones esparcidas en esta obra.

CAPÍTULO I DE LA CAUSA PRIMERA DE NUESTROS ERRORES Y DEL ORIGEN DE LA VERDAD

§1. Varios filósofos han revelado elocuentemente errores numerosos que se atribuyen a los sentidos, a la imaginación y a las pasiones; mas ellos no pueden lisonjearse de que se haya recogido de sus obras todo el fruto que habían prometido. Su teoría, demasiado imperfecta, es poco útil para ilustrar en la práctica. La imaginación y las pasiones se repliegan de maneras tan numerosas y dependen tan fuertemente de los temperamentos, los tiempos y las circunstancias, que es imposible descubrir todos los resortes que ellas ponen en movimiento, y es muy natural que cada uno se lisonjee de no estar en el número de los equivocados.

El espíritu, semejante a un hombre de complexión débil que no sale de una enfermedad sino para recaer en otra, en vez de abandonar sus errores, únicamente hace, con frecuencia, cambiarlos. Para librar de todas sus enfermedades a un hombre de una débil constitución sería preciso darle nuevos puntos de vista y sin detenerse en el detalle de sus enfermedades, ascender a su fuente misma y agotarla.

§2. Encontraremos esta fuente en nuestra costumbre de razonar sobre cosas respecto a las cuales carecemos de ideas o sólo tenemos unas ideas mal determinadas. Es oportuno investigar aquí la causa de esta costumbre, a fin de conocer el origen de nuestros errores de una manera convincente, y saber con qué espíritu de crítica ha de emprenderse la lectura de los filósofos.

§3. Aún niños, incapaces de reflexionar, nuestras necesidades son lo único que nos ocupa. Sin embargo, los objetos causan en nuestros sentidos impresiones tanto más profundas cuanto menor resistencia hallan. Los órganos se desarrollan lentamente, la razón viene todavía con más lentitud y nos llenamos de ideas y de máximas tales como nos las presentan el azar y una mala educación. Llegados a una edad en la que el espíritu comienza a ordenar sus pensamientos, todavía no vemos más que cosas con las que hace ya mucho tiempo estamos familiarizados. Así pues, no vacilamos en creer que existen y son como son porque nos parece natural que existan y sean así. Tan vivamente están grabadas en nuestro cerebro, que nos sería imposible pensar que no existiesen, o que fueran de otro modo. De aquí proviene esta indiferencia para conocer las cosas a las que nos hemos acostumbrado, y esa impulsiva curiosidad por todo cuanto parece nuevo.

§4. Cuando comenzamos a reflexionar no vemos cómo habrán podido introducirse las ideas y las máximas que hallamos en nosotros; pero no recordamos haber estado privados de ellas. Así pues, gozamos de las mismas con seguridad. Por defectuosas que sean, las tomamos por nociones que por sí mismas son evidentes; les damos el nombre

de *razón*, de *luz natural*, o *nacida con nosotros*, de *principios grabados*, *impresos en el alma*. Nos referimos tanto más voluntariamente a esas ideas, cuanto más creemos que si ellas nos engañasen, Dios sería la causa de nuestro error, porque las consideramos el único medio que nos ha concedido para llegar a la verdad. Así es como las nociones, con las que solamente estamos familiarizados, nos parecen principios de la mayor evidencia.

§5. Lo que acostumbra a nuestro espíritu a esta inexactitud es la manera de formarnos respecto al lenguaje. No llegamos a la edad de la razón, sino largo tiempo después de haber adquirido el uso de la palabra. Si se exceptúan las palabras que se destinan a manifestar nuestras necesidades, el azar es, por lo común, quien nos ha facilitado la ocasión de oír ciertos sonidos con preferencia a otros, y ha decidido qué ideas les hemos agregado. Por poco que reflexionásemos sobre los niños que vemos, nos acordaríamos del estado por el cual pasamos, y reconoceríamos que no hay nada menos preciso que el uso que ordinariamente hacemos de las palabras. Esto no tiene nada de asombroso. Oíamos expresiones cuya significación, aunque determinada perfectamente por el uso, era tan compuesta, que no teníamos ni experiencia ni penetración bastantes para comprenderla; oíamos otras que jamás presentaban dos veces la misma idea, o que hasta estaban por completo faltas de sentido. Para juzgar de la imposibilidad en que estábamos de servirnos de ellas con discernimiento, sólo es preciso observar el apuro en que todavía nos hallamos para conseguirlo.

§6. No obstante, el uso de juntar los signos con las cosas llegó a sernos tan natural, cuando no estábamos aún en disposición de apreciar su valía, que nos hemos acostumbrado a referir los nombres a la realidad misma de los objetos, y hemos creído que explicaban perfectamente la esencia. Se ha imaginado que hay ideas innatas porque, en efecto, las hay que son las mismas en todos los hombres: no habríamos podido por menos de haber juzgado que es innato nuestro lenguaje, si no hubiésemos sabido que los demás pueblos hablan otros, por completo diferentes. Parece que en nuestras investigaciones todos nuestros esfuerzos sólo se encaminan a encontrar expresiones nuevas. Apenas las hemos imaginado, ya creemos haber adquirido nuevos conocimientos. El amor propio nos persuade fácilmente de que conocemos las cosas cuando hemos buscado durante largo tiempo el conocerlas y hablado mucho de las mismas.

§7. Refiriendo nuestros errores al origen que he indicado ahora, se les encierra en una causa única, y tal es ésta, que no podríamos ocultarnos el que no haya teñido hasta aquí una gran parte en nuestros juicios. Tal vez hasta se pudiera obligar a los filósofos más precavidos a convenir en que ha sido el primer fundamento de sus sistemas; sólo se necesitaría interrogarlos con habilidad. En efecto, si nuestras pasiones son causas de errores, la causa es que abusan de un principio vago, de una expresión metafórica, y de una palabra equívoca, para deducir las opiniones que nos agradan. Si nos engañamos, los vagos principios, las metáforas y los equívocos son, pues, causas anteriores a nuestras pasiones. Bastará, por consiguiente, con renunciar a ese vano lenguaje para disipar todos los artificios del error.

§8. Si el origen del error está en la falta de ideas, o en ideas determinadas malamente, el de la verdad ha de encontrarse en ideas bien determinadas; las matemáticas son la prueba. Teniendo sobre cualquier objeto ideas exactas, éstas bastarán siempre para hacernos discernir la verdad; si, por el contrario, no las tenemos, por más que tomemos todas las precauciones imaginables, confundiremos siempre todo. En resumen, en metafísica se marcharía con un paso firme teniendo ideas bien determinadas, y sin éstas, se extraviaría uno aun en la aritmética.

§9. Mas ¿cómo los aritméticos tienen ideas tan exactas? Porque, conociendo de qué modo se engendran, están siempre en disposición de componerlas o descomponerlas,

para compararlas con arreglo a todas sus relaciones. Y sólo reflexionando sobre la generación de los números se han encontrado las reglas de las combinaciones. Quienes no han reflexionado sobre esta generación pueden calcular con tanta exactitud como los restantes, pues las reglas son seguras; mas no conociendo las razones en las que están fundadas, no tienen ideas sobre lo que hacen, y son incapaces de descubrir nuevas reglas.

