

ANDRÉS BELLO

**JUICIOS
LITERARIOS Y
FILOSÓFICOS**

 **LIVRES**

«No puede haber duda de que Bello lo repensó vigorosa y trabadamente todo ni de que, como consecuencia, no hay tema, grande o pequeño, a que no imponga una inflexión personal, muchas veces importante, o en que no ponga un matiz personal, cuando menos interesante...». —Dr. J. Gaos, Introducción a la *Filosofía del Entendimiento*, 1948.

Este volumen comprende una selección de opúsculos y críticas de Andrés Bello referentes a literatura y filosofía. El maestro, no conforme como simple compilador, nos brinda mucha de su propia reflexión y entendimiento, promoviendo muchos de sus juicios a expresiones de una verdad.

ANDRÉS BELLO

**JUICIOS LITERARIOS Y
FILOSÓFICOS**



Juicios literarios y filosóficos
Andrés Bello

Edición digital r1.0: Octubre de 2020

Producido por Livres para su distribución libre y gratuita. ¡Ayúdanos a divulgar más obras de calidad! Por favor reporta cualquier errata encontrada en el libro al correo **livres@tuta.io** y considera hacernos una donación a través del sitio **livres.org.ve/donar**

Livres es un proyecto sin fines de lucro que produce ediciones digitales modernas de literatura venezolana clásica.

www.livres.org.ve

livres@tuta.io

Instagram: **@proyectolivres**

El texto de esta obra se encuentra en el dominio público venezolano. Usted es libre de copiar, distribuir y comunicar públicamente este libro electrónico siempre que sea con fines no comerciales y no profesionales.

ÍNDICE

JUICIOS LITERARIOS

Literatura latina (Capítulo VII)
Juicio sobre las obras poéticas de Don Nicasio Alvarez de Cienfuegos
Juicio sobre las poesías de José María Heredia
«La Araucana» por Alonso de Ercilla y Zúñiga
«La Ilíada», traducida por don José Gómez Hermosilla
Romances históricos por Don Angel Saavedra Duque de Rivas
«Ensayos literarios y críticos» por Don Alberto Lista y Aragón

JUICIOS FILOSÓFICOS

Apuntes sobre la teoría de los sentimientos morales, de Mr. Jouffroy
Elementos de ideología, por Destutt de Tracy
Elementos de la filosofía del espíritu humano, por Ventura Marín
Refutación del eclecticismo, por Pedro Leroux
Curso de historia de la filosofía moral del siglo XVIII, por Mr. Victor Cousin
Curso de filosofía moderna, por N. O. R. E. A.
El protestantismo comparado con el catolicismo, por Jaime Balmes
Filosofía fundamental, por Jaime Balmes
Filosofía fundamental, por Jaime Balmes
Filosofía, curso completo, por Mr. Rattier

Autor

Notas

JUICIOS LITERARIOS

LITERATURA LATINA

VII

TERCERA ÉPOCA, DESDE LA MUERTE DEL DICTADOR SILA HASTA LA MUERTE DE AUGUSTO; DE 78 A.C. A 14 P.C.

Este es el siglo de oro de la literatura latina, que se abre con Lucrecio, en cuyo lenguaje y versificación se perciben todavía vestigios de la época precedente. En lo que vamos a decir de este gran poeta, haremos poco más que extractar el excelente artículo de Villemain en la *Biographie Universelle*.

Lucrecio (*Titus Lucretius Carus*) nació el año 95 antes de nuestra era, de familia noble. Fue amigo del ilustrado y virtuoso Memmio. Vio los horrores de la guerra civil, y las proscripciones de Mario y Sila, y vivió entre los crímenes de las facciones, las lentas venganzas de la aristocracia, el desprecio de toda religión, de toda ley, de todo pudor y de la sangre humana. De aquí la relación que los señores Fontanes y Villemain han creído encontrar entre aquellas tempestades y miserias, y la doctrina funesta de Lucrecio, que, destronando a la Providencia, abandona el mundo a las pasiones de los malvados, y no ve en el orden moral, más que una ciega necesidad o el juego de accidentes fortuitos. Es preciso desconfiar de estas especulaciones ingeniosas que son tan de moda en la crítica histórica de nuestros días, y en que se pretende explicar el desarrollo peculiar de un genio y la tendencia a ciertos principios por la influencia moral de los acontecimientos de la época, influencia que reciben todos, y sólo se manifiesta en uno u otro. ¿Por qué Cicerón, arrullado en su cuna por el estruendo de las sangrientas discordias de Mario y Sila, no fue epicúreo, como Lucrecio, sino predicador elocuente de los atributos de la

divinidad? ¿Por qué, bajo la corrupción imperial, floreció en Roma la más austera de las sectas filosóficas: el estoicismo? Lucrecio se nutrió con la literatura y la filosofía de los griegos; y abrazó el sistema de Epicuro, como otros de sus contemporáneos siguieron de preferencia las doctrinas de la Academia o del Pórtico. Otra tradición poco fundada supone que compuso su poema en los intervalos lúcidos de una demencia causada por un filtro que le había hecho beber una mujer celosa. Lo que sí parece cierto es que se dio la muerte a la edad de cincuenta y cuatro años en un acceso de delirio.

En su poema didáctico *Sobre la Naturaleza (De Rerum Natura)*, se ve mucho método, mucha fuerza de análisis, un raciocinio fatigante, fundado a la verdad en principios falsos e incoherentes, pero desenvuelto con precisión y vigor. Su sistema, a la par absurdo y lógico, descansa sobre una física ignorante y errónea. Pero lo que se lleva la atención, lo que seduce en Lucrecio, es el talento poético que triunfa de las trabas de un asunto ingrato y de una doctrina que parece enemiga de los bellos versos, como de toda emoción generosa. Roma recibió de la Grecia, a un mismo tiempo, los cantos de Homero y los devaneos filosóficos de Atenas; y la imaginación de Lucrecio, herida de estas dos impresiones simultáneas, las mezcló en sus versos. Su genio halló acentos sublimes para atacar todas las inspiraciones del genio: la Providencia, la inmortalidad del alma, el porvenir. Su desgraciado entusiasmo hace de la nada misma un ser poético; insulta a la gloria; se goza en la muerte, y en la catástrofe final del mundo. Del fango de su escepticismo, levanta el vuelo a las más encumbradas alturas. Suprime todas las esperanzas; ahoga todos los temores; y encuentra una poesía nueva en el desprecio de todas las creencias poéticas. Grande por los apoyos mismos de que se desdeña, álzase por la sola fuerza de su estro interior y de un genio que se inspira a sí mismo. Y no sólo abundan en su poema las imágenes fuertes, sino las suaves y graciosas. La sensibilidad es toda material; y sin embargo, patética y expresiva.

El hexámetro de Lucrecio, como el de Cicerón, y aun el de Catulo, se presta más a la facilidad y rapidez homérica, que a la dulzura virgiliana; y si parece a veces un tanto desaliñado, otras compite con el de Virgilio mismo en la armonía. Su dicción es a menudo prosaica y lánguida; pero léasele atentamente, y se percibirá una frase llena de vida, que, no sólo anima hermosos episodios y ricas descripciones, sino que se hace lugar hasta en la argumentación más árida, y la cubre de flores inesperadas.

Pocos poetas, dice Fontanes, han reunido en más alto grado aquellas dos fuerzas de que se compone el genio: la meditación que penetra hasta el

fondo de las ideas y sentimientos, y se enriquece lentamente con ellos, y la inspiración que despierta de improviso a la presencia de los grandes objetos.

Los romanos cultivaron con ardor la poesía didáctica en este siglo. Desde Lucrecio hasta Ovidio, se hubiera podido formar un largo catálogo de poetas que se dedicaron a ella, recorriendo todo género de asuntos, desde el firmamento celeste hasta la gastronomía y el juego de pelota. (Véase el libro 2 de los *Tristes* de Ovidio, verso 471 y siguientes). Cicerón era todavía bastante joven cuando tradujo *Los Fenómenos* de Arato en no malos versos, si se ha de juzgar por los cortos fragmentos que se conservan. Didáctico debió de ser sin duda el poema de Julio César de que sólo conocemos la media docena de elegantes hexámetros en que caracteriza a Terencio. Terencio Varrón, apellidado *Atacino*, por haber nacido en la pequeña ciudad de Atax, escribió en verso una corografía, y un poema de la navegación: *Libri Navales*. Emilio Mácer de Verona, contemporáneo de Virgilio, dio a luz un poema *Sobre las virtudes de las plantas venenosas*, que se ha perdido enteramente, pues lo que se ha publicado bajo su nombre pertenece a otro médico Mácer, posterior a Galeno. César Germánico, sobrino e hijo adoptivo de Tiberio, aquel Germánico de cuyas virtudes y desgraciada muerte nos da Tácito un testimonio tan elocuente, compuso otra versión o imitación de los *Fenómenos* de Arato, de la cual se conserva gran parte. Los únicos poemas didácticos que han merecido salvarse íntegros de los estragos del tiempo, son, además del de Lucrecio, los de Virgilio, Horacio, Ovidio, Gracio Falisco y Manilio; pero sólo trataremos aquí de estos dos últimos poetas, dejando los tres restantes para la noticia que daremos de los géneros a que pertenecen sus más celebradas composiciones.

Gracio Falisco (*Gratius Faliscus*) fue autor de un poema sobre el arte de cazar con perros (*Cynegeticon*), que tenemos casi completo en quinientos cuarenta versos hexámetros. Ovidio le cita con elogio, pero al lado de otros poetas de poca fama; y los siglos siguientes que olvidan su nombre, no parecen haber cometido una grave injuria.

Escritor de otro orden fue Marcos Manilio, que floreció a fines del reinado de Augusto; y compuso un poema de *Astronomía*, que no dejó completo. El primero y el último de los cinco libros en que está dividido, son los más interesantes por el número y la belleza de los episodios. Manilio es un verdadero poeta, aunque de conocimientos astronómicos harto escasos. Ya se sabe que en su tiempo pasaba por astronomía, ciencia tan importante y tan útil, la astrología, arte vano e impostor; pero que por

el influjo que atribuía a los astros sobre los destinos de los hombres y de los imperios, no dejaba de prestarse al numen poético. El estilo de Manilio es digno del siglo de Augusto, aunque demasiado difuso, como el de Ovidio, su coetáneo (Weiss, en la *Biographie Universelle*).

Los romanos, que en la poesía didáctica dejaron a los griegos a una distancia detrás de sí, no fueron menos felices en el epigrama, en que, a nuestro juicio, pocos poetas, si alguno, pueden competir con Catulo (*Cajus* y según ciertos manuscritos *Quintus Valerius Catullus*). Nacido en Verona de una familia distinguida, se formó conexiones respetables en Roma, entre otras, la de Cicerón. Aunque la colección de sus obras no es voluminosa, recorre en ella los principales géneros de poesía, y por lo que sobresale en cada uno, se puede calcular lo que hubiera sido, si menos dado a los placeres y a los viajes, se hubiese consagrado más asiduamente a las letras. Parece que algunas de sus composiciones se han perdido. Su disipación le puso en circunstancias embarazosas de que él mismo se ríe (*carmen* 13); pero que le obligaron a tener demasiadas relaciones con los jurisconsultos y abogados célebres de su tiempo. Hubo, sin embargo, de reponerse, pues se sabe que posteriormente poseía una casa de campo en Tíbur (Tívoli), y otra mucho más considerable en la península de Sirmio (Sirmione en el lago Benaco), cuyas ruinas parecen más bien restos de un palacio magnífico, que de una casa particular. César fue atacado por el poeta en tres punzantes epigramas; y se vengó dispensándole su amistad y su mesa. Según la opinión más común, murió en Roma, joven todavía.

Los epigramas en que más se distingue Catulo, son los de la forma de madrigal, pequeñas composiciones llenas de dulzura y gracia, como aquella en que llora la muerte del pajarito de Lesbia, o aquella otra con que saluda a Sirmio a la vuelta de sus largos viajes. Hay otros epigramas que son propiamente odas satíricas, a la manera de Arquíloco y de Horacio, como las citadas contra el conquistador de las Galias, invectivas en que la sátira es personal, acre y mordaz. En los epigramas propiamente dichos destinados a expresar un pensamiento regularmente satírico e ingenioso, es preciso confesar que a menudo ha quedado bastante inferior a Marcial y a muchos otros de los poetas antiguos y modernos. En los cantares eróticos, en los epitalamios, la belleza de las imágenes y la suavidad del estilo no han sido excedidas por escritor alguno. Su traducción de la célebre oda de Safo compite en calor y entusiasmo con el original. El *Atys*, inspirado por el delirio de las orgías de Cibeles, es una poesía de carácter tan singular, tan único en su especie, como el metro en que está escrito. No fue Catulo tan feliz en la elegía, aunque no desmerezcan tanto las suyas entre lo mucho y

bueno que nos han dejado los romanos. Pero *Las bodas de Tetis y Peleo* es indisputablemente la mejor de sus obras, rasgo épico de gran fuerza, en que el asunto indicado por el título no es más que el marco de la fábula de Ariadne, la amante abandonada, a que debió Virgilio algunos de los mejores matices con que hermoseó a su Dido.

Corresponde a esta variedad de géneros la de los metros. En los de Catulo, que igualan a menudo a los de Virgilio y Horacio en armonía, se nota de cuando en cuando que la facilidad degenera en desaliño y dureza. Otro defecto más grave es el de la chocante obscenidad de lenguaje, en la que Catulo está casi al nivel de Aristófanes.

La antigua elegía se debe considerar como una especie de oda, más sentimental que entusiástica, compuesta siempre de un metro peculiar, el dístico de hexámetro y pentámetro, y no destinada exclusivamente a asuntos tristes, ni menos al amor, aunque éste era el asunto a que más de ordinario se dedicaba: poesía muelle, sobradas veces licenciosa, bien que circumspecta en el lenguaje, y cuyos inconvenientes agranda la perfección misma a que fue levantada en el siglo de que damos cuenta. Preludió a ella Catulo, y le sucedió Galo (*Cneus*, o *Publius, Cornelius Gallus*), natural de Frejus (*Forum Julium*) en la Provenza, que, de una condición oscura, se elevó a la amistad íntima de Augusto; y en recompensa de sus servicios, recibió de éste el cargo de prefecto de Egipto. Su crueldad y orgullo le granjearon el odio de los habitantes y del emperador mismo. Condenado a una gruesa multa y al destierro, no pudo sobrevivir a su deshonor; y se dio la muerte a la edad de cuarenta y tres años, 26 a. C. Galo tradujo algunas obras de Euforion, poeta de Calcis y de la escuela alejandrina, que cultivó varios géneros; y a pesar de la obscenidad y afectación de su estilo, fue muy estimado de los romanos hasta el reinado de Tiberio. Galo, a ejemplo de Euforion, compuso elegías, que no se conservan; pues la que se ha publicado bajo su nombre es conocidamente apócrifa. Quintiliano censuraba en ellas lo duro del estilo: vicio que Galo debió probablemente a la escuela de Alejandría, y a Euforion en particular (*Biographie Universelle*).