§10. Ahora bien: en todas las ciencias, así como en la aritmética, la verdad se descubre únicamente mediante composiciones y descomposiciones. Si no se raciocina con igual exactitud es porque por lo general todavía no han sido halladas reglas seguras para componer siempre con exactitud las ideas, lo cual proviene de que aún no se ha sabido determinarlas.

Sin embargo, las reflexiones que hemos hecho sobre el origen de nuestros conocimientos tal vez nos proporcionarán los medios de suplir esta ignorancia.

CAPÍTULO II DEL MODO DE DETERMINAR LAS IDEAS O SUS NOMBRES

§11. Es un aviso, usado y recibido generalmente, el de que se han de tomar las palabras en su significación habitual. En efecto, al principio parece que no hay otro medio para hacerse entender que el de hablar como los demás. No obstante, he creído que debía observar una conducta completamente distinta. Como se ha observado que para tener verdaderos conocimientos es preciso volver a empezar en las ciencias, sin dejarse imponer en favor de las opiniones autorizadas, me ha parecido que, para devolver el lenguaje a la exactitud, se lo debe reformar sin guardar miramientos a su uso. Esto no significa que yo quiera que se haga una ley del unir siempre a las palabras unas ideas enteramente distintas de aquellas que significan éstas ordinariamente; esto sería una afectación ordinaria y ridícula. El uso es uniforme y constante, para los nombres de las ideas simples y los de varias nociones familiares al mayor número de los hombres; nada hay que cambiar en este caso; pero si se trata de ideas complejas, que pertenecen más particularmente a la metafísica y la moral, no hay nada tan arbitrario, o hasta frecuentemente caprichoso. Esto me ha inclinado a creer que, para dar claridad y precisión al lenguaje, era necesario coger nuevamente los materiales de nuestros conocimientos y hacer con ellos nuevas combinaciones, sin consideración para las que están hechas.

§12. Al examinar los progresos de las lenguas vimos que el uso no fija el sentido de las palabras, más que por mediación de las circunstancias en las que se habla⁴⁹. Parece, en verdad, que sea el acaso quien dispone de éstas; mas, si nosotros mismos sabemos elegir las, podríamos hacer en cualquier ocasión lo que el acaso nos hace realizar en algunas; es decir, determinar exactamente la significación de las palabras.

No hay otro medio para dar precisión siempre al lenguaje, sino el mismo que se la ha dado, todas las veces que la tuvo. Sería, pues, forzoso ponerse primero en circunstancias patentes, con el fin de hacer los signos para expresar las primeras ideas, que se adquirirían por la sensación y la reflexión; y, cuando al reflexionar sobre aquellas se adquiriesen otras, se formarían nuevos nombres, de los que se determinaría la significación, colocando a los demás en las circunstancias en que se hubiera encontrado uno, y haciéndoles hacer las mismas reflexiones que uno se habría hecho. Entonces las expresiones sucederían siempre a las ideas; serían, pues, claras y precisas, ya que sólo expresarían aquello que cada uno hubiera claramente experimentado.

⁴⁹ Segunda parte, sec. 1.^a, cap. IX.

§13. Efectivamente, un hombre que comenzara por formarse un lenguaje para él mismo, y no se propusiera conversar con los otros sino después de haber fijado el sentido de sus expresiones, por medio de las circunstancias en las que él habría sabido colocarse, no caería en ninguno de los defectos que nos son tan comunes. Los nombres de las ideas simples serían claros, porque no significarían más que lo percibido por él en circunstancias escogidas; los de las ideas complejas serían precisos, porque no contendrían más que las ideas simples, que ciertas circunstancias reunirían determinadamente. En fin, cuando él quisiera añadir o recortar algo a sus primeras combinaciones, los signos que usara conservarían la claridad de los primeros, con tal que lo añadido o recortado por él se hallase marcado por nuevas circunstancias. Si a continuación quisiera comunicar a los demás lo que hubiese pensado, sólo tendría que colocarlos en los mismos puntos de vista en los que él mismo se encontró, cuando examinó los signos, e inducirles a ligar las mismas ideas que él ligó a las palabras elegidas.

§14. Por lo demás, cuando hablo de hacer palabras, no es que yo quiera que se propongan vocablos nuevos completamente. Los autorizados por el uso no parecen, por lo común, bastantes para hablar sobre toda clase de materias. Hasta se perjudicaría a la claridad del lenguaje, inventando, sobre todo en las ciencias, palabras innecesarias. Me sirvo, pues, de esta manera de hablar *hacer palabras*, porque no quería que se comenzase por exponer los vocablos, para definirlos enseguida, como se hace generalmente, sino porque sería forzoso que después de haberse colocado en unas circunstancias, en las que se sintió y se vio algo, se diera a esto un nombre tomado del uso. Este giro me ha parecido bastante natural, y por otra parte más adecuado para marcar la manera como yo desearía que se determinase la significación de las palabras y las definiciones de los filósofos.

§15. Creo que sería inútil el molestarse con el designio de emplear tan sólo las expresiones acreditadas por el uso de los sabios; es más, tal vez sería más ventajoso sacarlas del lenguaje corriente. Aunque el uno sea tan poco exacto como el otro, no obstante, encuentro en éste un vicio menor. Consiste este vicio en que las gentes de mundo, no habiendo reflexionado de otro modo sobre los objetos de las ciencias, convendrán bastante voluntariamente en su ignorancia, y en la poca exactitud de las palabras que utilizan. Los filósofos, avergonzados por haber meditado inútilmente, son siempre testarudos partidarios de los pretendidos frutos de sus vigilias.

§16. Para que se comprenda mejor este método es forzoso entrar en mayores detalles y aplicar a ideas diferentes lo que de un modo general acabamos de exponer. Comenzaremos por los nombres de las ideas simples.

La oscuridad y confusión de las palabras provienen de que les concedemos demasiada atención, o demasiado poca, o aun todavía de utilizarlas sin haberlas unido a una idea. Hay muchas palabras de cuya significación completa no nos hemos apoderado: por lo cual se forman diferentes combinaciones, que sólo tienen un mismo signo, y acontece que las mismas palabras tienen acepciones distintas en la misma boca. Además, como el estudio de las lenguas, por muy poco cuidadosamente que se haga, no deja de pedir alguna reflexión, se lo abrevia, y los signos son relacionados con realidades de las que no se tiene idea. Tales son en el lenguaje de bastantes filósofos las palabras *ser*, *sustancia*, *esencia*, etc. Es evidente que estos defectos sólo pueden pertenecer a las ideas que son producto del espíritu. En cuanto a la significación de los nombres de ideas simples, que vienen inmediatamente de los sentidos, es conocida al mismo tiempo; sólo puede tener por objeto realidades imaginarias, porque se refiere de modo inmediato a simples percepciones, que son, efectivamente, en el espíritu, tales como aparecen en él. Estas clases de palabras no pueden, por tanto, ser oscuras. El sentido está tan bien marcado para todas las circunstancias en que nos hallamos naturalmente, que hasta los niños no podrían

engañarse. Por poco que estén familiarizados con su lengua, no confunden los nombres de las sensaciones, y tienen ideas tan claras de estas palabras *blanco, negro, rojo, movimiento, reposo, placer, dolor*, como nosotros mismos. En cuanto a las operaciones del alma, distinguen igualmente los nombres siempre que sean simples, y que las circunstancias dirijan su reflexión hacia ese lado, porque se ve por el uso que hacen de estas palabras *sí, no, yo quiero, yo no quiero*, que comprenden su significación verdadera.

§17. Se me objetará, tal vez, que está demostrado que los mismos objetos producen diferentes sensaciones en diferentes personas; que no las vemos respectivamente con iguales ideas de tamaño; que no percibimos en ellas los mismos colores, etc.

Respondo que, a pesar de esto, nos entendemos siempre con facilidad, en lo tocante al fin que uno se propone en metafísica y en moral. En cuanto a esta última, no es necesario el asegurarse, por ejemplo, de que los mismos castigos producen iguales sentimientos de dolor en todos los hombres, y que las mismas recompensas están seguidas de los mismos sentimientos de placer. Cualquiera que sea la variedad con que las causas del placer y del dolor afecten a los hombres de temperamento diferente, basta que el sentido de estas palabras, *placer, dolor*, esté tan bien fijado que nadie pueda engañarse respecto a este punto. Ahora bien, las circunstancias en que nos encontramos todos los días no nos consienten engañarnos en el uso con que tenemos necesidad de emplear esas palabras.

Respecto a la metafísica ya es bastante que las sensaciones representen la extensión, las figuras y los colores. La variedad que se encuentra entre las sensaciones de dos hombres no puede ser causa de ninguna confusión. Que, por ejemplo, lo que yo llamo *azul* me parezca constantemente aquello que llaman *verde* otros; nosotros nos entenderemos también cuando digamos los prados están verdes, el cielo está azul, como si con motivo de estos objetos experimentásemos todos iguales sensaciones. La causa es que entonces no queremos decir más que el cielo y los prados vienen a conocimiento nuestro bajo apariencias que entran por la vista en nuestra alma, a las que llamamos *azules, verdes*. Si se quisiera hacer significar a esas frases que nosotros tenemos precisamente las mismas sensaciones, estas proposiciones no llegarían a ser oscuras; pero serían falsas, o a lo menos no serían lo suficientemente fundadas para ser consideradas como ciertas.

§18. Así pues, creo que tengo el derecho de inferir que los nombres de las ideas simples, así los de las sensaciones como los de las operaciones del alma, pueden estar muy bien determinados por las circunstancias, puesto que lo están ya con tanta exactitud que los niños no se equivocan. Un filósofo debe atender, cuando se trata de sensaciones, a evitar dos errores en que acostumbran a caer los hombres por juicios precipitados: el uno, creer que las sensaciones estarían en los objetos; el otro, del que acabamos de hablar, que los mismos objetos producen iguales sensaciones en cada uno de nosotros.

§19. Así que los vocablos, signos de las ideas simples, son exactos, nada impide el determinar los que pertenecen a las ideas restantes. Para esto es suficiente fijar el número y la cualidad de aquellas ideas simples de las que puede formarse una idea compleja. La causa de que se hallen tantos obstáculos para fijar, en ocasiones tales, el significado de los nombres, y para que después de muchos trabajos se dejen aún muchos equívocos y oscuridad, consiste en que se toman las palabras como se las encuentra en el uso, al cual se quiere absolutamente conformarse. La moral proporciona, sobre todo, expresiones tan compuestas, y el uso, al que consultamos, concuerda tan poco con él mismo, que es imposible que este método no nos fuerce a hablar de una manera poco precisa, y no nos haga caer en contradicciones. Un hombre que sólo se aplicase al principio a considerar ideas simples, y que no las congregara bajo signos sino a medida de irse familiarizando con ellas, no correría, ciertamente, iguales peligros. Las palabras más compues-

tas, que le sería forzoso utilizar, tendrían constantemente una significación determinada, porque al escoger él mismo las ideas simples que quisiera unirles, y cuyo número tendría el cuidado de fijar, encerraría la significación de cada una en límites exactos.

§20. Mas si no quiere renunciarse a la vana ciencia de los que refieren las palabras a realidades que desconocen, es inútil el pensamiento de dar precisión al lenguaje. Todas las partes de la aritmética se demuestran únicamente porque tenemos exacta idea de la unidad, y porque por el arte con el que utilizamos los signos determinamos cuántas veces la unidad se añade a ella misma en los números más compuestos. En otras ciencias se quiere con expresiones vagas y oscuras razonar sobre ideas complejas y descubrir sus relaciones. Para comprender lo poco razonable de esta conducta, no hay más que juzgar en dónde estaríamos, si los hombres hubieran podido poner a la aritmética en la confusión en que se hallan la metafísica y la moral.

§21. Las ideas complejas son obra del espíritu: si son defectuosas es porque las hemos formado mal; el único medio de corregirlas es rehacerlas. Es preciso, por tanto, volver a tomar los materiales de nuestros conocimientos y trabajarlos como si no se hubieran empleado todavía. Para este fin, en los comienzos es conveniente no agregar a los sonidos sino el número más pequeño de ideas simples que sea posible; el elegir las que todo el mundo puede percibir sin dificultad, colocándose en las mismas circunstancias que nosotros; y no añadir otras nuevas más que cuando uno se haya familiarizado con las primeras y se encuentre en circunstancias favorables para hacerlas entrar en el espíritu de manera clara y precisa. De este modo se acostumbrará uno a juntar a las palabras toda clase de ideas simples, cualquiera que sea su número.

La ligazón de las ideas con los signos es un hábito que no podría adquirirse de golpe, principalmente si resultan de él ideas muy compuestas. Los niños sólo llegan muy tarde a tener ideas precisas de los números 1.000, 10.000, etc. No pueden adquirirlas sino por un uso prolongado y frecuente, que les enseña a multiplicar la unidad y a fijar cada colección por medio de nombres peculiares. También nos será imposible, entre la cantidad de ideas complejas que pertenecen a la metafísica y a la moral, el dar precisión a los vocablos que hayamos escogido, si queremos, desde la primera vez y sin otra precaución, cargarlos de ideas simples. Nos ocurrirá que los tomaremos ya en un sentido, ya en otro, porque no habiendo grabado más que superficialmente, en nuestro espíritu, las colecciones de ideas, con frecuencia añadiremos o quitaremos algo de las mismas, sin darnos cuenta de ello. Mas si comenzamos por ligar a las palabras sólo unas pocas ideas, y no pasamos a colecciones mayores sino con mucho orden, nos acostumbraremos a nuestras nociones cada vez más, sin hacerlas menos fijas y seguras.

§22. He aquí el método que he querido seguir, principalmente en la tercera sección de esta obra. No he comenzado por la exposición de los nombres de las operaciones del alma, para definir las a continuación, sino que me he dedicado a colocarme en las circunstancias más oportunas para enseñar sus progresos y, a medida que me he ido haciendo con ideas que amplificaban las precedentes, las he fijado por medio de nombres, conformándome al uso, todas las veces que sin inconvenientes he podido hacerlo.

§23. Tenemos dos clases de nociones complejas: unas, las que formamos sobre modelos; otras, ciertas combinaciones de ideas simples que el espíritu junta por un efecto de su propia elección.