A Galo sucedió Tibulo (*Albius Tibullus*). Nada le faltó, si hemos de creer a su amigo Horacio, de cuanto pueda hacer envidiable la suerte de un hombre: salud, talento, elocuencia, celebridad, conexiones respetables, una bella figura, una regular fortuna, y el arte de usar de ella con moderación y decencia. Tibulo, con todo, parece haber sido desposeído de una parte considerable de su patrimonio; y se conjetura, con bastante probabilidad, que, habiendo seguido en las guerras civiles el partido de Bruto junto con

Mesala Corvino, su protector y amigo, sus bienes, como los de otros muchos, fueron presa de la rapacidad de los vencedores. Contento con los restos de la riqueza que había heredado de sus padres, sólo pensaba en gozar días tranquilos, sin ambición, sin porvenir, cantando sus amores, en que fue más tierno que constante, y cultivando por sí mismo su pequeña heredad en una campiña solitaria no lejos de Tívoli. De los grandes poetas del siglo de Augusto, Tibulo es el único que no ha prostituido su musa adulando el poder. Todas las composiciones incontestablemente suyas son del género elegíaco; pues el *Panegírico de Mesala*, obra mediocre, hay fuertes motivos de dudar que le pertenezca.

Ningún escritor ha hecho sentir mejor que Tibulo, que la poesía no consiste en el lujo de las figuras, en el brillo de locuciones pomposas y floridas, en los artificios de un mecanismo sonoro, porque vive todo en la franca y genuina expresión que transparenta los afectos y los movimientos del alma, y avasalla la del lector con una simpatía mágica a que no es posible resistir. En sus versos, se reproducen a cada paso el campo y el amor. El nos habla sin cesar de sí mismo, de sus ocupaciones, rústicas, de las fiestas religiosas en que, rodeado de campesinos, ofrece libaciones a los dioses de los sembrados y de los ganados, de sus cuidados, sus esperanzas, sus temores, sus alegrías, sus penas. Aun cuando celebra la antigüedad divina de Roma, lo que se presenta desde luego a su imaginación, es la vida campestre de los afortunados mortales que habitaban aquellas apacibles soledades, abrumadas después por la grandeza romana. ¿Cómo es que, con tan poca variedad en el fondo de las ideas, nos entretiene y embelesa? Porque en sus versos respira el alma, porque no pretende ostentar ingenio. Es imposible no amar un natural tan ingenuo, tan sensible, tan bueno. Nada más frívolo, que los asuntos de sus composiciones; pero ¡qué lenguaje tan verdadero, tan afectuoso!, ¡qué suave melancolía! Él no parece haber premeditado sobre lo que va a decir. Sus sentimientos se derraman espontáneamente, sin orden, sin plan. Las apariciones de los objetos que los contrastan y las analogías que hacen nacer de improviso, es lo que guía su marcha. Su manera característica es la variedad en la uniformidad, la belleza sin atavío, una sensibilidad que no empalaga, un agradable abandono (Naudet, *Biographie Universelle*).

Propertio (*Sextus Aurelius Propertius*) es un genio de otra especie. Nació en Mevania (hoy Bevagna en el ducado de Spoleto). Su padre, caballero romano que en la guerra civil había seguido el partido de Antonio, fue proscrito por el vencedor, y degollado en el altar mismo de Julio César; y si fuera verdad que este acto bárbaro se ejecutó por orden de

Augusto, sería difícil perdonar las alabanzas que le prodiga Propertio. Verdad es que el joven poeta obtuvo por su talento la protección de Mecenas y Augusto. Era amigo de Virgilio, que le leyó confidencialmente los primeros cantos de su *Eneida*, como se infiere de la última elegía del libro 2, en que tributa un magnífico elogio al poema y al autor. Murió hacia el año 12 a. C., siete años antes que Virgilio y Tibulo, que fallecieron casi a un tiempo.

La posteridad ha vacilado acerca de la primacía entre Tibulo y Propertio. Hoy está decidida la cuestión. El lugar de Propertio, como el de Ovidio, es inferior al de Tibulo. Su estilo lleno de movimiento y de imágenes, carece a menudo, no diremos de naturalidad, sino de aquel abandono amable que caracteriza a su predecesor. Propertio le aventaja en la variedad, la magnificencia de ideas, el entusiasmo fogoso; pero no tiene su hechicero abandono. Sus afectos están más en la fantasía, que en el fondo del alma. Su erudición mitológica es a menudo fastidiosa, como lo había sido la de su predilecto Calímaco. Otra censura merece; y es la de haber ultrajado más de una vez la decencia, a que nunca contravino Tibulo. Hay elegías en que su imaginación toma un vuelo verdaderamente lírico, como cuando canta los triunfos de Augusto, la gloria de Baco y de Hércules. Nos ha dejado también dos heroídas, que pasan por dos bellos modelos de este género semi-dramático: la de *Aretusa* a *Licotas* y la de Cornelia difunta a su marido *Paulo*. (*Biographie Universelle*).

Ovidio viene en la elegía después de Propertio, cronológicamente hablando; porque no nos parece justo mirarle como de inferior jerarquía. Ovidio fue en realidad uno de los ingenios más portentosos que han existido; y aunque no se le adjudique la primacía en ninguno de los variados géneros a que dedicó su fértil vena, él es quizás de todos los poetas de la antigüedad el que tiene más puntos de contacto con el gusto moderno, y que ha cautivado en todos tiempos mayor número de lectores. Mas, para juzgarle, es preciso verle entero. Considerarle ahora como elegíaco, después como épico, en una parte como dramático, en otra como didáctico, sería dividir ese gran cuerpo en fragmentos que, contemplados aisladamente, no podrían darnos idea de las dimensiones y el verdadero carácter del todo.

Su biografía es interesante; y envuelve un secreto misterioso, que no se ha descifrado satisfactoriamente hasta ahora. No podemos resistir la tentación de detenernos algunos momentos en ella.

Ovidio (*Publius Ovidius Naso*) nació en Sulmona el 13 de las calendas de abril, o 20 de marzo del año 43 a. C. Era de una antigua familia

ecuestre. Él y su hermano Lucio fueron a Roma a educarse en el arte oratorio bajo la dirección de los más célebres abogados; pero Ovidio era irresistiblemente arrastrado a la poesía, para la cual había manifestado disposiciones precoces, de que él mismo nos informa con su característica gracia en una de sus elegías (*Tristes*, libro 4, elegía 10). Para perfeccionar su educación, fue enviado por sus padres a Atenas. Una muerte prematura le arrebató el hermano querido; y a la edad de diez y nueve años, único heredero del patrimonio paterno, ejerció en su patria los cargos que conducían a los empleos senatoriales; pero la dignidad de senador le pareció, como él mismo dice, superior a sus fuerzas. Exento de ambición, abandonó la carrera pública, y se consagró exclusivamente a las Musas. Tuvo relaciones de amistad con los grandes poetas, con las personas más distinguidas de su tiempo, y con Augusto mismo, que hacía versos y protegía liberalmente los talentos. En una reunión de caballeros romanos, que se celebraba anualmente en Roma, fue distinguido por el dominador del mundo, que le regaló un hermoso caballo. Ovidio se había granjeado por sus escritos una celebridad temprana: leídos al pueblo, en el teatro, como se acostumbraba entonces, eran vivamente aplaudidos; y al prestigio de un entendimiento cultivado y de una bella y fecunda inspiración, se juntaban en él la finura y amabilidad en el trato social.

No sabemos los nombres de sus dos primeras mujeres. La tercera, a quien permaneció firmemente unido por toda su vida, y cuya virtud y constancia fueron su consuelo y apoyo en el infortunio, pertenecía a la ilustre familia de los Fabios. Marcia, mujer de Fabio Máximo, el más fiel y firme de sus amigos, y uno de los favoritos de Augusto, era a un tiempo parienta del emperador y de Fabio: circunstancia que, por desgracia de Ovidio, le dio entrada en la casa y los secretos de la familia de los Césares.

Los versos de Ovidio eran licenciosos; y su vida, desordenada. Ni los consejos de la amistad, ni la opinión pública, ni los clamores de la envidia pudieron triunfar de sus inclinaciones. Hallaba una gloria fácil en la popularidad de sus poesías elegíacas, fruto de una fantasía lozana y risueña, acalorada por el delirio de los sentidos. Publicó cinco libros de elegías, intitulados *Los Amores*, que después redujo a tres; y en ellos cantó a Corina, nombre supuesto, bajo el cual han creído algunos que designaba a Julia, hija de Augusto, y viuda de Marcelo, casada posteriormente con Marco Agripa, y de una triste celebridad por su escandalosa disolución. Pero esta conjetura parece desmentida por lo que el mismo Ovidio ha dejado traslucir sobre la causa de las iras de Augusto, no imputándose más delito que el de haber presenciado lo que no debía.

Al mismo tiempo que *Los Amores*, compuso las *Heroídas*, cartas que se suponen dirigidas por heroínas de la mitología o de la historia a sus amados, y género de composición de que Ovidio se llama inventor, aunque el de las cartas ficticias no fue desconocido de los griegos, y las dos elegías arriba citadas de Propercio pueden clasificarse en él sin violencia. Las *Heroídas* de Ovidio constituyen uno de los monumentos más notables que nos ha transmitido la antigüedad. El poeta prodiga en ellas las más ricas ficciones de los siglos heroicos; y aunque se repitan las ideas, y se reproduzcan demasiadas veces las quejas de un amor infeliz, es maravillosa la destreza con que el poeta ha sabido paliar la monotonía de los asuntos, variando siempre la expresión, y aprovechándose de todos los accidentes de persona y localidad de cada uno para diferenciarlo de los otros.

Dedicóse también por el mismo tiempo a la tragedia; y publicó su *Medea*, que manifiesta, dice Quintiliano, de lo que Ovidio hubiera sido capaz, si hubiera querido contenerse en los límites de la razón. En esta pieza, que se ha perdido, como todas las tragedias romanas anteriores a las de Séneca, arrebató el poeta la palma de la musa trágica a todos sus contemporáneos.

A los cuarenta y dos años de su edad, publicó su *Ars Amandi*. Este poema, colocado entre los didácticos, aunque lo que se enseña en él es la seducción y el vicio, se puede considerar como un retrato de Roma en aquella época de corrupción y tiranía. Ahí se ve la magnificencia y el lujo de un pueblo que se ha enriquecido con los despojos de las tres partes del mundo; dueño del universo, pero avasallado por los deleites sensuales, y esclavo de un hombre. No por eso debe creerse que Ovidio haya contribuido a deteriorar las costumbres de su siglo; antes bien, es preciso reconocer que la depravación general influyó en el uso culpable que el poeta hizo demasiadas veces de su talento. Ovidio, aun en esta composición, respeta más la decencia del lenguaje, que Catulo, Horacio y Marcial, y que Augusto mismo, de quien se conservan odas infames. El *Ars Amandi* tuvo un suceso prodigioso; y sin embargo, las leyes callaron, y el poeta continuó gozando de los favores del príncipe diez años enteros.

Publicó poco después otros poemas del mismo género: el *Remedio del Amor*, donde, entre máximas y preceptos graves, se encuentran de cuando en cuando los extravíos de una imaginación licenciosa, y el *Arte de los Afeites*, en que, al paso que se proponen medios artificiales para corregir la naturaleza, se censura en las mujeres el excesivo anhelo de ataviarse y de parecer bien, y se recomienda la modestia como el primero de los atractivos de su sexo. Sólo se conserva un fragmento de cien versos. Menos todavía ha

sido respetado por el tiempo su *Consuelo a Livia*, esposa de Augusto, afligida por la muerte de su hijo Druso Nerón, habido en primeras nupcias.

La familia de Ovidio se componía de una esposa querida, respetada de los romanos por su virtudes; de su hija Perila, que cultivaba las letras y la poesía lírica; y de dos hijos de tierna edad. Tenía en Roma una casa cerca del Capitolio y un jardín en los arrabales, que se complacía en cultivar con sus propias manos. Era sobrio; jamás cantó el ruidoso regocijo de los banquetes, ni los desórdenes de la embriaguez. No gustaba del juego. Ninguna pasión baja o cruel manchó su reputación. En sus extravíos mismos, se contuvo dentro de ciertos límites, que otros grandes ingenios de Grecia y Roma traspasaban sin rubor. Era ingenuo, sensible, agradecido. Reunía las cualidades del hombre amable a los sentimientos del hombre de bien. Pero cuando la fortuna parecía colmar sus votos, cuando sus versos hacían las delicias de los señores del mundo, cuando contaba entre sus amigos los personajes más ilustres por su rango o por sus talentos, una desgracia imprevista vino a herirle en el seno de la gloria, de los placeres y de la amistad. Contaba cincuenta y dos años, cuando Augusto le relegó a Sarmacia, a las últimas fronteras del imperio, habitada por bárbaros, sujetos apenas a la dominación romana. El *Ars Amandi*, publicado diez años antes, era el pretexto; la causa verdadera de la condenación es todavía un misterio. He aquí cómo la explica el erudito escritor que nos sirve de guía.

Tiberio, digno hijo de Livia, adoptado por Augusto, y destinado a sucederle, montaba ya las gradas del trono; y todo lo que podía poner estorbo a su ambición, alarmaba su alma sombría. Livia, por su parte, llenaba de recelos y terrores el alma de su marido. Agripa Postumio, nieto de Augusto, hubiera debido heredar el imperio. Livia le hizo sospechoso; Augusto le desterró. Julia, la hermana de Agripa, fue desterrada al mismo tiempo; y esta época coincide con la del destierro de nuestro poeta. ¿No se puede conjeturar que Ovidio, protegido, amado tal vez, por la primera Julia, abrazó los intereses de la segunda y del joven Agripa con demasiado celo, y se concitó así el odio de Tiberio y de Livia? Augusto lamentaba a sus solas la desventura de su nieto, excluido del trono para hacer lugar a un extraño. Temeroso de Tiberio, hostigado por Livia, esclavo en su propio palacio, debilitado por los años, entregado a prácticas supersticiosas, reducido a desterrar una mitad de su familia, después de haber visto perecer la otra, desahogaba su dolor en el seno de la amistad más íntima. Acompañado de un solo confidente, Fabio Máximo, algunos años

después, fue a ver al desgraciado Agripa a la isla de Planasia, adonde estaba confinado, le prodigó las ternuras de un padre, lloró con él; y no se atrevió, con todo, sino a lisonjearle con la esperanza de mejor suerte. Máximo confió este secreto a su mujer; su mujer tuvo la imprudencia de revelarlo a Livia; y un hombre que había merecido toda la confianza del emperador, no tuvo más recurso que matarse. Su mujer muere pocos días después; Augusto fallece súbitamente en Nola; Tiberio reina; Agripa es asesinado; a Julia, su madre, se había dejado morir de hambre; y desde esta época, pierde Ovidio toda esperanza de restitución. Recuérdense sus estrechas relaciones con Fabio Máximo; ténganse presente los repetidos pasajes de sus *Tristes* y de sus *Pónticas* en que se acusa de imprudencia, de insensatez, de haber visto lo que no debía, de no haber cometido crimen; y se deducirá con bastante verosimilitud que los autores de su destierro fueron Tiberio y Livia; y que el haber sido sabedor y testigo de alguna trama palaciega en favor de los nietos de Augusto, fue la verdadera causa de su destierro.

Volvamos atrás. Ovidio dice el último adiós a Roma y a los suyos; maldice su fatal ingenio; quema sus obras; entrega también a las llamas sus *Metamorfosis*, a que no había dado aún la última mano, pero afortunadamente existían ya muchas copias de este inmortal poema, que es hoy el primero de sus títulos de gloria. El generoso Máximo, que no había podido consolarle a su salida de Roma, le alcanza en Brindis, estrecha entre sus brazos al amigo de su niñez, y le promete su apoyo. Ovidio, confinado a Tomos, a las orillas del Ponto Euxino, vive allí cerca de ocho años, entre las inclemencias de un clima helado y las alarmas de la guerra, en medio de tribus salvajes y hostiles y sin más protección que la de Cotis, rey de los tomitanos, dependiente de Roma. Un yelmo cubría muchas veces sus cabellos canos, tomaba la espada y el escudo, y corría con los habitantes a defender las puertas contra los ataques de los escuadrones bárbaros que inundaban la llanura, sedientos de sangre y pillaje. La poesía era todo su consuelo. Allí compuso sus *Tristes* y sus *Pónticas*, elegías admirables en que conserva todas las gracias de su estilo. Guardémonos de creerle, cuando nos dice que las desgracias habían extinguido su genio, y que, viviendo entre los tomitanos, raza mezclada que hablaba un griego corrompido, se había hecho sármata, y perdido la pureza de su idioma nativo. Todo agrada en aquellos melancólicos trenos; y si repite a menudo sus quejas, sus votos, los dolores de tantas pérdidas amargas, la expresión es siempre natural, ingenua, variada: el poeta habla la lengua todopoderosa del infortunio, de un infortunio sin medida, sin término, sin esperanza.

Ovidio compuso en el destierro el *Ibis*, en que tomó, por la primera y última vez, el azote vengador de la sátira; y sin dejar ni el tono, ni el metro de la elegía, inmola a la detestación de la posteridad a un enemigo atroz, que quiere poner el colmo a su desventura, solicitando del príncipe la confiscación de sus bienes. *Ibis* (ave egipcia que, devorando las serpientes y reptiles, purgaba de ellos el país) era el título de una obra en que Calímaco se desataba con invectivas y execraciones contra Apolonio Rodio sin nombrarle. Ovidio siguió su ejemplo; pero se cree que su perseguidor había sido un liberto de Augusto, llamado Higino, despreciable escritor de fábulas mitológicas.

En su destierro, acabó también de escribir la más interesante de sus obras didácticas: los *Fastos* de Roma, de que sólo se conservan los seis libros relativos a los primeros seis meses del año. El poeta refiere día a día las causas históricas o fabulosas de todas las fiestas romanas; y nos da a conocer el calendario de aquel pueblo, y no poca parte de sus costumbres y supersticiones. En el sentir de algunos críticos, éste es el más perfecto de los poemas de Ovidio.

Otra obra didáctica suya fue el *Halieuticon*, que tiene por asunto la pesca, y ha sido elogiado por Plinio; pero de que sólo quedan reliquias desfiguradas por los copiantes. Ignoramos en qué período de su vida lo compusiese Ovidio; y lo mismo podemos decir de sus epigramas, de un libro contra los malos poetas, citado por Quintiliano, y de su traducción de Arato.

Ovidio escribió también versos jéticos, que acabaron de conciliarle el amor de los tomitanos. Decretos solemnes de aquel pueblo le colmaron de distinciones y alabanzas; y le adjudicaron la corona de yedra con que se honraba a los grandes poetas. Leyéndoles un día su *Apoteosis* de Augusto, compuesta en aquel idioma, se suscitó un prolongado murmullo en la concurrencia; y uno de ella exclamó: «Lo que tú has escrito de César debiera haberte restituido a su imperio». Consumido por sus padecimientos, sucumbió al fin hacia los sesenta años de edad, en el octavo de su destierro (Villenave, *Biographie Universelle*).

Los escritos de Ovidio se distinguen por una incomparable facilidad; y cuando se dice incomparable, es preciso entenderlo a la letra, porque ningún poeta, antiguo ni moderno, ha poseído en igual grado esta dote. Pero ¡cuántas otras le realzan! Si tiene algún defecto su versificación, es su nunca interrumpida fluidez y armonía. Entre tantos millares de versos, no hay uno solo en que se encuentre una cadencia insólita, un concurso duro de sonidos. Homero es fácil; pero ¡cuánto ripio en sus versos! Los de Lope

de Vega se deslizan con agradable fluidez y melodía; pero cometiendo a menudo pecados graves contra el buen gusto y el sentido común. Ovidio no sacrifica la razón o la lengua al ritmo; no se ve jamás precisado a violentar el orden de las palabras o su significado; no revela nunca el esfuerzo; y su lenguaje, siempre elegante, transparenta con la mayor claridad las ideas. En sus elegías es suave y tierno; el dolor se ha expresado pocas veces con más sentidos acentos. Las *Metamorfosis* forman una inmensa galería de bellísimos cuadros, en que pasa por todos los tonos desde el gracioso y festivo hasta el sublime. Si se le ofrecen a veces pormenores ingratos, como en los *Fastos* él encuentra un giro poético para comunicarlos. Abusa, es verdad, de las riquezas de su imaginación; es algunas veces conceptuoso; otras acopia demasiada erudición mitológica. Pero ábrasele donde quiera: por más que se repruebe aquella excesiva locuacidad, tan opuesta a la severidad virgiliana, por más que se descubran va en él algunos síntomas de la decadencia que sufrieron poco después las letras romanas, su perpetua armonía, su facilidad maravillosa, su misma prodigalidad de pensamientos y de imágenes, nos arrastran; y es menester hacerse violencia para dejar de leerle.

La tragedia, según hemos visto, dio algunas flores a la guirnalda del amante de Corina. Otros poetas habían adquirido fama en este género de poesía, a que, sin embargo, podía tal vez aplicarse con más justicia que a la comedia el *maxime claudicamus* de Quintiliano. Entre ellos, se habla particularmente de Polión y de Vario.

Polión (*Cajus Asinius Pollio*), partidario de César en las guerras civiles, y posteriormente de Antonio, permaneció neutral entre éste y Octavio, cuya estimación o confianza mereció. Ilustróse en la guerra; pero lo que más le ha recomendado a los ojos de la posteridad, es la protección que dispensó a las letras y a los grandes poetas del reinado de Augusto. Horacio elogia sus tragedias.

Lucio Vario, amigo de Virgilio y de Horacio, cantó en una epopeya, que tuvo mucha nombradía por aquel tiempo, las victorias de Augusto y Agripa; se sabe que su juicio era de la mayor autoridad en materias de literatura; y su tragedia *Tiestes*, si se ha de creer a Quintiliano, podía ponerse en paralelo con cualquiera de las del teatro griego.

De los escritos de Polión, nada queda; y de los de Vario, un corto número de versos.

Nos sentimos inclinados a rebajar mucho de la idea ventajosa que nos da Quintiliano de la tragedia romana de esta época. La de Sófocles y Eurípides no podía nacionalizarse en Roma, donde le faltaba el espléndido

cortejo de los coros, que le daba tanta solemnidad y grandeza en el teatro ateniense. La *comedia nueva* de los griegos pudo tener, y tuvo efectivamente mejor suerte, porque estaba reducida a piezas puramente dramáticas, sin ingrediente alguno lírico, como en los tiempos modernos. No creemos imposible la tragedia en pueblo alguno que tenga inteligencia y corazón: la tragedia del pueblo de Roma, pero no la tragedia de Sófocles. Así las de Polión, de Vario, de Ovidio, invenciones felices, tendrían algún brillo como composiciones literarias; pero es cierto que no merecieron una acogida popular, como los dramas de Plauto y Terencio.

Las circunstancias que perjudicaron al desarrollo del drama romano, y a que los mismos Plauto y Terencio tuvieran dignos sucesores: fueron, por una parte, la magnificencia de los espectáculos públicos, en que, según la expresión de Horacio:

*Migravit ab aure voluptas
Onnis, ad incertos oculos et gaudi a vana;*

Y por otra, los combates sangrientos del anfiteatro, con los cuales era difícil que compitiese la representación ficticia de los dolores y agonías del alma. La primera de estas causas debía precisamente influir desventajosamente sobre todo drama; la segunda perjudicaba de un modo particular a la tragedia.

A pesar de estos inconvenientes, no vemos que dejase de haber numerosos auditorios para las piezas dramáticas de uno y otro género, pues en tiempo de Horacio eran concurridas las piezas de los antiguos Accio, Pacuvio, Afranio, Plauto y Terencio; Fundanio escribía comedias por el estilo de estos últimos; y se sostenían las *atelanas*, que conservaron su festividad y desenvoltura satírica hasta el tiempo de los emperadores. Hubo además por este tiempo una especie de espectáculo mixto, que obtuvo gran popularidad: *los mimos*. El mimo puro era la representación de la vida humana por medio de actitudes y gestos, sin acompañamiento de palabras: arte que llevaron los romanos a una perfección de que apenas podemos formar idea. El número de actores mímicos de uno y otro sexo era grande en Roma; y frecuente el uso que se hacía de ellos en las diversiones públicas y domésticas, y hasta en los funerales mismos, donde el llamado *arquimimo* tomaba a su cargo remedar el aire, modales, movimientos y acciones del difunto. Pero lo que debe ocuparnos aquí son las farsas en que un poeta suministraba el texto que debía, por decirlo así, glosar el actor, sea que éste pronunciase los versos, o que otra persona los recitase al mismo tiempo; pues parece que de uno y otro modo se

ejecutaba la representación mímica. Estas farsas exhibían una pintura fiel de las costumbres, de las extravagancias, de las ridiculeces; y aun osaban parodiar los actos más serios, echando la toga senatorial sobre la vestidura del arlequín; pero degeneraban a menudo en bufonadas, chocarrerías y obscenidades. Según el testimonio de los antiguos, en los buenos mimos centelleaba el ingenio sin ofender la decencia; y excitaban en los espectadores emociones tan vivas, tan deliciosas, como las piezas de Plauto y Terencio.

Décimo Laberio, caballero romano, uno de los más famosos autores y compositores de mimos, habiendo incurrido en el desagrado de César, fue forzado por el dictador a representar públicamente una de sus farsas. Laberio, que entonces contaba cerca de sesenta años, disculpó, en el prólogo, una acción tan impropia de su edad y su clase; y exhaló su dolor en términos que habrían debido mover la compasión del auditorio. Sin que lo contuviera la presencia de César, introdujo en la pieza picantes alusiones a la tiranía, que fueron fácilmente comprendidas por el pueblo. César, terminada la farsa, le regaló un anillo; y le permitió retirarse. Dirigióse, pues, a las gradas de los caballeros, donde no pudo hallar asiento. Cicerón, viendo su embarazo, le dijo que de buena gana le daría lugar, si no estuviera tan estrecho, aludiendo al gran número de senadores noveles creados por César. «No es extraño, le contestó Laberio, pues acostumbrabas ocupar dos asientos». Zahería de este modo la versatilidad de Cicerón entre Pompeyo y César. Se conserva, entre otras reliquias, el prólogo pronunciado en aquella ocasión; y Rollin, que lo elogia altamente, lo inserta en su *Tratado de Estudios*.

Otro mimógrafo célebre fue Publilio Siro. Esclavo en sus primeros años, recibió de su amo una educación esmerada, y poco después la libertad. Dedicóse a escribir mimos; y obtuvo en ellos los aplausos de muchas ciudades de Italia, y últimamente de Roma, donde, en un certamen literario, se llevó la palma sobre Laberio y sobre cuantos escritores trabajaban entonces para las fiestas teatrales. Publilio Siro gozó de una gran reputación en el más bello siglo de la literatura romana. Se han conservado algunas de las excelentes máximas de moral derramadas en sus mimos y expresadas con notable concisión en un solo verso. A este mérito, y a la decencia de sus escritos, se debió sin duda el uso que los romanos hacían de ellos en las escuelas, como atestigua San Jerónimo.

Vario, según hemos dicho, aspiró a dos coronas que no se han visto jamás reunidas en la frente de ningún poeta; y, si se ha de dar fe a sus contemporáneos, con tan buen suceso en la epopeya, como en la tragedia,

aunque es de creer que ni en una, ni en otra, lo tuvo completo; y merece al menos alabanza por haber seguido el ejemplo del viejo Ennio, tratando asuntos romanos, el de Cicerón, cuyo *Mario*, sin embargo, no parece haber contribuido a su gloria, el de Terencio Varrón Atacino, que, además de traducir o imitar, con el título de *Jasón*, los *Argonautas* de Apolonio Rodio, cantó la victoria de César sobre los galos del Sena, el de Hostio, que compuso otra epopeya sobre la guerra de Iliria: poemas que tuvieron el honor de haber sido imitados por Virgilio en algunos pasajes. Dedicáronse muchos otros en esta época a la epopeya. Pero no podemos detenernos en nombres oscuros, cuando nos llama el príncipe de la poesía romana.

Publio Virgilio Marón nació el 15 de octubre del año de Roma 684, 70 a. C., en una aldea llamada hoy Petiola, entonces Andes, no lejos de Mantua. Todo hace creer que una granja fue su primera habitación; pastores, los compañeros de su niñez; el campo, su primer espectáculo. Educóse en Cremona; y a los dieciséis años de edad, se trasladó a Milán, donde tomó la toga viril el día mismo de la muerte de Lucrecio, como si las Musas, dice Lebeau, hubieran querido señalar a su joven favorito como el poeta a quien pasaba la herencia de un gran genio. De allí fue a perfeccionar su educación a Nápoles, la antigua Parténope, famosa por sus escuelas, que conservaba, con la lengua de los griegos, las tradiciones de aquella nación ilustre y la afición a las letras y la ciencia. Allí estudió física, historia natural, medicina, matemáticas y todo lo que entonces formaba el caudal científico de la humanidad. Dedicóse sobre todo a la filosofía. Así Epicuro, Pitágoras, Platón, reviven en los versos de Virgilio; y nadie ha probado mejor qué de riquezas puede sacar la poesía de este comercio íntimo con los escudriñadores de la naturaleza y del alma humana. Después de la batalla de Filipos, se dirigió a Roma; y fue presentado por Polión a Mecenas, y por Mecenas a Augusto, de quien obtuvo la restitución de la heredad, de que había sido despojado su padre por el centurión Ario (Tissot).