Querer formar nociones de las sustancias reuniendo arbitrariamente ciertas ideas simples sería proponerse un método inútil en la práctica y hasta peligroso. Estas nociones nos representarían unas sustancias que en ninguna parte existen; reunirían propiedades que en ninguna parte están reunidas; separarían las que están juntas y, únicamente por efecto del azar, sucedería que concordaran algunas veces con sus modelos. Para conseguir que los nombres de las sustancias sean claros y precisos es forzoso, por

tanto, consultar a la naturaleza, y hacerla significar únicamente aquellas ideas simples que notemos que existen juntas.

§24. Hay todavía otras ideas que pertenecen a las sustancias y a las que se denominan abstractas. Éstas no son, como ya he dicho, otra cosa que ideas más o menos simples, a las que prestamos atención, cesando de pensar en las restantes ideas simples que coexisten con ellas. Si dejamos de pensar en la sustancia de los cuerpos como si hubiera actualmente color y figura, y sólo la consideramos como algo movable, divisible, impenetrable, y de una extensión indeterminada, tendremos la idea de la materia; idea más simple que la de los cuerpos, de la que sólo es una abstracción, aunque se hayan complacido bastantes filósofos en formarla. Si a continuación cesamos de pensar en la movilidad de la materia, en su divisibilidad, en su impenetrabilidad, para solamente reflexionar en su extensión indeterminada, nos formaremos la idea del espacio puro, que todavía es más simple. Sucede lo mismo con todas las abstracciones, por lo cual parece que los nombres de las ideas más abstractas son tan fáciles de determinar como los de las sustancias mismas.

§25. Para determinar las nociones arquetipos, es decir, aquellas que tenemos tocante a las acciones de los hombres y a todas las cosas que pertenecen a la moral, a la jurisprudencia y a las artes, es preciso proceder de una manera completamente distinta que para formar las nociones de las sustancias. Los legisladores no tenían modelos cuando por vez primera reunieron ciertas ideas simples, con las cuales compusieron las Leyes, y hablaron de varias acciones humanas, antes de haber considerado si había ejemplos de ellas en alguna parte. Los modelos de las artes tampoco se han hallado en otro lugar, sino en el espíritu de los primeros inventores. Las sustancias, tales como las conocemos, únicamente son ciertas colecciones de propiedades, respecto a las cuales no depende de nosotros ni usarlas ni separarlas, y que no nos interesa conocer más que en tanto en cuanto existen y cómo existen. Las acciones humanas son combinaciones que incesantemente varían, y tocante a las que muchas veces nos interesa tener ideas, antes de haber visto los modelos. Si no nos formásemos sus nociones más que según la experiencia las hace llegar a nuestro conocimiento, esto ocurriría con frecuencia demasiado tarde. Nos vemos, pues, obligados a obrar diferentemente respecto a este punto; ora reunamos o separemos a nuestro arbitrio ciertas ideas simples, ora adoptemos las combinaciones que han hecho ya otros.

§26. Entre las nociones de sustancias y las nociones arquetipos hay esta diferencia: que consideramos a éstas como unos modelos a los que referimos las cosas exteriores, y que aquéllas sólo son unas copias de lo que percibimos fuera de nosotros. Para la verdad de las primeras es necesario que las combinaciones de nuestro espíritu sean conformes a lo que se observa en las cosas; para la de las segundas es suficiente que al exterior las combinaciones puedan ser tales como son en nuestro espíritu. La noción de la justicia sería verdadera, aunque no se hallase una acción justa, porque su verdad consiste en una colección de ideas independiente de lo que ocurre fuera de nosotros. La noción del hierro no es verdadera sino en tanto que está conforme con este metal, porque le debe servir de modelo.

Por este detalle respecto a las ideas arquetipos es fácil comprender que solamente consistirá en nosotros la fijación del significado de sus nombres, pues de nosotros depende la determinación de las ideas simples, de las que nosotros mismos hemos tomado las colecciones. Se concibe también que los demás entrarán en nuestros pensamientos, siempre que los coloquemos en circunstancias en las que las mismas ideas simples sean el objeto, así de su espíritu como del nuestro, y en que sean impulsados a reunirse bajo iguales nombres que las hubiéramos reunido nosotros.

He aquí los medios que yo tenía que proponer para dar al lenguaje toda claridad y precisión de que es susceptible. No he creído que fuera forzoso cambiar nada a los nombres de las ideas simples, porque el significado me ha parecido suficientemente determinado por el uso.

En cuanto a las complejas están formadas con tan poca exactitud que no se puede evitar el volver a coger sus materiales y hacer con ellos nuevas combinaciones, sin miramientos para las ya hechas. Todas son obra del espíritu, así las más exactas como las menos exactas; si hemos podido salir en algunas con bien, podemos, por tanto, salir igualmente en las otras, con tal que nos conduzcamos siempre con igual destreza.

CAPÍTULO III DEL ORDEN QUE DEBE SEGUIRSE EN LA INVESTIGACIÓN DE LA VERDAD

§27. Juzgo que un método que ha conducido a una verdad puede conducir a una segunda, y que el mejor debe de ser el mismo para todas las ciencias. Bastaría, por tanto, con reflexionar sobre los descubrimientos que han sido hechos, para aprender a hacer otros. Los más sencillos serían los más apropiados para conseguirlo, porque se observarían menos penosamente los medios que se utilizaron; así pues, tomaré como ejemplos las nociones elementales de las matemáticas, y supongo que estuviésemos en el caso de adquirirlas por primera vez.

§28. Comenzaríamos, sin duda, por formarnos la idea de la unidad, y añadiéndole varias veces a ella misma, formaríamos unas colecciones que fijaríamos por medio de signos. Repetiríamos esta operación y, por este medio tendríamos enseguida sobre los números tantas ideas complejas como deseábamos tener. Enseguida reflexionaríamos sobre la manera como ellas se han formado, observaríamos los progresos, y aprenderíamos infaliblemente los medios de descomponerlas.

Entonces podríamos comparar las más complejas con las más simples, y descubrir las propiedades de unas y otras.

Las operaciones del espíritu no tendrían, en este método, otro objeto que algunas ideas simples o complejas que habríamos formado, y de las que conoceríamos la generación perfectamente. Así pues, no encontraríamos obstáculo alguno para descubrir las primeras relaciones de los tamaños. Conocidos éstos, veríamos con más facilidad las que inmediatamente les siguen, y que no dejarían de hacernos percibir otras. Así, después de haber comenzado por las más simples, nos elevaríamos insensiblemente a las más compuestas, y adquiriríamos una serie de conocimientos que dependerían tan íntimamente unos de otros, que sería imposible llegar a los más alejados, a no ser por aquellos que les habían precedido.

§29. Las demás ciencias que están al alcance del espíritu humano sólo tienen por principios ideas simples, que nos vienen por la sensación y la reflexión. Para adquirir las nociones complejas no tenemos, cual sucede en las matemáticas, otro medio que el de reunir las ideas simples en diferentes colecciones. Es forzoso, por tanto, seguir un orden igual en el progreso de las ideas, y aportar igual precaución en la elección de los signos.

Numerosos prejuicios se oponen a esta conducta; mas he aquí el medio que he imaginado para preservarse de ellos.

Es en la infancia cuando somos imbuidos de los prejuicios que retardan el progreso de nuestros conocimientos, y nos hacen caer en el error. Si Dios crease un hombre de un temperamento maduro y con órganos desarrollados tan perfectamente, que desde la edad

primera hiciese un perfecto uso de la razón, éste no encontraría iguales obstáculos que nosotros en la investigación de la verdad. No inventaría signos sino a medida que experimentara sensaciones nuevas e hiciera nuevas reflexiones. Combinaría sus primeras ideas según las circunstancias en que se encontrara; fijaría cada colección por medio de nombres peculiares; y, cuando quisiera comparar dos nociones complejas, podría analizarlas fácilmente, porque no hallaría dificultad ninguna en reducirlas a las ideas simples de las que las había formado él mismo. Así, no imaginando jamás palabras sino después de haberse formado ideas, sus nociones serían siempre exactamente determinadas, y su idioma estaría libre de las oscuridades y equívocos de los nuestros. Imaginémos, pues, que estamos en el puesto de ese hombre; pasemos por todas las circunstancias en las que él debe de hallarse; veamos con él lo que siente; formemos las mismas reflexiones; adquiramos las mismas ideas; analicémoslas con el mismo cuidado; expresémoslas con iguales signos, y hagámonos, por decirlo así, una lengua nueva completamente.

§30. Siguiendo este método, no razonando más que sobre ideas simples, o sobre ideas complejas que serían obra del espíritu, tendremos dos ventajas: la primera, que conociendo la generación de las ideas sobre las que meditamos, no anticiparemos que ignoramos dónde estamos, cómo hemos venido hasta aquí, y cómo podríamos volver sobre nuestros pasos. La segunda, que en cada materia veremos claramente cuáles son los límites de nuestros conocimientos, pues los hallaremos cuando los sentidos cesarán de suministrarnos ideas, y por tanto, el espíritu no podrá ya formar nociones. Ahora bien, nada me parece tan importante como el discernir las cosas a las que podemos aplicarnos con éxito de aquellas en las que tenemos por fuerza que fracasar. Por no haber sabido establecer la diferencia, los filósofos han perdido frecuentemente, examinando cuestiones insolubles, un tiempo que hubieran podido emplear en investigaciones útiles. Esto se ve, por ejemplo, en los esfuerzos que han realizado para explicar la esencia de la naturaleza de los seres.

§31. Todas las verdades se reducen a las relaciones que hay entre ideas simples, entre ideas complejas, y entre una idea simple y una idea compleja. Por el método que propongo se podrán evitar los errores en que se cae en la investigación de las unas y de las otras.

Las ideas simples no pueden ocasionar ningún error. La causa de nuestros errores viene de que recortamos de una idea algo que le pertenece, porque no vemos todas sus partes; o porque le añadimos algo que no le pertenece en modo alguno, porque nuestra imaginación juzga precipitadamente que contiene lo que no contiene de manera alguna. Ahora bien, no podemos recortar nada de una idea simple, puesto que no distinguimos en ella sus partes, y no podemos añadir nada mientras la consideramos como simple, ya que perdería su simplicidad.

Sólo podría uno engañarse en el uso de las nociones complejas, ora añadiendo, ora recortando, algo inoportuno. Pero, si las hubiésemos formado con las precauciones que yo pido, bastará para evitar los engaños con volver a su generación; pues por este medio veríamos lo que contienen, y nada más ni nada menos. Siendo esto así, cualesquiera comparaciones que hagamos entre las ideas simples y las complejas, no les atribuiremos jamás otras relaciones que las pertenecientes a ellas mismas.

§32. Los filósofos no hacen razonamientos tan oscuros y confusos, sino porque no sospechan que haya ideas, obra del espíritu, o porque, si lo sospechan, son incapaces de descubrir su generación. Teniendo el prejuicio de que las ideas son innatas, o que, tales como son, han sido bien hechas, creen que nada deben de cambiar, y las toman como las presenta el acaso. No pudiendo analizarse bien más ideas que las formadas con orden por uno mismo, sus análisis o mejor dicho, sus definiciones, son casi siempre defectuosas; ellos extienden o restringen inoportunamente la significación de sus términos, la

cambian sin darse cuenta, o hasta relacionan las palabras con vagas nociones y realidades ininteligibles. Es forzoso que se me permita repetirlo; es, pues, necesario hacerse una nueva combinación de ideas; comenzar por las más simples transmitidas por los sentidos, y con las mismas formar nociones complejas, las cuales, combinándose a su vez, producirán otras, y así sucesivamente. Con tal que consagremos a cada colección nombres distintos, este método no puede por menos que evitarnos el error.

§33. Descartes tuvo razón al pensar que para llegar a conocimientos ciertos era necesario que se comenzara por rechazar todos aquellos que creíamos haber adquirido; mas se engañó cuando creyó que para esto era suficiente ponerlos en duda. Dudar si dos y dos son cuatro, si el hombre es un animal racional, es tener las ideas de dos, de cuatro, de hombre y de razonable. La duda, por consiguiente, deja subsistir las ideas tales como son. Así pues, viniendo nuestros errores de que nuestras ideas han sido mal hechas, no podría ella prevenirlos. Puede hacernos suspender nuestros juicios durante algún tiempo; pero al fin no saldremos de la incertidumbre más que consultando las ideas que ella no ha destruido, y por consiguiente, si son vagas y mal determinadas, nos extraviarán como antes. La duda de Descartes, por tanto, es inútil. Cada uno puede experimentar por sí mismo que es, además, impracticable; porque, si se comparan ideas familiares y bien determinadas, no es posible dudar de sus mutuas relaciones. Tales son, por ejemplo, las de los números.

§34. Si este filósofo no hubiera tenido prejuicios en favor de las ideas innatas, habría visto que la única manera de hacerse con un nuevo fondo de conocimientos era la de destruir las ideas mismas para volverlas a tomar en su origen, es decir, en las sensaciones. Por esto puede notarse una gran diferencia entre decir con él que es preciso comenzar por las cosas más simples o, según me parece, por las ideas más simples que transmiten los sentidos. Para él las cosas más simples son las ideas innatas, las ideas abstractas, a las que considera como la fuente de nuestros conocimientos. En el método que propongo, las ideas más simples son las primeras ideas particulares que nos vienen por sensación y reflexión. Éstos son los materiales de nuestros conocimientos, que combinamos según las circunstancias, para formar ideas complejas cuyo análisis nos descubrirá las relaciones. Es preciso tener en cuenta que no me concreto a decir que se debe comenzar por las ideas más simples, sino que digo por las ideas simples *que transmiten los sentidos*, lo cual añado para que no se las confunda con las nociones abstractas ni con los principios generales de los filósofos. La idea de lo sólido, por ejemplo, por compleja que sea, es una de las más simples de las que provienen de los sentidos. A medida que se la descompone, se van formando ideas más simples que ella, y que se alejan en la misma proporción de las que transmiten aquellos. Se la ve disminuir en la superficie, en la línea y desaparecer por completo en el punto.

§35. Todavía hay una diferencia entre el método de Descartes y el que intento consolidar. Según él, es preciso comenzar por definir las cosas, y considerar las definiciones como principios apropiados para conseguir que se descubran las propiedades.