Criado en el campo, entre pastores, dotado de un alma tierna, pensativo, amigo de la soledad, poeta del corazón, avezado a expresar sus ideas en un estilo suave y melodioso, parecía nacido para el género pastoral. Ni al que había recorrido la Italia desde Milán hasta la encantada Parténope podían faltar, como cree el elegante escritor que nos sirve de guía, las inspiraciones de una bella naturaleza campestre; ni creo que haya motivo de pensar con el mismo escritor que la vida de los pastores ofreciese a esta especie de poesía un tipo más adecuado en Sicilia y en la edad de Teócrito, que en Italia y en el siglo de Augusto; ni existido jamás en parte

alguna los pastores felices que diviertan sus ocios cantando amores y tradiciones nacionales, como los que el mismo escritor imagina haberse pintado al natural en los idilios de Teócrito. ¿Por qué, pues, lo que hay de pastoral en las *Bucólicas* del poeta de Mantua es en gran parte imitado, traducido de los idilios sicilianos? ¿Por qué Virgilio, con tantas dotes naturales y adquiridas, es tan inferior a su modelo? Yo encuentro la causa en la nobleza y elevación nativa del genio de Virgilio, que no se presta fácilmente a la égloga. Se le ve, comprimido en ella, arrojar el pellico, escaparse de los pastos y de los rediles, cada vez que puede, y remontarse a regiones más altas: *Paulo majora canamus*. No sabe dar dulces sonidos al caramillo, sino cuando toca tonadas tristes; entonces sólo es poeta verdadero y original; y si toma las ideas de Teócrito es para darles una expresión, una vida, de que Teócrito no era capaz. En la primera égloga, conversan dos pastores; Títiro feliz, y Melibeo desgraciado, expelido de su heredad, llevando delante de sí su menguada grey, huyendo de la soldadesca que se apodera de aquellos campos en otro tiempo venturosos. Casi todo lo que dice el primero es flojo y tibio; pero ¡qué sentimiento, qué profunda melancolía, qué movimientos apasionados en el segundo! Se presiente al poeta que cantará algún día la emigración troyana, como en los magníficos versos finales al autor de las *Geórgicas*.

El poeta de Sicilia tuvo gran parte en la égloga segunda del mantuano, cuya ejecución, es, sin embargo, más acabada, y sólo hace desear que tan brillantes versos expresasen una pasión menos abominable. La cuarta, que se cree destinada a celebrar el nacimiento de un hijo de Polión, combina con el estro poético las fantasías de un vaticinio misterioso, en que algunos imaginaron que se pronosticaba por inspiración divina la venida y reino del Mesías. En la sexta, Heine alaba en una nota el argumento y el modo de tratarlo: Sileno canta el origen del mundo, según las ideas de los más antiguos filósofos, y pasa luego rápidamente por varias fábulas hermoseándolo todo con imágenes de esmerada belleza, suavidad y dulzura. La égloga octava, como la primera de Garcilaso, consta de dos partes, que forman cada una un todo, y no tienen conexión alguna entre sí, excepto el preámbulo que las enlaza; pero, en el poeta castellano, los dos pastores expresen los sentimientos que verdaderamente los afectan, al paso que los de Virgilio contienden uno con otro en composiciones estudiadas, lo que entibia ciertamente el interés y la simpatía de los lectores. De la décima égloga que algunos miran como la mejor de todas, sólo podemos decir que tiene pasajes muy bellos y arranques valientes de delirio amoroso.

Tissot mira las diez églogas de Virgilio como los ensayos artísticos de un gran maestro que forma su estilo en bosquejos rápidos, pero de un gusto severo, y terminados a veces con el cuidado que ha de emplear un día en obras de mayor importancia. Tal vez es demasiado favorable este juicio. En algunas de ellas, no hay unidad, no hay plan; y se zurcen con poco artificio pensamientos inconexos, casi todos ajenos. Se encuentran también acá y allá versos flojos, insulsos, que desdicen de aquella severidad de juicio que resplandece en las producciones posteriores.

Otro defecto, aun más grave, si fuese real, hallaríamos nosotros en las alegorías perpetuas que algunos comentadores de estragado gusto han imaginado encontrar en varios trozos de las *Bucólicas*. Hay, sin duda, pasajes en que el poeta alude en boca de un pastor a la corte de Augusto, significando su gratitud al tirano de Roma, y tributándole la adoración servil de que todos los ingenios de aquel tiempo se hicieron culpables. Pero extender la alegoría a todos los pormenores de una égloga, es una puerilidad que no debemos imputar, sin más fundamento que analogías remotas e interpretaciones forzadas, a ningún poeta de mediana razón en el siglo de oro de las letras latinas.

Tal fue el primero y no muy feliz ensayo de los romanos en la égloga. En el género didáctico, Lucrecio hubiera bastado a su gloria; pero les estaba reservado otro título no menos brillante. Las *Geórgicas* de Virgilio no llegan a la altura del poema de la *Naturaleza* en sublimidad y valentía; pero en todas las otras dotes poéticas, le aventajaban; y en el todo son una producción más perfecta, a que no es comparable ninguna otra de su especie, antigua o moderna. Tissot desearía un orden más lógico en la distribución de las materias; pero esto haría desaparecer aquel aire de espontaneidad y de entusiasmo casi lírico, que forman, a mi juicio, una de las excelencias de este poema. Nuestro autor censura también, y con sobrada justicia, la invocación a Octavio, como una indigna y absurda lisonja, contraria a todas las leyes del sentido común y del arte, pues en la entrada de una obra dedicada a la agricultura, no sólo se diviniza a un mortal, sino se le da más lugar a él solo, que a Ceres, Baco, Pan, Neptuno, Minerva y todas las divinidades tutelares del campo. Pero tal es el hechizo de la poesía de Virgilio, que no hay tiempo de reparar en los defectos. ¡Qué multitud de bellezas! ¡Qué suavidad de tonos! ¡Qué habilidad para amenizar la aridez de los preceptos y los más humildes pormenores, como por ejemplo, la descripción del arado y de los otros instrumentos de labranza! ¡Qué interés derramado sobre las ocupaciones campestres, sobre los ganados, sobre las plantas, sobre la microscópica república de las abejas!

Todo vive, todo palpita, en aquella espléndida idealización de la agricultura. ¡Y qué arte consumado en los contrastes y las transiciones! ¡Con qué gracia pasa el poeta de las terribles tempestades de otoño, y del mundo espantado con el estruendo de los elementos, a la fiesta rural de Ceres! Los estragos de la guerra civil le arrancan dolorosos gemidos; y cuando parece por un momento olvidar su asunto, ¡qué naturalmente vuelve a él, exhumando con el arado las osamentas de los romanos, que dos veces han engrasado la tierra con su propia sangre, e implorando la piedad de Augusto hacia las campiñas desoladas y la agricultura envilecida! En el segundo libro, no respira menos el amor a la patria. El elogio de Italia, de su clima, de sus producciones, de las maravillas que la decoran, la vuelta de la primavera, la fiesta bulliciosa de Baco, y sobre todo, la pintura de la felicidad campestre, son pasajes que la última posteridad leerá con delicia. Las *Bucólicas* son un ensayo, en que hay negligencias, pormenores de poco valor, bosquejos imperfectos, lunares más o menos chocantes. En las *Geórgicas*, aparece un talento maduro, fecundo, variado, que es ya dueño de sí mismo; y se ha elevado a una altura asombrosa. Véase, entre otras muchas muestras, aquella pintura de los tormentos y crímenes de la codicia, entre las escenas risueñas de la vida campestre. Virgilio toca todos los medios de hacer amar a los romanos el campo; y su virtuoso deseo de restituirlos a la sencillez antigua se ve estampado por todas partes en las *Geórgicas*. En el tercer libro, exceptuando la importuna apoteosis de Augusto, se encuentran bellezas nuevas y de una gracia particular. El pincel de Virgilio, cuando bosqueja las cualidades, las formas, la educación de los ganados, corre con encantadora facilidad, y siempre con la misma pureza de gusto. Complácese en escribir, con cuidado especial, todo lo concerniente a aquellas dos familias tan útiles al hombre: la una mansa, subordinada, apacible; la otra libre, fogosa, atrevida. Y todavía contemplamos embelesados este cuadro halagüeño, cuando se nos presenta el de la peste de los animales, en que Virgilio lleva la compasión y el terror a su colmo. No hay nada en poesía, dice Tissot, que iguale a la alta perfección de este libro, que junta a sus otros méritos el de una distribución sabiamente ordenada. El cuarto libro, destinado a las abejas, ofrece menos interés; pero no es posible dejar de admirar los colores brillantes que se derraman sobre el asunto sin desnaturalizarlo; y los recursos inesperados, las gracias nuevas de que se vale el poeta para sostener la atención, terminando todo en la fábula de Aristeo, que deja impresiones profundas, como el desenlace de un drama. Júntese a todo esto la simplicidad elegante, la suavidad del verso, la armonía imitativa; y

no extrañaremos que esta obra incomparable haya costado siete años de estudio y trabajo a un gran genio que ha probado bastante sus fuerzas, que se ha formado en la escuela de los griegos, y se ha enriquecido con todos los conocimientos de su tiempo (Tissot).

Llegada la poesía didáctica a este punto, debía forzosamente bajar. Por apreciables que sean las tentativas de Ovidio y Manilio en este género, no pueden sostener la comparación con una obra que el voto unánime de los inteligentes ha mirado como la más perfecta del más grande de los poetas romanos.

Vario ocupaba acaso el primer lugar entre los épicos de su tiempo, cuando se presentó Virgilio a disputarle esta palma. Virgilio había concebido el plan de celebrar los hechos de Augusto. Ligar el nacimiento de Roma a la caída de Troya, adoptando las tradiciones nacionales de los romanos, dar un viso de legitimidad a la usurpación de Augusto, transmitiéndole la herencia de Eneas, padre de la raza de reyes que se creía haber fundado y gobernado la ciudad eterna; conciliar la veneración de los romanos al imperio de un príncipe que, después de haber derramado a torrentes la sangre de los pueblos, quería concederles los beneficios de la paz, y ocultar las facciones del verdugo bajo la máscara de la clemencia; predicar la monarquía moderada en un país tantos años desgarrado por los bandos civiles; y tal vez ablandar el alma de hierro del tirano encallecida en las proscripciones, inclinándola al olvido de las injurias, a la piedad religiosa, y a la moderación en el poder supremo, tales son las pretensiones de Virgilio; y la elección misma de sus héroes lo atestigua. El carácter que da al príncipe troyano, el pío Eneas, modelo de amor filial y de humanidad para con los enemigos mismos, no permite rehusar al poeta este tributo de reconocimiento. Enalzando a Octavio, ha querido Virgilio cooperar a la metamorfosis que se operaba en este insigne delincuente, y enseñarle a merecer el nombre de Augusto. En sentir de Fenelón, el reino de Príamo es una cosa accesoria en la *Eneida*; Augusto y Roma es lo que el poeta no pierde nunca de vista. Así en el primer libro, ¿por quién intercede Venus con el rey del cielo? Por Roma. El esplendor futuro de Roma es lo que Júpiter revela a su hija para consolarla; y la magnificencia de esta revelación eclipsa toda la majestad de Ilión en el tiempo de su fortuna. ¿Por qué es arrancado Eneas al amor de Dido? Porque el padre de los dioses quiere asegurar a Roma el imperio del universo. Roma figura, junto con Cartago y Aníbal, en las sublimes imprecaciones de esta reina desesperada. Cuando la guerra está a punto de estallar entre los troyanos y los rútuos, el Tíber, el palacio de Latino, las imágenes que lo adornan, los pueblos de Italia que

corren a las armas, el templo de Jano, los sabinos, abuelos de Roma, todo nos habla de ella. En el octavo libro, se nos muestran las fuentes del Tíber, la humilde cuna de Roma, la roca Tarpeya, el futuro Capitolio en las esparcidas chozas de Evandro. En fin, Roma toda, sus misteriosos orígenes, sus combates, sus conquistas, sus ceremonias religiosas, sus progresos hasta el apogeo de su gloria en la batalla de Accio y la sumisión del Eufrates, se nos muestran de bulto en la visión de los Campos Elisios y en el escudo fatídico de Eneas. Es cierto que esta duplicidad de asuntos, Roma y Troya, Eneas y Augusto, dañan a la unidad de la composición. Virgilio, penetrado de Homero, ha querido darnos en doce cantos una imitación de la *Iliada* y de la *Odisea*; y unido a esto el propósito decidido de hacer entrar en una epopeya troyana la parte más rica de los anales romanos, se ha producido con vicio incurable el plan virgiliano; porque, o sucede que las mayores bellezas no están íntimamente enlazadas a él, ni el interés graduado como correspondía; o que las creaciones más felices menoscaban la grandeza del héroe, como en el cuarto libro, o apocan a los desterrados de Troya, que, después de los romanos del sexto y octavo libro, se nos antojan pigmeos, progenitores de una raza de gigantes. Pero tal vez una epopeya a la manera de la *Iliada* no hubiera encontrado admiradores en un pueblo tan engreído de sí mismo, tan ufano de sus proezas y de la dominación del mundo. Virgilio ha tomado en cuenta el estado de las creencias, los progresos de la razón, el descrédito del politeísmo, las tradiciones nacionales que ocupaban tanto lugar en la historia, y el espíritu de la corte de Augusto. Era menester una Roma para que la poesía pudiese concebir el vaticinio de Júpiter en el primer libro, la reseña de la posteridad de Eneas, y las maravillas grabadas en el escudo del héroe por Vulcano. Aquí es Virgilio tan grande como su asunto; y ningún poeta le aventaja o le iguala, porque junta a la elevación del genio imponente la majestad romana, templada como es necesario que lo sea la autoridad inherente al sublime, por toda la pulidez y elegancia de los griegos.