Yo creo, por el contrario, que es preciso comenzar por buscar las propiedades, y me parece que es así, con fundamento. Si las nociones que somos capaces de adquirir no son, según he probado, más que diferentes colecciones de ideas simples que la experiencia nos ha hecho convocar bajo ciertos nombres, es mucho más natural formarlas buscando las ideas en el mismo orden en que las da la experiencia, que comenzar por las definiciones para deducir enseguida las propiedades diversas de las cosas.

§36. Por este detalle se ve que el orden que debe seguirse es el mismo que ya tuve ocasión de indicar cuando hablé del análisis. Consiste en remontarse al origen de las ideas, en desarrollar la generación, y en hacer composiciones diferentes o descomposiciones para compararlas por todos los lados que pueden mostrar sus relaciones. Voy a

decir una palabra sobre la conducta que me parece ha de seguirse para que podamos volver a hacer que nuestro espíritu sea tan apto para los descubrimientos como sea posible.

§37. Es necesario comenzar por darse cuenta de los conocimientos que se tienen tocante a la materia que se quiere profundizar, por explicar su generación y determinar exactamente las ideas. Para una verdad que se encuentre por acaso, y de la que no puede uno ni siquiera estar seguro, se corre el riesgo, cuando sólo se tienen ideas vagas, de caer en numerosos errores.

Estando determinadas las ideas, es preciso compararlas. Mas, supuesto que la comparación no se hace siempre con la misma facilidad, es importante saber servirnos de todo lo que puede prestarnos algún socorro. Para esto ha de tenerse en cuenta que, según los hábitos que se ha hecho el espíritu, nada hay que no pueda ayudarnos a reflexionar. La causa es que no hay objetos a los cuales no podamos ligar nuestras ideas y, por consiguiente, no sean aptos para facilitar el ejercicio de la memoria y de la imaginación. Todo consiste en saber formar estas asociaciones con arreglo al fin que se proponga uno, y a las circunstancias en que se encuentre. Con esta habilidad, no será necesario tener, como algunos filósofos, la precaución de retirarse a soledades o encerrarse en una cueva a fin de meditar a la luz de una lámpara. Ni el día, ni las tinieblas, ni el ruido, ni el silencio: nada puede poner un obstáculo al espíritu de un hombre que sabe pensar.

§38. He aquí dos experiencias, que numerosas personas podrán hacer. Recójase uno en el silencio y en la oscuridad; el ruido más pequeño o el más leve resplandor será suficiente para distraernos, si se es herido por uno u otro en el instante que uno no se lo esperaba. Y es que las ideas de que uno se ocupa se ligan naturalmente con la situación en que se halla y, por tanto, las percepciones contrarias a esta situación no pueden sobrevenir más que enseguida que haya sido turbado el orden de las ideas. Puede notarse lo mismo en una situación completamente diversa. Si durante el día o en medio del ruido reflexiono sobre un objeto, será bastante para distraerme que la luz o el ruido cesen de pronto. En este caso, igual que en el primero, las nuevas percepciones que experimento son completamente contrarias al estado en que me encontraba antes. Así pues, la impresión súbita, producida en mí, debe interrumpir además la serie de mis ideas.

Esta experiencia segunda muestra que la luz y el ruido no son un obstáculo para la reflexión; hasta creo que no se necesitaría más que el hábito para sacar de ellos recursos grandes. Propiamente sólo las resoluciones inesperadas pueden distraernos. Digo inesperadas, porque, cualesquiera que sean los cambios que se hacen alrededor de nosotros, si ellos no presentan nada que no debamos esperar naturalmente, sólo hacen que nos apliquemos con más fuerza al objeto del cual queríamos ocuparnos.

¿Cuántas cosas diferentes no vuelve uno a encontrar muchas veces en una campiña? Colinas pobladas de árboles; áridas llanuras; rocas que se pierden en las nubes; bosques en los que el ruido y el silencio, la luz y las tinieblas se suceden alternativamente, etc. Sin embargo, los poetas experimentan todos los días que esta novedad les inspira; la causa es que, estando ligada a las más hermosas ideas con que la poesía se adorna, no puede por menos que despertarlas. La vista, por ejemplo, de una colina poblada de vegetación vuelve a diseñar el canto de los pájaros, el murmullo de los arroyos, la dicha de los pastores, su vida dulce y tranquila, sus amores, su constancia, su fidelidad, la pureza de sus costumbres, etc. Muchos otros ejemplos podrían probar que el hombre no piensa sino en tanto que toma auxilios prestados, sea de los objetos que hieren sus sentidos, sea de los que su imaginación vuelve a trazarle las imágenes.

§39. He dicho que el análisis es el secreto único de los descubrimientos; pero, se preguntará, ¿cuál es el secreto del análisis? La asociación de las ideas. Cuando quiero reflexionar sobre un objeto, observo primeramente que las ideas que de él tengo están

ligadas a las que no tengo y busco. Observo enseguida que las unas y las otras pueden combinarse de muchas maneras, y que, según varíen las combinaciones, hay entre las ideas una ligazón mayor o menor. Puedo, por consiguiente, suponer una combinación en la cual la ligazón es tan grande como sea posible; y varias otras en que va disminuyendo de modo que cese, por fin, de ser perceptible. Si considero un objeto por un aspecto que carezca de ligazón perceptible con las ideas que busco, no encontraré nada. Si es ligera, descubriré poca cosa; mis pensamientos me parecerán únicamente el efecto de una aplicación violenta, o hasta del azar; y un descubrimiento realizado de esta suerte me dará poca luz para conseguir otros. Mas que yo considere un objeto por el lado que tiene una ligazón mayor con las ideas que busco: descubriré todo; el análisis se hará casi sin esfuerzo por mi parte y, a medida que avance en el conocimiento de la verdad, podré observar hasta los resortes más sutiles de mi espíritu, y de este modo aprender el arte de hacer análisis nuevos.

Toda la dificultad se reduce a saber cómo debe comenzarse para asir las ideas según su mayor ligazón. Digo que la combinación en que ésta se halla es aquella que está acorde con la generación misma de las cosas. Es forzoso, por tanto, comenzar por la idea primera que ha debido producir las restantes. Pongamos un ejemplo.

Los escolásticos y los cartesianos han desconocido el origen y la generación de nuestros conocimientos; la causa fue que el principio de las ideas innatas y la vaga noción del entendimiento de la cual han partido no tienen relación ninguna con el descubrimiento de éste. Locke ha salido mejor de su empresa, porque ha comenzado por los sentidos, y ha dejado cosas imperfectas en su obra solamente porque no ha desarrollado los progresos primeros de las operaciones anímicas. He intentado hacer lo que había olvidado este filósofo; me he remontado a la primera operación del alma, y he dado, a mi vez, no sólo un análisis completo del entendimiento, sino que he descubierto también la necesidad absoluta de los signos, y el principio de la ligazón de las ideas.

Por lo demás, no podrá utilizarse con éxito el método que propongo, sino en tanto se tomen toda clase de precauciones, a fin de avanzar solamente a medida que se vayan determinando con exactitud las ideas. Si se pasa ligeramente sobre algunas, se encontrará uno detenido por obstáculos, que no se vencerán sino volviendo a sus primeras nociones para determinarlas mejor que se las había determinado.

§40. No hay nadie que no saque algunas veces, de sí mismo, pensamientos que debe sólo a sí mismo, aunque tal vez carezcan de novedad. En estos momentos debe uno replegarse sobre sí para reflexionar sobre todo lo que experimenta. Es necesario observar las impresiones causadas en los sentidos, la manera como el espíritu estaba afectado, el progreso de sus ideas; en resumen, todas las circunstancias que han podido engendrar un pensamiento que sólo debe uno a su propia reflexión. Si quiere uno observarse varias veces de este modo, no podrá por menos que descubrir cuál es la marcha natural de su espíritu. Conocerá, por consiguiente, los medios más apropiados para hacerlo reflexionar y, si llegase a adquirir alguna costumbre contraria al ejercicio de sus operaciones, hasta se le podrá ir corrigiendo poco a poco.

§41. Se reconocerían con facilidad los defectos si se pudiera observar que los más grandes hombres los han tenido semejantes. Los filósofos habrían suplido la impotencia en que la mayoría de nosotros estamos para estudiarnos a nosotros mismos, si nos hubiesen dejado la historia de los progresos de su espíritu. Descartes lo ha hecho, y es una de las grandes deudas que le debemos. En vez de atacar directamente a los escolásticos, describe el tiempo en que tenía iguales prejuicios; no oculta los obstáculos que tuvo necesidad de superar para despojarse de ellos; da las reglas de un método mucho más simple que ninguno de los que se habían usado hasta él; deja entrever los descubrimientos que cree haber realizado, y prepara los espíritus, a causa de esta habilidad,

para recibir las nuevas opiniones que se proponía establecer. Creo que esta conducta ha influido mucho en la revolución de que es autor este filósofo.

§42. Nada sería más importante que conducir a los niños como acabo de hacer notar que deberíamos conducirnos nosotros mismos. Jugando con ellos sería posible dar a las operaciones de su alma todo el ejercicio de que son susceptibles, si, como acabo de decir, no hay un objeto que no sea apropiado para ello. Hasta se podría insensiblemente irles haciendo tomar el hábito de regularlas con orden.

Después, cuando la edad y las circunstancias cambiasen los objetos de sus ocupaciones, su espíritu estaría perfectamente desarrollado, y se encontraría tempranamente dotado de una sagacidad que por cualquier otro método no adquiriría sino muy tarde, o ni aun nunca.

Así pues, no es el latín, ni la historia, ni la geografía, etc., lo que se debe enseñar a los niños. ¿De qué utilidad pueden ser esas ciencias en una edad en la que no se sabe pensar todavía? En cuanto a mí, compadezco a los niños cuyo saber se admira, y preveo el instante en que se quedaría la gente sorprendida de su mediocridad, o quizás de su estupidez. Lo primero a que se debía aspirar debería ser, insistiré en ello todavía, a dar a su espíritu el ejercicio de todas sus operaciones, y para esto no sería necesario ir a buscar objetos que le son extraños: el juego podría proporcionar los medios.

§43. Los filósofos han preguntado con frecuencia si hay un primer principio de nuestros conocimientos. Algunos han supuesto uno solamente; otros, dos o hasta más. Me parece que cualquiera puede, por experiencia propia, asegurarse de la verdad del que sirve de fundamento a toda la obra presente. Hasta se convencerá, tal vez, de que la asociación de las ideas es, sin comparación, el principio más simple, el más luminoso y el más fecundo. Aun en el tiempo aquel en que no se comprendía su influencia el espíritu humano le debía todos sus progresos.

§44. He aquí las reflexiones que tenía hechas tocante al método, cuando leí por vez primera al canciller Bacon. Tanto me lisonjeó haber coincidido, en cierto modo, con este gran hombre, que me sorprendió el hecho de que los cartesianos nada hubieran sacado de él. Nadie ha conocido mejor que éste la causa de nuestros errores, pues ha visto que las ideas, que son obra del espíritu, habían sido mal formadas, y por tanto, para avanzar en la indagación de la verdad era preciso rehacerlas. Éste es un consejo que repite frecuentemente. Pero, ¿se le podía escuchar? Llenos de prejuicios como estaban, por la jerigonza de la escuela y por las ideas innatas, ¿no debían tratar de quimérico el proyecto de renovar el entendimiento humano? Bacon proponía un método demasiado perfecto para el autor de una revolución, y el de Descartes debía conseguir el éxito porque dejaba subsistentes una parte de los errores. Añadid a esto que el filósofo inglés tenía ocupaciones que no le permitían ejecutar por sí mismo lo que aconsejaba a los demás. Así pues, por fuerza tenía que limitarse a dar consejos, que sólo podían producir una impresión leve en unos espíritus incapaces de comprender su solidez. Descartes, al contrario, entregado por completo a la filosofía y con una imaginación más viva y fecunda, solamente ha sustituido los errores de los restantes por unos más seductores, que no han contribuido poco a su reputación.

CAPÍTULO IV DEL ORDEN QUE DEBE SEGUIRSE EN LA EXPOSICIÓN DE LA VERDAD

§45. Todo el mundo sabe que el arte no debe aparecer en una obra; pero tal vez no sabe, asimismo, que sólo es a fuerza de arte como se puede esconder. Hay numerosos

escritores que para ser más fáciles y naturales creen que no deben sujetarse a ningún orden. Sin embargo, si por la hermosa naturaleza se entiende la naturaleza perfecta, es evidente que no debe buscarse el imitarla con descuidos, y que el arte no puede desaparecer sino cuando se tiene bastante para evitarlo.

§46. Hay otros escritores que introducen mucho orden en sus obras, las dividen y subdividen cuidadosamente, pero a uno le choca el arte que asoma por todos los lados. Cuanto más buscan el orden, más secos son, desagradables y difíciles de entender; la causa es que no han sabido escoger el orden más natural para la materia que tratan. Si lo hubieran escogido, habrían expuesto sus pensamientos de una manera tan clara y sencilla que el lector los hubiera comprendido demasiado fácilmente, para que pudiese dudar de los esfuerzos que se habían visto forzados a hacer.

Nos inclinamos a creer que las cosas son fáciles o difíciles para los demás, según que son una y otra cosa para nosotros; juzgamos naturalmente de la dificultad que un escritor ha tenido para expresarse por la que tenemos para entenderle.

§47. El orden natural para una cosa nunca puede perjudicarla. Es preciso hasta en las obras hechas en momentos de entusiasmo. En una oda, por ejemplo; no porque se deba razonar en ella metódicamente, sino porque es forzoso conformarse al orden en que se alinean las ideas que caracterizan a cada pasión. He aquí, a mi modo de ver, en qué consiste toda la fuerza y toda la hermosura de este género de poesía.

Si se trata de obras de razonamiento, sólo en tanto que un autor los ordena es como puede percatarse de las cosas olvidadas, o de las que no han sido profundizadas. He hecho la experiencia con frecuencia por mí mismo. Este ensayo, por ejemplo, estaba acabado, y no obstante aún no conocía yo en toda su extensión el principio de la asociación de las ideas. Esto provenía únicamente de un trozo de más de dos páginas, que no estaba en el sitio en que debía estar.