En ninguna parte se hallará un canto de epopeya tan dramático como el segundo libro de la *Eneida*, en que alternativamente se ve estampada la grandeza homérica, la majestad de Sófocles y la sensibilidad de Eurípides. Ha sido menester tomar el pincel de la Musa trágica para trazar aquel gran drama de la ruina de Troya; y ni Eurípides, ni Racine han sido tan elocuentes para excitar la compasión y el terror. La Andrómaca de Virgilio es una obra maestra de composición, en que se cumple con todo lo que el decoro y el respeto a la virtud prescriben, y se manifiesta al vivo el poder de un sentimiento religioso y profundo sobre una de aquellas almas heroicas

y tiernas cuya pureza no deslustra el infortunio. En la edad de Homero, y aun en la de Eurípides, este carácter no hubiera tenido un tipo, y no podía tener un pintor. Del mismo modo, la Dido, aunque deudora de algunos rasgos al más trágico de los griegos, y al célebre Apolonio de Rodas, es una creación original realzada por una elocuencia de pasión que el poeta debe a su genio y a su siglo. Atenas no tiene nada que ponerle a su lado. Eran necesarios diecisiete siglos, religión y costumbres diversas, instituciones desconocidas de los antiguos, y el poder soberano de la mujer en las sociedades modernas; era necesario que se descubriesen nuevos misterios en una de las más borrascosas pasiones del corazón humano, para que Racine pudiera llegar a poseer el idioma que Virgilio presta a Dido.

Los seis últimos libros de la *Eneida*, dice Chateaubriand, contienen acaso excelencias más originales, más peculiares de Virgilio, que los seis primeros. En efecto, continúa Tissot, sólo en sí mismo ha podido Virgilio hallar inspiraciones para pintar la muerte de Niso y Euríalo, de Palante y Lauso, la de Camila, los lamentos de la madre del joven Euríalo, los tristes presentimientos de Evandro, el funeral de Palante, el guerrero que expira recordando a su patria, su dulce Argos, el dolor de Iturna cuando ve acercarse el momento fatal de Turno, su hermano. En todas estas pinturas, el poeta romano revela un alma como la de Eurípides, pero con más suave tristeza, con un lenguaje más parecido al de las diferentes expresiones del dolor mujeril, y con una melodía, como la del acento de la mujer cuando es un eco fiel del corazón. El último esfuerzo del talento era hallar bellezas de otro orden comparadas con las que había dejado en los primeros seis libros; y esto es lo que ha hecho Virgilio excediéndose a sí mismo en la alocución de Alecto a Turno, en la lucha de Caco y Hércules, y en el himno en loor de este dios, himno que tiene todo el vigor y movimiento de un coro de Esquilo y al mismo tiempo el gusto puro del más perfecto de los escritores. Aun después de los trozos épicos sembrados en las *Geórgicas*, Virgilio parece haber guardado una poesía nueva para la *Eneida*.

Virgilio, para dar la última mano a su obra, quiso trasladarse a Atenas; y éste fue el motivo con que su amigo Horacio compuso aquella oda célebre, dirigida a la nave del poeta. En Atenas le encontró su protector Augusto a la vuelta del Oriente, y le acogió con su acostumbrado favor. Debía volver a Roma con el emperador; pero atacado de una enfermedad repentina sólo pudo llegar a Brindis (otros dicen Tarento); y allí falleció a la edad de cincuenta y dos años, el 19 a. C. Sus restos, llevados, según sus deseos, a Nápoles, se depositaron en el camino de Puzola. Virgilio instituyó herederos a su hermano materno Valerio Próculo, a Mecenas, Augusto,

Vario y Plocio Tuca (*Plotius Tucca*), que, en vez de consentir en quemar la *Eneida*, como Virgilio mandaba en su testamento, se limitaron a quitar algunos versos imperfectos, sin permitirse la más leve adición. Era Virgilio de alta estatura, facciones toscas, cuerpo débil, estómago delicado; muy frugal y sobrio; naturalmente serio y melancólico. Gustaba de la soledad, y del trato de hombres virtuosos e ilustrados. Era dueño de una casa magnífica cerca de los jardines de Mecenas; y gozaba de una fortuna considerable, que había debido a la munificencia de Augusto y de otros personajes de cuenta. Usaba noblemente de sus riquezas, abriendo su biblioteca a todos, y socorriendo con extremada liberalidad a sus numerosos parientes. Era tan modesto, que huía a la primera casa que se le deparaba para sustraerse a la muchedumbre que se agolpaba a verle, o le señalaba con el dedo. Cierta día, unos versos suyos que se recitaban en el teatro excitaron tanto entusiasmo, que toda la concurrencia se puso en pie; y el poeta, que asistía presente, recibió las mismas demostraciones de honor y respeto que se tributaban a Augusto. No se debe olvidar que el general Championnet en Nápoles y el general Miollis en Mantua se aprovecharon de los primeros instantes de la victoria de las armas francesas para honrar con un monumento la cuna y la tumba del poeta. No hay certidumbre de que se conserve su verdadera efigie.

Pocos años mediaron entre la *Eneida* y las *Metamorfosis*. Contamos este poema entre los épicos, porque es enteramente narrativo; y si bien los personajes y la acción varían a cada momento, cada fábula está enlazada a las contiguas de un modo ingenioso, que da cierta apariencia de unidad al conjunto. Tal fue a lo menos el plan del autor; y si se rompe algunas veces la continuidad, éstas son probablemente algunas de las imperfecciones que Ovidio se había propuesto corregir, pues él mismo dice que no dio la última mano al poema:

*Dictaque sunt nobis, quamvis manus ultima coepto
Defuit, in facies corpora verta novas.*

Aunque en las *Metamorfosis* se nota una manifiesta decadencia, como generalmente en las obras de Ovidio, comparadas con las de Horacio y Virgilio, no se puede negar que hay grandes bellezas en esta epopeya, brillando en ella, no sólo las dotes que caracterizan a todas las producciones del autor, y que ya dejamos notadas, sino excelencias peculiares. La narración es fluida y rápida; las descripciones, pintorescas. No faltan rasgos sublimes, ni discursos animados y elocuentes, aunque con cierto sabor de retórica, y sembrados de conceptos sutiles y

epigramáticos. Entre las mejores muestras, pueden citarse las oraciones de Ajax y Ulises en el libro 13 y la exposición que hace Pitágoras de su sistema de filosofía en el 15. Abundan también excesivamente las sentencias; y en general encontramos demasiada imaginación e ingenio, aun donde sólo debiera hablar el corazón.

Demos ahora algunos pasos atrás; y examinemos en Horacio la poesía lírica de los romanos (pues casi toda se reduce a sus odas), los progresos de la sátira, y un nuevo género, el epistolar, que se confunde a veces con el didáctico.

Horacio (*Quintus Horatius Flaccus*) nació en Venusia, ciudad fronteriza de Lucania y Apulia, el 8 de diciembre del año 66 a. C. Su padre era liberto; ejerció el oficio de receptor en las ventas públicas; logró hacer con su honrada industria una pequeña fortuna; y la empleó en dar a su hijo la mejor educación que pudo, educación no inferior a la que recibían entonces los hijos de caballeros y de senadores. No menos solícito de la instrucción literaria, que de las buenas costumbres del hijo, le llevaba él mismo a la escuela, y cuidaba de inculcar en su alma sanos principios, mostrándole con ejemplos prácticos los malos efectos del vicio y la disipación. Horacio, como muchos otros, fue a perfeccionar su educación en Atenas; y allí se encontró con Bruto, el austero republicano y uno de los asesinos de César. Horacio siguió el partido de Bruto, que le hizo tribuno de una legión romana. La primera vez que el joven Horacio vio una batalla, fue en las llanuras de Filipos, donde los republicanos fueron derrotados con gran pérdida; y el mismo Horacio huyó, arrojando deshonorosamente el escudo, *relicta non bene parmula*, como él mismo tuvo la ingenuidad de confesarlo. Horacio juzgó que no había resistencia posible a las armas del vencedor, que la república había exhalado su último aliento, que le era necesaria la paz, y sobre todo, se sentía poeta; y creyó que su genio le proporcionaría tarde o temprano algún asilo pacífico. Volvió, pues, a su patria arruinado; sus bienes habían sido confiscados; compró un cargo de amanuense del erario; y empezó a componer versos. Principió por la sátira, y por algunas odas en que procuró imitar los metros griegos. Granjeóse de este modo la amistad de Vario y Virgilio, que le presentaron a Mecenas. Esta primera entrevista con el favorito de Augusto, reservada por una parte, tímida y modesta por otra, no pareció haberle granjeado la aceptación de Mecenas, que era extremadamente circunspecto en la elección de sus amistades; pero al cabo de nueve meses, le llamó de nuevo, le contó desde entonces en el número de sus amigos, y le ofreció su mesa. Pocos años después, acompañó a Mecenas y Virgilio en un viaje a Brindis,

que él mismo ha descrito con mucha naturalidad y donaire en la sátira 5 del libro 1.º; y pocos sospecharían que en este viaje tan divertido, en que el poeta no habla sino de los incidentes más comunes y frívolos, se trataba de nada menos que de una negociación política entre Octavio y Marco Antonio, que se disputaban el imperio del mundo. A la vuelta, le dio Mecenas una bella heredad en las cercanías de Tíbur, mansión de delicias, que celebra muchas veces en sus versos, y donde, asegurado por la victoria de Accio, pudo ya entregarse sin inquietud a la filosofía y a las Musas. Joven, había sido bastante patriota para alistarse en la misma causa que Catón; pero ambicioso no fue jamás. Augusto quiso hacerle su secretario íntimo; Horacio rehusó; y el emperador, lejos de irritarse, siguió tratándole como su favorecido y su amigo. Horacio era un hábil cortesano; y las lecciones que da de este arte difícil manifiestan, como su propia conducta, que no lo creía incompatible con la pureza y la independencia de carácter. Accedía a las invitaciones de Mecenas en un tono que juzgaríamos hoy demasiado franco. «Espíritu noble, dice Julio Janin, que jamás quemó lo que antes adoraba; y celebró en sus obras a Catón y a Bruto, y a la vieja y santa República». A la verdad, él fue cómplice de toda Roma en la divinización de Augusto; pero no canta con más entusiasmo sus victorias, que las leyes reformativas de las costumbres; y cuando celebra al vengador de Craso, es a Régulo, el tipo de Roma republicana, al mártir de la disciplina antigua, a quien consagra casi entera una de sus mejores odas. El déspota se quejaba de que el poeta no le hubiera dedicado todavía ninguna de sus epístolas. «Temes, le dice, deshonorarte a los ojos de la posteridad manifestándole que eres uno de mis amigos?». Y con este motivo le dirigió al fin la epístola *Cum tot sustineas*, que, después de unos pocos renglones en alabanza del emperador, rueda toda sobre la literatura romana de su siglo; y es, bajo este punto de vista, una de las más instructivas. Si su juventud corrió en pos de los placeres, fue sin mengua de su reputación. Predicó siempre la moderación y la virtud; y consagró la edad madura al retiro, a la meditación, a la amistad y a la filosofía. Hizo profesión del epicureísmo, pero sin esclavizarse a él.

Nullius addictus jurare in verba magistri,

sin desconocer los deberes del ciudadano, y la excelencia de la virtud, aun como medio de felicidad. Su divisa era la de los utilitarios modernos: *Utilitas justi prope mater et aequi*. Todo manifiesta en sus escritos la sencillez de sus costumbres, la modestia; y si, usando del privilegio de los

poetas líricos, se promete la inmortalidad, y anuncia que será leído hasta de los galos e iberos, ¿cuánto no ha excedido la realidad a la profecía? Fue de pequeña estatura, de complexión delicada, legañoso; engordó demasiado en sus últimos años; y encaneció antes de tiempo. Murió a la edad de cincuenta y siete años.

Horacio emprendió varios géneros; sobresalió en todos; y en cada uno, ha diversificado bastante el tono y estilo.

Sucesor de Catulo en la lírica, amplió y mejoró los metros, pulió el lenguaje; y si no aventaja, ni acaso llega a la suavidad o la valentía de unos pocos rasgos de su predecesor (que, por otra parte, nos ha dejado un cortísimo número de producciones que pertenezcan verdaderamente a este género), le es en general muy superior en las ideas, en la riqueza del estilo y la sostenida elegancia. Hay mucha gracia y blandura en los cantos que ha consagrado al placer, y en los que con arte exquisito nos hace ver a la distancia la muerte y lo efímero de las dichas humanas, como para sombrear el cuadro. Hay sensibilidad y dulzura en las odas eróticas, que se rozan a veces con la sencillez del diminutivo madrigal; y mucha elevación y magnificencia en las odas morales, llenas de arranques patrióticos que hacen recordar al tribuno de Bruto. Las guerras civiles le hacen exhalar sentidos acentos; y sus cánticos de victoria se ciernen a veces en la verdadera región del sublime. La amistad no ha sido nunca más expresa, más cordial, más franca. Es punzante en sus yambos; y si excesivamente licencioso en algunos, severo vindicador de la moral en otros. Los que escribe contra la hechicera Canidia (*At o deorum*) que, no obstante la crítica de Escalígero, me parecen los mejores de todos, presentan un pequeño drama, con rápidas y pintorescas escenas, en que alternan la compasión y el horror. Hasta poeta religioso es de cuando en cuando el filósofo epicúreo; y en sus himnos seculares no falta unción; pero lo que más le realza, es el sentimiento de la nacionalidad romana; y todo esto no agota aun la variedad extremada de asuntos y estilos de estas breves poesías, que abrazan un ámbito inmenso, desde los vuelos pindáricos hasta los juegos ligeros de Anacreonte.

Pero, a nuestro juicio, no es la oda la principal gloria de Horacio. En este género, quedó inferior a los griegos, según el dictamen unánime de la antigüedad; y ha tenido muchos y poderosos competidores en la Europa moderna, al paso que en la sátira y la epístola, ninguno le iguala.

En la época de que tratamos, había precedido a Horacio, como escritor satírico, Terencio Varrón, a quien se me ofrecerá volver más adelante. Varrón, que fue uno de los hombres más eruditos de su tiempo, compuso

una especie particular de sátira, que de su nombre se llamó *varroniana*, y del de Menipo, filósofo cínico, natural de Gádara, en la Fenicia, a quien Varrón tomó por modelo, *menipea*. Las sátiras de Menipo estaban mezcladas de prosa y verso; y en los versos, se parodiaba a los más antiguos poetas. Varrón adoptó la misma mezcla; y aun introdujo varios metros, intercalando además pasajes griegos, y sazonando con la burla y el chiste las máximas de la más elevada filosofía. Ni de estas obras de Varrón, ni de las de Menipo, se conservan más que los títulos. Varrón Atacino, escritor fecundo, de quien ya hemos hablado dos veces, había probado también sus fuerzas en la sátira; pero, como escritor satírico, Horacio dejó muy atrás a todos sus predecesores, y a Lucilio mismo, en la poesía, en la pureza de gusto, la elegancia, la fina ironía, la urbanidad, el donaire. No tiene el tono sentencioso de Persio, ni la declamación colérica de Juvenal. Horacio emplea contra los vicios el arma del ridículo. La sátira novena del primer libro en que se refiere el encuentro de Horacio con un importuno, la tercera del segundo, en que se prueba que todos los hombres son locos; la quinta, en que Ulises consulta al adivino Tiresias; la séptima, en que Davo da lecciones de moral a su amo, son modelos del diálogo cómico. No es inferior la cuarta del mismo libro, en que un profesor de gastronomía expone los secretos de su arte con ridículo magisterio, pero en una versificación esmerada y una bella disertación, como se necesitaba para hermostrar pormenores tan ingratos y frívolos. La descripción de la escena nocturna de hechicería en la octava del primero, tiene el mismo mérito de versificación y estilo; y es en extremo animada y graciosa. El convite de la octava del mismo libro es un drama festivo, en que se nos introduce a una mesa romana; y se nos representa un anfitrión vanidoso, de quien se burlan solapadamente sus convidados. Hay, en algunas, discursos y disertaciones que se recomiendan por una filosofía indulgente y amable, que pintan al vivo los perniciosos efectos de los placeres y las dulzuras de la vida retirada y modesta con una fortuna mediocre. Pero lo que hace singularmente deliciosa la lectura de varias sátiras, como la cuarta y la sexta del libro primero, es la pintura ingenua que el poeta nos da de sí mismo, de su educación, de su modo de vivir, en que se ríe de sus propias flaquezas con el mismo buen humor, que de las ajenas; en que se ve al cortesano de Augusto tributar, a la memoria del liberto a quien se gloria de haber debido el ser, un homenaje de gratitud y veneración que conmueve. El sentimiento no ha encontrado nunca una expresión tan verdadera y sencilla. Aun aquellos mismos que miran la poesía de los romanos como una copia pálida de la griega, exageración infundada, hija del espíritu de

sistema, que domina hoy a la historia y a la estética, aun esos mismos se ven obligados a confesar que la sátira es toda romana; y a la de Horacio es a la que se debe esta calificación en un grado eminente. Lo que más difícil nos parece absolver de mal gusto, es la crítica que prefiere la elaborada acrimonia de Juvenal o la sentenciosa oscuridad de Persio a la naturalidad encantadora, la diafanidad, el exquisito abandono, la urbana finura, el pincel delicado de Horacio.

La epístola en verso es un género en que no tuvo modelos, y en que es preciso decir, aun después de lo que hemos dicho de sus sátiras, que se excedió a sí mismo, y es más perfecto, si cabe. Las hay de diferentes tonos y estilos, empezando por la esquila de convite y la carta de recomendación, y acabando por las literarias, críticas y didácticas; pero generalmente se nota una bien marcada diferencia entre el verso y dicción de estas poesías y el de las sátiras, siendo en las cartas menos cadencioso el verso y más suelto y espontáneo el lenguaje, como conviene al diverso carácter de la conversación familiar y de la correspondencia epistolar. En las morales, la independencia, la moderación en los placeres, las ventajas de la mediocridad, los tranquilos goces de la vida del campo, son los temas a que recurre frecuentemente, y que se hermosean con oportunas y rápidas observaciones, con apropiadas y vivas imágenes, sin estudio, sin ambicioso ornato. No están en el tono de la *Epístola Moral* de Rioja, excelente por otro estilo; nada que no sea sacado de la vida común y de las costumbres; nada del rigor estoico; ninguna acrimonia, ninguna énfasis; es un filósofo que se estudia a sí mismo, que ve en sí mismo los extravíos, las inconsecuencias, las contradicciones que censura, y que todo lo temple con la ingenuidad y la indulgencia. En esta especie, nos parecen particularmente felices la décima séptima y la décima octava, en que se dan consejos para el cultivo de la amistad y el buen uso del favor de los poderosos. Aparece allí el hábil cortesano, tanto como el elegante escritor; pero la cortesanía de Horacio no está reñida con la independencia de carácter; y de esto nos da una muestra notable en la epístola séptima a Mecenas, digna de leerse por más de un título. Las que tratan de literatura y poesía, no sólo contienen reglas juiciosas, sino particularidades de mucho interés sobre el gusto de los romanos, sobre los estudios, sobre los espectáculos. Pero en las cartas de pura amistad es en las que mejor se conoce el talento amenizador de Horacio, que filosofa jugando, riendo, solazándose. Entre lo más exquisito que nos ha dejado el poeta de Venusia, contamos dos breves rasgos: recuerdos a Julio Floro y los otros

compañeros de Tiberio en su expedición al Oriente, y la invitación a Torcuato (*Epístolas* 3 y 5 del libro 1).

Horacio es inimitable como narrador. A su fábula de los *dos ratones* en la sátira sexta del libro segundo, hay pocas comparables en La Fontaine; y ¿qué cuento puede ponerse al lado del de Filipo y de Vulteyo Mena en la epístola a Mecenas arriba citada? ¿Ha bosquejado mejor algún moralista las felicidades que pueden gozarse con el trabajo y la honradez en los más oscuros senderos de la vida?

Resumamos con Julio Janin. Horacio es el hombre de la suave moral, de las efusiones íntimas, de las agradables y finas parlerías, de los goces elegantes: *simplex munditie*. No hay un mal pensamiento en su espíritu; no hay un sentimiento malévolo en su corazón. Poeta de todos los tiempos, de todas las edades, de todos los países, de todas las condiciones de la vida. Cuerdo y aturdido, enamorado y filósofo dado a la meditación y nada enemigo de los buenos ratos de la mesa, cortesano y solitario, burlón de buena sociedad, enderezador de tuertos sin cólera y sin hiel. Leed sus epístolas. En ellas, es algo más que escritor y poeta: es él mismo. Allí se muestra con toda la sencillez y franqueza de su buen natural.

¡Cuánto es de lamentar que haya entre sus odas tres o cuatro ilegibles por su licenciosidad, y que sea necesario rayar algunos renglones de otras tantas sátiras para ponerlas en manos de los jóvenes!

Horacio es contado también en el número de los poetas didácticos por su *Arte Poética*, que es la última de sus epístolas. Toda, en efecto, es doctrinal, y de mucha más extensión que la más larga de las otras. «Se encuentran en ella, dice Villenave, excelentes preceptos sobre la composición poética, noticias históricas de la poesía, y en especial del drama, y hasta reglas de versificación y lenguaje; pero todo con tan poco orden, y se echan menos tantas cosas para un tratado completo, que el ingenioso Wieland ha llegado a creer que, no tanto se propone en ella el poeta dar lecciones a Pisón y a sus hijos, como arredrarlos, por encargo del padre, de la manía de hacer versos. Cualquiera que haya sido el objeto de Horacio, su *Arte Poética*, como la llaman, es para la poesía el código eterno de la razón y el buen gusto». A nuestro juicio, no es ésta una de las producciones más a propósito para dar a conocer lo que hay especial y característico en el genio de Horacio.

Después de Horacio y de Virgilio, era necesario que la poesía latina declinase. Ovidio fue la transición. En sus escritos, se conserva el esplendor de los bellos días de Augusto, pero entre nubes y sombras, que anuncian una rápida decadencia. De la pureza de Virgilio a la desarreglada

exuberancia de Ovidio, que se deleita a veces en agudezas, y hasta en retruécanos, hay una distancia que no guarda proporción con los treinta y seis años que mediaron entre la muerte del uno y la del otro. Y es de notar que estos defectos aparecen ya en las obras juveniles de Ovidio; y se han desarrollado bastante en las *Metamorfosis*.

JUICIO SOBRE LAS OBRAS POÉTICAS DE DON NICASIO ALVAREZ DE CIENFUEGOS

Los antiguos poetas castellanos (si así podemos llamar a los que florecieron en los siglos XVI y XVII) son en el día poco leídos, y mucho menos admirados; quizá porque sus defectos son de una especie que debe repugnar particularmente al espíritu de filosofía y de regularidad que hoy reina, y porque el estudio de la literatura de otras naciones, y particularmente de la francesa, hace a nuestros contemporáneos menos sensibles a bellezas de otro orden. Nosotros estamos muy lejos de mirar como modelos de perfección la mayor parte de las obras de los Quevedos, Lopes, Calderones, Góngoras, y aun de los Garcilasos, Riojas, y Herreras. No temeremos decir, con todo, que, aun en aquellas que abren ancho campo a la censura (las dramáticas, por ejemplo), se descubre más talento poético que en cuanto se ha escrito en España después acá. Quizá pasaremos por críticos de un gusto rancio, o se nos acusará de encubrir la detracción de los vivos bajo la capa de admiración a los muertos:

*Ingeniis non Ule favet, plauditque sepultis;
Nostra sed impugnat, nos nos traque lividus odit.*

HORACIO.

Pero, juzgando por la impresión que hace en nosotros la lectura, diríamos que en los antiguos hay más naturaleza, y en los modernos más arte. En aquéllos, encontramos soltura, gracia, fuego, fecundidad, lozanía, frecuentemente irregular y aun desenfrenada, pero que en sus mismos extravíos lleva un carácter de grandeza y de atrevimiento que impone respeto. No así, por lo general, en los poetas que han florecido desde Luzán. Unos, a cuya cabeza está el mismo Luzán, son correctos, pero sin nervio; otros, entre quienes descuella Meléndez, tienen un estilo rico,

florido, animado, pero con cierto aire de estudio y esfuerzo y con bastantes resabios de afectación. Nos ceñiremos particularmente a los de esta segunda escuela, que es a la que pertenece Cienfuegos. Hay en ellos copia de imágenes, moralidades bellamente amplificadas, y sensibilidad a la francesa, que consiste más bien en analizar filosóficamente los afectos, que en hacerles hablar el lenguaje de la naturaleza; pero no hay aquel vigor nativo, aquella *tácita majestad* que un escritor latino aplica a la elocuencia de Homero, y que es propia, si no nos engañamos, de la verdadera inspiración poética: al contrario, se percibe que están forcejando continuamente por elevarse; el tono es ponderativo, la expresión enfática. El lenguaje tampoco está exento de graves defectos; hay ciertas terminaciones, ciertos vocablos favoritos que le dan una no lejana afinidad con el culteranismo de los sectarios de Góngora; hay un prurito de emplear modos de decir anticuados, que hacen muy mal efecto al lado de los galicismos que no pocas veces los acompañan; en fin, por ennoblecer el estilo, se han desterrado una multitud de locuciones naturales y expresivas, y se ha empobrecido la lengua poética.

No por eso dejamos de hacer justicia al mérito de algunas producciones en que el ingenio moderno se eleva con facilidad, o juega con gracia y ligereza, calidades que recomiendan particularmente a Meléndez. Pero éstas son más bien excepciones: el gusto dominante no es el de la noble simplicidad; el estilo no es natural.

Don Nicasio Alvarez de Cienfuegos es uno de los poetas modernos que han logrado más celebridad. Sus obras poéticas (nos referimos a la segunda edición publicada en Madrid, en la imprenta real, el año de 1816) suministran bastantes ejemplos de las bellezas y defectos que caracterizan a la época presente del arte en España. Principiaremos por sus anacreónticas, que no nos parecen tan agradables como las de Meléndez. La primera, sobre todo, es desmayada, contribuyendo quizá al poco gusto con que se lee, las alabanzas que el poeta se da a sí mismo, y lo que en ésta, como en otras partes de sus obras, nos pondera su sensibilidad y ternura. Pero la segunda, intitulada *Mis Transformaciones*, tiene mérito. La copiaremos aquí en obsequio de nuestros lectores americanos.

*¡Oh!, ¡si a elegir los cielos
me diesen una gracia!
Ni honores pediría,
ni montes de oro y plata.
Ni ver el orbe entero
postrado ante mis plantas*

después de cien victorias
sangrientas e inhumanas.
Ni de laurel ceñido
al templo de la fama,
con una estéril ciencia
orgullosa, me alzaré.
Gocen en tales dones
los que infelices aman
comprar con su reposo
los sueños de esperanzas.
Yo, que mis días cuento
por mis amantes ansias,
a mi placer pidiera
que mi ser se mudara.
Cuando mi bien al valle
desciende en la alborada,
allí al pasar me viera
rosita aljofarada:
rosita, que modesta
con suave fragancia
atrayendo, a sus manos
me diera sin picarla...
Después, después ¿qué hiciera?
Sombra fugaz y vana
un sol no más sería
mi gloria y mi esperanza.
Tan pasajeros gozos
no, rosas, no me agradan.
Adiós, que al aire tiendo
mis rozagantes alas.
Mariposilla alegre,
imagen de la infancia,
en inquietud eterna
iré girando vaga.
Bien como el iris bella,
frente a mi dulce Laura
en un botón de rosa
me quedaré posada.
Ella querrá cogermé;
y con callada planta
vendrá, y huiré, y traviesa
la dejaré burlada.
¿Y si el rocío moja
mis tiernecitas alas?
Me sigue, soy perdida,
me prende y me maltrata.
¡Si al menos expirando
con trémulas palabras

*pudiese venturoso
 decirla: yo te amaba!
 No; cefirillo suelto
 volaré a refrescarla
 cuando el ardiente agosto
 las praderas abrasa.
 Ya enredaré jugando
 sus trenzas ondeadas;
 ya besaré al descuido
 sus mejillas de nácar.
 Ora en eternos giros
 cercando su garganta,
 en sus hibleos labios
 empaparé mis alas.
 O bien, si allá en la siesta
 dormida en paz descansa,
 yo soplaré en su frente
 mis más süaves auras.
 Y cuando más se pierda
 su fantasía vaga,
 umbrátil sueñecito
 me iré a ofrecer a su alma.
 ¡Oh!, ¡cuánta dulce imagen,
 cuántas tiernas palabras
 allí diré, que el labio
 quiere decirla, y calla!
 Más favorable acaso
 que pienso yo, a mis ansias
 sonreirá, ¿quién sabe
 si mis cariños paga?
 ¡Oh!, ¡si a mi amor eterno
 correspondieses, Laura!
 Por todo el universo
 mi dicha no trocara.
 Idolo de mis ojos,
 diosa de toda mi alma,
 ¡pagárasme! Y al punto
 cesaran mis mudanzas.*

No sabemos si la lengua castellana permite el uso intransitivo de *gozar* en la significación de *gozarse*, cual se ve en esta anacreóntica, y en otros pasajes de Cienfuegos; pero si ha existido jamás, no vale la pena de resucitarlo. Una crítica severa reprobará que el poeta se transforme en *rosita*, y que nos diga tan almibaradamente en un romance (página 28):

La vi, resistí, no pude

¡Es tan tiernecita mi alma!

y que use tantos diminutivos en *ito*, que dan al estilo una blandura afectada y empalagosa. Cienfuegos tiene también su buena provisión de *sudoroso, ardoroso, candoroso, perenal, aimé, doquier*, y otros vocablos que esta escuela ha tomado bajo su protección. Pero nuestro autor usa a veces *doquier* en el sentido de *doquiera que*; elipsis dura, de que no recordamos haber visto ejemplo en los escritores que fijaron la lengua:

Mudanzas tristes reparo
doquier la vista se torna. — (Página 37).