§48. El orden nos place: la razón me parece muy sencilla. Consiste en que aproxima las cosas, las liga y, facilitando por este medio el ejercicio de las operaciones del alma, nos pone en disposición de notar sin trabajo las relaciones que nos importa percibir en los objetos que nos conciernen. Así pues, nuestro placer aumentará a proporción que concibamos más fácilmente las cosas que nos interesa conocer.

§49. La falta de orden agrada también algunas veces; mas esto depende de ciertas situaciones en las que se encuentra el alma. En esos instantes de desvarío, en los que el espíritu, demasiado perezoso para ocuparse durante largo tiempo de pensamientos iguales, ama verlos flotar a la ventura, estará uno más complacido, por ejemplo, en una campiña, que en los jardines más hermosos. La razón es que el desorden que en aquella reina parece concordar mejor con el de nuestras ideas, y que él entretiene nuestro desvarío, al impedirnos detenemos sobre un mismo pensamiento. Este estado del alma hasta es bastante voluptuoso, especialmente cuando se goza después de un largo trabajo.

Hay también estados de espíritu favorables a la lectura de las obras desordenadas. Algunas veces, por ejemplo, leo a Montaigne con mucho placer; y otras veces confieso que no puedo soportarlo. Ignoro si otros han hecho la misma experiencia; pero, tocante a mí, no quisiera estar condenado a no leer nunca más que escritores semejantes. Comoquiera que sea, el orden tiene la ventaja de agradar más constantemente, la falta de orden sólo agrada por intervalos y no hay reglas para asegurar el éxito. Montaigne, por tanto, es dichoso por haberlo obtenido, y sería muy osado el que quisiera imitarlo.

§50. El objeto del orden es facilitar el entendimiento de una obra. Así pues, han de evitarse las pesadeces, porque cansan el espíritu; las digresiones, porque lo distraen; las divisiones y subdivisiones demasiado frecuentes, porque lo confunden, y las repeticiones, porque lo fatigan; una cosa, dicha una sola vez y donde debe ser dicha, es más clara que repetida en otros sitios varias veces.

§51. Es preciso en la exposición, como en la indagación de la verdad, comenzar por las ideas más fáciles y que proceden inmediatamente de los sentidos, y elevarse ense- guida, por grados, a ideas menos simples o más compuestas. Me parece que si se com- prendiera bien la marcha de las verdades sería inútil buscar razonamientos para de- mostrarlas, y bastaría su enunciación, porque ellas se seguirían en un orden tal que lo que la una añadiera a la que la hubiera precedido inmediatamente sería demasiado sen- cillo para tener necesidad de prueba. De esta suerte se llegaría a las más complicadas verdades, y nos aseguraríamos de ellas mejor que por cualquier otro camino.

Hasta se establecería una subordinación tan grande entre todos los conocimientos que se hubieren adquirido, que podríamos ir, a nuestra elección, de las más compuestas a las más simples o de las más simples a las más compuestas. Apenas se las podría olvi- dar, o, si esto sucediera, su ligazón mutua facilitaría, a lo menos, los medios de encon- trarlas nuevamente.

Pero, para exponer la verdad con el orden más perfecto, es preciso haber observado aquel en que ella ha podido ser encontrada naturalmente; porque la mejor manera de instruir a los demás es la de conducirles por la ruta que ha debido uno seguir para ins- truirse a sí mismo. Por este medio parecería igualmente que se demostraban verdades ya descubiertas, así como que se investigaban y hallaban.

No se convencería solamente al lector, sino que, además, se le ilustraría; y, al ense- ñarle a hacer descubrimientos por sí mismo, se le presentaría la verdad bajo los aspectos más interesantes. En fin, se le pondría en situación de razonar todos sus pasos; sabría siempre donde está, de dónde viene, adonde va; podría juzgar, en consecuencia, por sí mismo, de la ruta que le traza su guía y tomar otra más segura, todas las veces que viera un peligro en seguirla.

§52. La misma naturaleza indica el orden que debe seguirse en la exposición de la verdad, pues, si todos nuestros conocimientos vienen de los sentidos, es evidente que corresponde a las ideas sensibles el preparar la inteligencia para las abstractas. ¿Es ra- zonable comenzar por la idea de lo posible, para venir a la de existencia? ¿O por la idea de punto para pasar a la de sólido?

Los elementos de las ciencias serán simples y fáciles sólo cuando se use un método completamente opuesto. Si a los filósofos les cuesta trabajo reconocer esta verdad es porque tienen el prejuicio de las ideas innatas, o porque se dejan impresionar por un uso que el tiempo parece que ha consagrado. Esta preocupación es tan general que sólo tendré en favor mío casi únicamente a los ignorantes; más aquí los ignorantes son jueces, ya que para ellos solamente han sido hechos los libros elementales. En este género, una obra maestra a los ojos de los sabios llenaría mal su objetivo, si no la entendiésemos.

Los mismos geómetras, que deberían conocer mejor que los demás filósofos las ven- tajadas del análisis, dan la preferencia, frecuentemente, a la síntesis. Nosotros tenemos cuatro metafísicos célebres: Descartes, Malebranche, Leibniz y Locke. El último es el único que no fue geómetra, ¡y cuán superior es a los demás!

§53. Concluyamos que, si el análisis es el método que debe seguirse en la investiga- ción de la verdad, es también el que debe utilizarse para exponer los descubrimientos hechos; he procurado conformarme a él.

Lo que he dicho respecto de las operaciones del alma, los lenguajes y el método, prueba que no es posible perfeccionar las ciencias más que trabajando para que vuelva a ser más exacto el lenguaje. Así se ha demostrado que el origen y los progresos de nues- tros conocimientos dependen completamente de cómo utilizamos los signos. Por tanto, he tenido razón al apartarme algunas veces del uso.

En fin, he aquí, según mi opinión, a qué puede reducirse todo lo que contribuye al desarrollo del espíritu humano. Los sentidos son la fuente de nuestros conocimientos;

las diferentes sensaciones, la percepción, la conciencia, la reminiscencia, la atención, la imaginación (estas dos últimas consideradas como no estando todavía a disposición nuestra) son los materiales; la memoria, la imaginación (la que disponemos a nuestro albedrío), la reflexión y las restantes operaciones labran esos materiales; los signos (a los que debemos el ejercicio de esas mismas operaciones) son los instrumentos que utilizan, y la asociación de las ideas es el primer resorte que pone en movimiento a los demás.

Concluyo proponiendo al lector este problema: *Dada la obra de un hombre, determinar el carácter y la extensión de su espíritu, y decir, por tanto, no sólo cuáles son las dotes de que da pruebas, sino, además, cuáles puede adquirir. Como ejemplo, coger la primera obra dramática de Corneille, y demostrar que, cuando éste la componía, él tenía ya, o por lo menos lo tendría pronto, todo el genio que le hizo merecedor de un éxito tan grande.*

Solamente el análisis de la obra puede hacernos conocer qué operaciones han contribuido, y hasta qué punto han sido ejercitadas; y sólo el análisis de estas operaciones puede hacernos distinguir las cualidades, que son en el mismo hombre compatibles, de las que no lo son, y, por esto, dar la solución al problema. Dudo que haya muchos problemas más difíciles que éste.