Doquier envió
*los mustios ojos, de tu antorcha ardiente
me cerca el resplandor.* — (Página 79).

Otras novedades hallamos en su lenguaje que nos disuenan. Tales son *noche deslunada* por *noche sin luna*, *desoír* por *no oír*, *despremiada* por *no premiada*; vocablos impropriamente formados, porque *des* no significa carencia, sino privación o despojo de lo que se goza o se tiene. Tal es *yazca*, subjuntivo de *yacer*, que no se hallará en ningún autor castellano de los buenos tiempos, pues se dijo *yago* y *yaga*, como hoy se dice *hago* y *haga*. Tal es *a par* en el sentido de *a* o *hacia*, siendo así que sólo significa igualdad o proximidad:

*¡Ay, qué valieron mis victorias bellas!
Recogiéndolas hoy marché con ellas
a par del sesgo río,
y de una en una las eché en sus ondas.* — (Página 158).

Tal es la locución optativa *ojalá* quien, no sólo inautorizada, pero absurda:

*¡Ojalá quien me diera
que en el lugar de Alfonso padeciera!*

Tales son los adjetivos *calmo* y *favonio*, *empampanado* por *pampanoso*, *aridecer*, *palidecer*, *rosear*, *intomable*, *primaveral*, *abismoso*, y otras voces que no enumeramos por evitar prolijidad, si bien algunas de éstas, aunque no reconocidas por la academia, pudieran admitirse por ser de suyo claras, y porque excusan circunlocuciones incómodas. Entramos en estas

menudencias, no porque tengamos gusto en sacar a plaza los descuidos y errores (si acaso lo son) de un escritor respetable, sino porque tales innovaciones, lejos de enriquecer el idioma, confunden las acepciones recibidas, y dañan a la claridad, prenda la más esencial del lenguaje, y, por una fatalidad del castellano, la más descuidada en todas las épocas de su literatura.

Cienfuegos tradujo algunas odas de Anacreonte; pero, aunque más fiel, no fue tan feliz como Villegas, que representa, por lo común, bastante bien el espíritu de su original, y acaso no nos dejara que desear, si a lo ligero y festivo del lírico griego no sustituyera algunas veces lo burlesco, o lo conceptuoso. Cienfuegos, que no incurre en estos defectos, adolece de otro peor, que es la falta de movimiento y de gracia. Sus romances tienen mucho más mérito: el del *Túmulo*, sobre todo, nos parece lindísimo. Por esto, y por ser uno de los más cortos, lo insertaremos todo:

*¿No ves, mi amor, entre el monte
y aquella sonora fuente
un solitario sepulcro
sombreado de cipreses?
¿Y no ves que en torno vuelan
desarmados y dolientes
mil amorcitos, guiados
por el hijo de Citeres?
Pues en paz allí cerradas
descansan ya para siempre
las silenciosas cenizas
de dos que se amaron fieles.
Eramos niños nosotros,
cuando Palemón y Asterie
llenaron estas comarcas
de sus cariños ardientes.
No hay olmo que en su corteza
pruebas de su amor no muestre:
Palemón los unos dicen,
los otros claman Asterie.
Sus amorosas canciones
todo zagal las aprende;
no hay valle do no se canten
ni monte do no resuenen.
Llegó su vejez, y hallólos
en paz, y amándose siempre:
y amáronse, y expiraron;
pero su amor permanece.
¿Te acuerdas, Filis, que un día,*

*simplecillos e inocentes,
 los oímos requebrarse
 detrás de aquellos laureles?
 ¡Cuántas caricias manaban
 sus labios!, ¡cuántos placeres!
 ¡Cuánta eternidad de amores
 juraba su pecho ardiente!
 Al verlos, ¿te acuerdas, Filis,
 o tan preciosas niñeces
 volaron, que me dijiste,
 deshojando unos claveles:
 —Yo quiero amar; en creciendo
 serás Palemón, yo Asterie,
 y juraremos cual ellos
 amarnos hasta la muerte?—
 Mi Filis, mi bien, ¿qué esperas?
 El tiempo de amar es éste;
 los días rápidos huyen,
 y la juventud no vuelve.
 No tardes; ven al sepulcro
 donde los pastores duermen,
 y, a su ejemplo, en él juremos
 amarnos eternamente.*

Pero los sujetos más predilectos de esta escuela son los morales y filosóficos. Los poetas castellanos de los siglos XVI y XVII los manejaron también, ya bajo la forma de la epístola; ya, como Luis de León, en odas a la manera de Horacio, donde el poeta se ciñe a la efusión rápida y animada de algún afecto, sin explayarse en ratiocinios y meditaciones; ya en canciones, silvas, romances, etc. Nunca, sin embargo, han sido tan socorridos estos asuntos como de algunos años a esta parte. Poemas filosóficos, decorados con las pompas del lenguaje lírico, y principalmente en silvas, romances endecasílabos, o verso suelto, forman una parte muy considerable de los frutos del Parnaso castellano moderno. Varias causas han contribuido a ponerlos en boga. El hábito de discusión y análisis que se ha apoderado de los entendimientos, el anhelo de reformas que ha agitado todas las sociedades y llamado la atención general a temas morales y políticos, el ejemplo de los extranjeros, la imposibilidad de escribir epopeyas, lo cansadas que han llegado a sernos las pastorales, y lo exhaustos que se hallan casi todos los ramos de poesía en que se ejercitaron los antiguos, eran razones poderosas a favor de un género, que ofrece abundante pábulo al espíritu ratiocinador, al mismo tiempo que abre nuevas y opulentas vetas al ingenio. Muchos censuran ésta que llaman

manía de filosofar poéticamente y de escribir sermones en verso. Pero nosotros estamos por la regla de que

Tous les genres sont bons, hors le genre ennuyeux,

y por tanto pensamos que la cuestión se reduce a saber si este género es, o no, capaz de interesarnos y divertirnos. Las obras de Lucrecio, Pope, Thompson, Gray, Goldsmith, Delille, nos hacen creer que sí; y en nuestra lengua aun dejando aparte los divinos rasgos con que la enriquecieron los Manriques, los Riojas, los Lopes, y juzgando por las mejores obras de Quintana, Cienfuegos, Arriaza, y sobre todo Meléndez, nos sentiríamos inclinados a decidir por la afirmativa.

Cienfuegos halló aquí un gran campo en que dar rienda a su genio naturalmente propenso a lo serio y sublime. Sus obras de esta especie están sembradas de bellas imágenes y de pasajes afectuosos. Citaremos en prueba de ello *La Escuela del Sepulcro*, a la marquesa de Fuertehíjar, con motivo de la muerte de su amiga la marquesa de las Mercedes, y en particular los versos siguientes:

*El bronco son que tus oídos hiere
es la trompeta de la muerte, el doble
de la campana que terrible dice:
fue, fue tu amiga. La que tantas veces
te vio, y te habló, y en sus amantes brazos
tan fina te estrechó, y en tus mejillas
su cariño estampó con dulces besos;
la que en su mente consagró tu imagen,
y en cuyo corazón un templo hermoso
te erigió la amistad, do siempre ardía
tanto y tan puro amor, ya por las olas
fue de la eternidad arrebatada:
ahora mismo a su cadáver yerto,
en estrecho ataúd aprisionado,
alumbrarán con dolorosa llama
tristes antorchas del color que ostentan
las mustias hojas, que al morir otoño
del árbol paternal ya se despiden.
Ahora mismo yacerá en la sima
de la tumba infeliz, hollando lutos
negros, más negros que nublada noche
en las hondas cavernas de los Alpes.
En torno de ella, y apartando el rostro
de su espantable palidez, sentados
compañía la harán los que otro tiempo,*

tal vez colgados de su voz, pendientes
de un giro de sus ojos, estudiaban
su voluntad para servirla humildes.
Esta será ¡ay dolor! La vez postrera
que la visiten los mortales, ésta
su tertulia final, y último obsequio
que el mundo la ha de hacer. Sí; que esos cantos
con que del templo la anchurosa mole
temblando toda en rededor retumba
su despedida son, son sus adioses,
el largo adiós final. ¡Oh tú Lorenza,
ven por la última vez, ven, ven conmigo,
y a tu amiga verás, verás al menos
el cuerpo que animó, verás reliquias
de una nada que fue! Mira que tardas,
y nunca, nunca volverás a verla,
nunca jamás; que ya sobre sus hombros
cargaron los ministros del sepulcro
el ataúd, y marchan, y descienden
con él a la morada solitaria
del oscuro no ser. Allí en los muros
cien bocas abre la insaciable muerte
por donde traga sin cesar la vida;
y a ti, ¡oh Quiero infeliz!, ¡oh malograda!
¡oh atropellada juventud! Caíste,
bien como flor que en su lozana pompa
hollada fue por la ignorante planta
de un pasajero sin piedad. Caíste,
y ya otro rastro de tu ser no queda
que las memorias que de ti conserven
los que te amaron. Pasarán los días,
y las memorias pasarán con ellos;
y entonces ¿qué serás? El nombre vano,
el nombre solo en tu sepulcro escrito,
con que han querido eternizar tu nada.
Tirano el tiempo insultará tu tumba,
con diente agudo roerá sus letras,
borrará la inscripción, y nada, nada
serás por fin. ¡Oh muerte impía^[1]!
¡Oh sepulcro voraz! En ti los seres
desechos caen; en ti generaciones
sobre generaciones se amontonan,
en ti la vida sin cesar se estrella;
y de tu abismo en la espantosa margen
el tiempo destructor está sañudo
arrojando los siglos despeñados.

Hallamos verdadera ternura en este otro pasaje sacado del poema consolatorio *A un amigo por la muerte de un hermano*:

... ¿Por qué lloramos,
Fernández mío, si la tumba rompe
tanta infelicidad? Enjuga, enjuga
tus dolorosas lágrimas; tu hermano
empezó a ser feliz; sí, cese, cese
tu pesadumbre ya. Mira que aflige
a tus amigos tu doliente rostro,
y a tu querida esposa y a tus hijos.
El pequeñuelo Hipólito, suspeso,
el dedo puesto entre sus frescos labios,
observa tu tristeza, y se entristece;
y, marchando hacia atrás, llega a su madre
y la aprieta una mano, y en su pecho
la delicada cabecita posa,
siempre los ojos en su padre fijos.
Lloras, y llora; y en su amable llanto
¿qué piensas que dirá? —«Padre», te dice,
«¿será eterno el dolor?, ¿no hay en la tierra
otros cariños que el vacío llenen,
que tu hermano dejó? Mi tierna madre
vive, y mi hermana, y para amarte viven,
y yo con ellas te amaré. Algún día
verás mis años juveniles llenos
de ricos frutos, que oficioso ahora
con mil afanes en mi pecho siembras.
Honrado, ingenuo, laborioso, humano,
esclavo del deber, amigo ardiente,
esposo tierno, enamorado padre,
yo seré lo que tú. ¡Cuántas delicias
en mí te esperan! Lo verás: mil veces
llorarás de placer, y yo contigo.
Mas vive, vive, que si tú me faltas,
¡oh pobrecito Hipólito! Sin sombra
¡ay!, ¿qué será de ti huérfano y solo?
No, mi dulce papá; tu vida es mía,
no me la abrevies traspasando tu alma
con las espinas de la cruel tristeza.
Vive, sí, vive; que si el hado impío
pudo romper tus fraternales lazos,
hermanos mil encontrarás doquiera;
que amor es hermandad, y todos te aman.
De cien amigos que te ríen tiernos,
adopta a alguno, y si por mí te guías,
Nicasio en el amor será tu hermano».

Los principales defectos de este escritor son: en el estilo sublime, un entusiasmo forzado; en el patético, una como melindrosa y femenil ternura. Este último es, en nuestra opinión, el más grave, y ha plagado hasta su prosa. Lo poco natural, ya de los pensamientos, ya del lenguaje, perjudica mucho al efecto de las bellezas, a veces grandes, que encontramos en sus obras. Mas en medio de esta misma afectación se descubre un fondo de candor y bondad, un amor a la virtud y a las gracias de la naturaleza campestre, que acaban granjeándole la estimación del lector. Su moral es indulgente, y exceptuando ciertos arrebatos eróticos, pura. Sus opiniones políticas parecerán poco ortodoxas para un oficial de la primera secretaría de estado, y ciertamente causará admiración que la censura no pasase la esponja sobre las alabanzas de la Suiza (página 83), y sobre estos versos de una oda póstuma (página 162):

*¿Del palacio en la mole ponderosa
que anhelantes dos mundos levantaron
sobre la destrucción de un siglo entero
morará la virtud? ¡Oh congojosa
choza del infeliz!, ¡a ti volaron
la justicia y razón, desde que fiero
ayugando al humano,
de la igualdad triunfó el primer tirano!*

Dejando las tragedias para ocasión más oportuna, nos despediremos de Cienfuegos con su *Rosa del desierto*, que es, en nuestro sentir, de lo mejor que hizo. Suprimimos el principio, y algunos pasajes que pecan por los defectos que dejamos notados. El lector verá que no hemos sido demasiado severos:

*¡Oh flor amable! En tus sencillas galas
¿qué tienes, di, que el ánimo enajenas
y de agradable suspensión le llenas?...
Sola en este lugar, ¿cuándo, qué mano
pudo plantarte en él?... ¿Fue algún amante
que, abandonado ya de una inconstante,
huyó a esta soledad, queriendo triste
olvidar a su bella,
y este rosal plantó pensando en ella?
Era un hombre de bien, del hombre amigo,
quien un yermo infeliz pobló contigo;
que, en medio a la aridez, así pareces
cual la virtud sagrada
de un mundo de maldades rodeada.*

*¡Ah! Rosa es la virtud; y bien cual rosa,
dondequiera es hermosa,
espinas la rodean dondequiera,
y vive un solo instante,
como tú vivirás. ¡Ay! Tus hermanas
fueron rosas también, también galanas
las pintó ese arroyuelo, cual retrata
en ti de tu familia la postrera.
Del tiempo fugitivo imagen triste,
él corre, correrá, y en su carrera
te buscará mañana con la aurora,
y no te encontrará, que ya esparcidas
tus mustias hojas sin honor caídas
sobre la tierra dura
el fin le contarán de tu hermosura^[2]...
¿Y qué, sola, olvidada,
sin que su labio y su pasión imprima
en ti ninguna amante
en fin perecerás sin ser llorada?
¿No volará en tu muerte^[3]
ningún ay de tristeza
de la fresca belleza
que en ti contemple su futura suerte?
¡Oh Clori, Clori! Para ti esta rosa,
bella cual mi cariño,
aquí nació; la cortará mi mano,
y allá en tu pecho morirá gloriosa.
Guarda, tente, no cortes, y perdone
Clori esta vez; que por ventura injusto
bajará a este lugar algún celoso
venganzas meditando allá en la mente
de una triste inocente
que amarle hasta morir en tanto jura.
Al mirar esta rosa de repente
se calmarán sus celos, y bañado
en llanto de ternura,
maldecirá su error, y arrepentido
irá a abjurarle ante su bien postrado;
o la verá tal vez algún esposo
ya en sus cariños frío;
y, la edad de sus flores recordando
fija la mente en su marchita esposa,
clamará en su interior, también fue rosa;
y con este recuerdo despertando
el fuego que en su pecho ya dormía,
la volverá un amor que de ella huía.
¿Y quién sabe si acaso, maquinando
la primera maldad, con torvo ceño*

*vendrá algún infeliz solo, perdido,
 de pasiones terribles combatido?
 Al llegar donde estoy, verá esta rosa,
 la mirará, se sentará a su lado,
 e, ignorando por qué su pecho herido
 de una dulce terneza
 amará, de mi flor estimulado,
 la belleza moral en su belleza.
 ¡Ay! Que del crimen al cadalso infame
 tal vez este infeliz se despeñara
 si esta rosa escondida
 la virtud en su olor no le inspirara.
 Queda, sí, queda en tu rosal prendida,
 ¡oh rosa del desierto!
 para escuela de amor y de virtudes.
 Queda, y el pasajero
 al mirarte se pare y te bendiga,
 y sienta y llore como yo, y prosiga
 más contento su próspero camino
 sin que te arranque de tus patrios lares.
 ¿Es tan larga tu edad para que quiera
 cortarte, acelerando tu carrera?
 No; queda, vive, y el piadoso cielo
 dos soles más prolongue tu hermosura.
 ¡Puedas lozana y pura
 no probar los rigores
 del bárbaro granizo,
 ni los crudos ardores
 de un sol de muerte; ni jamás tirano
 tus galas rompa el roedor gusano!
 No; dura, y sé feliz cuanto desea
 mi amistad oficiosa;
 y feliz a la par contigo sea
 la abejilla piadosa
 que en tu cáliz posada
 hace a tus soledades compañía.
 Adiós, mi flor amada,
 adiós, y eterno adiós. La tumba fría
 me abismará también; mas si en mi musa
 llego a triunfar del tiempo y de la muerte,
 inseparable de tu dulce amigo
 eternamente vivirás conmigo.*

La última edición de estas poesías nos da algunas noticias biográficas de su autor. Cienfuegos se hallaba de covachuelista en Madrid, cuando entraron los franceses; y en esta delicada coyuntura, manifestó sentimientos de patriotismo que le acarrearón el odio de los usurpadores,

sobre todo con ocasión de un artículo, publicado en la *Gaceta de Madrid*, que revisaba Cienfuegos. Llamado y reconvenido por Murat, le contestó con dignidad y entereza; y llevado el año siguiente a Francia, murió, bastante joven, de resultas de las molestias y vejaciones que padeció en el viaje. Su fallecimiento fue en Ortez, en julio de 1809. Mr. Blaquiere, en su *Revista Histórica de la Revolución de España*, le hace sobrino de Jovellanos; pero se nos asegura que en esto hay equivocación, y que los Cienfuegos sobrinos de este ilustre ministro, son de distinta familia.

JUICIO SOBRE LAS POESÍAS DE JOSÉ MARÍA HEREDIA

Sentimos, no sólo satisfacción, sino orgullo, en repetir los aplausos con que se han recibido en Europa y América las obras poéticas de don José María Heredia, llenas de rasgos excelentes de imaginación y sensibilidad; en una palabra, escritas con verdadera inspiración. No son comunes los ejemplos de una precocidad intelectual como la de este joven. Por las fechas de sus composiciones, y la noticia que nos da de sí mismo en una de ellas, parece contar ahora veintitrés años, y las hay que se imprimieron en 1821, y aun alguna suena escrita desde 1818: circunstancia que aumenta muchos grados nuestra admiración a las bellezas de ingenio y estilo de que abundan, y que debe hacernos mirar con suma indulgencia los defectos que de cuando en cuando advertimos en ellas. Entre las prendas que sobresalen en los opúsculos del señor Heredia, se nota un juicio en la distribución de las partes, una conexión de ideas, y a veces una pureza de gusto que no hubiéramos esperado de un poeta de tan pocos años. Aunque imita a menudo, hay por lo común, bastante originalidad en sus fantasías y conceptos; y le vemos trasladar a sus versos con felicidad las impresiones de aquella naturaleza majestuosa del ecuador, tan digna de ser contemplada, estudiada y cantada. Encontramos particularmente este mérito en las composiciones intituladas: *A mi caballo*, *Al Sol*, *A la noche*, y *Versos escritos en una tempestad*; pero casi todas descubren una vena rica. Sus cuadros llevan por lo regular un tinte sombrío, y domina en sus sentimientos una melancolía, que de cuando en cuando raya en misantrópica, y en que nos parece percibir cierto sabor al genio y estilo de lord Byron. Sigue también las huellas de Meléndez, y de otros célebres poetas castellanos de estos últimos tiempos, aunque no siempre (ni era de esperarse) con aquella madurez de juicio tan necesaria en la lectura y la imitación de los modernos, tomando de ellos por desgracia la afectación de arcaísmos, la violencia de construcciones, y a veces aquella pompa hueca,

pródiga de epítetos, de terminaciones peregrinas y retumbantes. Desearíamos que si el señor Heredia da una nueva edición de sus obras las purgase de estos defectos, y de ciertas voces y frases impropias, y volviese al yunque algunos de sus versos, cuya prosodia no es enteramente exacta.

Tenemos en esta colección poesías de diferentes caracteres y estilos, pero hallamos más novedad y belleza en las que tratan asuntos americanos, o se compusieron para desahogar sentimientos producidos por escenas y ocurrencias reales. La última de las que acabamos de citar es de este número; y como una muestra de las excelencias de nuestro joven poeta, y de los defectos o yerros en que algunas veces incurre, la copiamos aquí toda.

VERSOS ESCRITOS EN UNA TEMPESTAD

*Huracán, huracán, venir te siento;
y en tu soplo abrasado,
respiro entusiasmado
del Señor de los aires el aliento.
En alas de los vientos suspendido
vedle rodar por el espacio inmenso,
silencioso, tremendo, irresistible,
como una eternidad. La tierra en calma
funesta, abrasadora,
contempla con pavor su faz terrible.
Al toro contemplad... La tierra escarban
de un insufrible ardor sus pies heridos;
la armada frente al cielo levantando,
y en la hinchada nariz fuego aspirando,
llama la tempestad con sus bramidos.
¡Qué nubes!, ¡qué furor!... El sol temblando
vela en triste vapor su faz gloriosa,
y entre sus negras sombras sólo vierte
luz fúnebre y sombría,
que ni es noche ni día,
y al mundo tiñe de color de muerte.
Los pajarillos callan y se esconden,
mientras el fiero huracán viene volando;
y en los lejanos montes retumbando,
le oyen los bosques, y a su voz responden.
Ya llega... ¿no le veis?... ¡Cuál desenvuelve
su manto aterrador y majestuoso!
¡Gigante de los aires, te saludo!
Ved cómo en confusión vuelan en torno
las orlas de su parda vestidura.*

*¡Cómo en el horizonte
 sus brazos furibundos ya se enarcan,
 y tendidos abarcan
 cuanto alcanzo a mirar de monte a monte!
 ¡Oscuridad universal! Su soplo
 levanta en torbellinos
 el polvo de los campos agitado.
 ¡Oíd...! Retumba en las nubes despeñado
 el carro del Señor; y de sus ruedas
 brota el rayo veloz, se precipita,
 hiere, y aterra al delincuente suelo,
 y en su lívida luz inunda el cielo.
 ¡Qué rumor! ¡Es la lluvia! Enfurecida
 cae a torrentes, y oscurece el mundo;
 y todo es confusión y horror profundo.
 Cielos, colinas, nubes, caro bosque,
 ¿dónde estáis?, ¿dónde estáis? Os busco en vano;
 desaparecisteis. La tormenta umbría
 en los aires revuelve un océano
 que todo lo sepulta...
 Al fin, mundo fatal, nos separamos;
 el huracán y yo solos estamos.
 ¡Sublime tempestad! ¡Cómo en tu seno,
 de tu solemne inspiración henchido,
 al mundo vil y miserable olvido,
 y alzo la frente de delicia lleno!
 ¿Dó está el alma cobarde
 que teme tu rugir? Yo en ti me elevo
 al trono del Señor; oigo en las nubes
 el eco de su voz; siento a la tierra
 escucharle y temblar; ardiente lloro
 desciende por mis pálidas mejillas;
 y a su alta majestad tiemblo y le adoro.*

Hay en estos versos pinceladas valientes; y para que nos den puro el placer de la más bella poesía, sólo se echa menos aquella severidad que es fruto de los años y del estudio.

La siguiente es otra de las obras del señor Heredia en que encontramos más nobleza y elevación.

FRAGMENTOS DESCRIPTIVOS DE UN POEMA MEJICANO

*¡Oh!, ¡cuán bella es la tierra que habitaban
 los aztecas valientes! En su seno,
 en una estrecha zona concentrados,*

*con asombro veréis todos los climas
que hay desde el polo al ecuador. Sus campos
cubren, a par de las doradas mieses,
las cañas deliciosas. El naranjo,
y la piña, y el plátano sonante,
hijos del suelo equinoccial, se mezclan
a la frondosa vid, al pino agreste,
y de Minerva al árbol majestuoso.
Nieve eternal corona las cabezas
de Iztaccihual purísimo, Orizaba
y Popocatepetl; pero el invierno
nunca aplicó su destructora mano
a los fértiles campos, donde ledos
los mira el indio en púrpura ligera
y oro teñirse, a los postreros rayos
del sol en occidente, que al alzarse,
sobre eterna verdura y nieve eterna
a torrentes vertió su luz dorada,
y vio a naturaleza conmovida
a su dulce calor hervir en vida.*

... ..

*Era la tarde. La ligera brisa
sus alas en silencio ya plegaba,
y entre la yerba y árboles dormía,
mientras el ancho sol su disco hundía
detrás de Iztaccihual. La nieve eterna,
cual disuelta en mar de oro, semejaba
temblar en torno del; un arco inmenso
que del empíreo en el cenit finaba,
como el pórtico espléndido del cielo,
de luz vestido y centellante gloria,
de sus últimos rayos recibía
los colores riquísimos; su brillo
desfalleciendo fue; la blanca luna
y dos o tres estrellas solitarias
en el cielo desierto se veían.
¡Crepúsculo feliz! Hora más bella
que la alma noche o el brillante día,
¡cuánto es dulce tu paz al alma mía!
Hallábame sentado de Cholula
en la antigua pirámide. Tendido
el llano inmenso que a mis pies yacía,
mis ojos a espaciarse convidaba.
¡Qué silencio!, ¡qué paz! ¡Oh!, ¿quién diría
que, en medio de estos campos, reina alzada
la bárbara opresión, y que esta tierra
brota mieses tan ricas, abonada
con sangre de hombres?...*

*Bajó la noche en tanto. De la esfera
el leve azul, oscuro y más oscuro
se fue tornando. La ligera sombra
de las nubes serenas, que volaban
por el espacio en alas de la brisa,
fue ya visible en el tendido llano.
Iztaccibual purísimo volvía
de los trémulos rayos de la luna
el plateado fulgor, mientras en oriente,
bien como chispas de oro, retemblaban
mil estrellas y mil.*

*Al paso que la luna declinaba,
y al ocaso por grados descendía,
poco a poco la sombra se extendía
del Popocatepetl, que semejaba
un nocturno fantasma. El arco oscuro
a mí llegó, cubrióme, y avanzando
fue mayor, y mayor, hasta que al cabo
en sombra universal veló la tierra.
Volví los ojos al volcán sublime,
que, velado en vapores transparentes,
sus inmensos contornos dibujaba
de occidente en el cielo.*

*¡Gigante de Anahuac!, ¡oh!, ¿cómo el vuelo
de las edades rápidas no imprime
ninguna huella en tu nevada frente?
Corre el tiempo feroz, arrebatando
años y siglos, como el norte fiero
precipita ante sí la muchedumbre
de las olas del mar. Pueblos y reyes
viste hervir a tus pies, que combatían
cual hora combatimos, y llamaban
eternas sus ciudades, y creían
fatigar a la tierra con su gloria.
Fueron: de ellos no resta ni memoria.
¿Y tú eterno serás? Tal vez un día
de tus bases profundas desquiciado
caerás, y al Anahuac tus vastas ruinas
abrumarán; levantaránse en ellas
otras generaciones, y orgullosas
que fuiste negarán...*

*¿Quién afirmarme
podrá que aqúeste mundo que habitamos
no es el cadáver pálido y deforme
de otro mundo que fue?*

El romance que sigue exprime con admirable sencillez la ternura del cariño filial.

A MI PADRE, EN SUS DIAS

*Ya tu familia gozosa
se prepara, amado padre,
a solemnizar la fiesta
de tus felices natales.
Yo, el primero de tus hijos,
también primero en lo amante,
hoy lo mucho que te debo
con algo quiero pagarte.
¡Oh!, ¡cuán gozoso confieso
que tú de todos los padres
has sido para conmigo
el modelo inimitable!
Tomaste a cargo tuyo
el cuidado de educarme,
y nunca a manos ajenas
mi tierna infancia fiaste.
Amor a todos los hombres,
temor a Dios me inspiraste,
odio a la atroz tiranía
y a las intrigas infames.
Oye, pues, los tiernos votos
que por ti Fileno hace,
y que de su labio humilde
hasta el Eterno se parten.
Por largos años, el cielo
para la dicha te guarde
de la esposa que te adora
y de tus hijos amantes.
Puedas mirar tus bisnietos
poco a poco levantarse,
como los bellos retoños
en que un viejo árbol renace,
cuando al impulso del tiempo
la frente orgullosa abate.
Que en torno tuyo los veas
triscar y regocijarse,
y que, entre amor y respeto
dudosos y vacilantes,
halaguen con labio tierno
tu cabeza respetable.
Deja que los opresores*

*osen faccioso llamarte,
que el odio de los perversos
da a la virtud más realce.
En vano blanco te hicieran
de sus intrigas cobardes
unos reptiles oscuros,
sedientos de oro y de sangre.
¡Hombres odiosos!... Empero
tu alta virtud depuraste,
cual oro al crisol descubre
sus finísimos quilates.
A mis ojos te engrandecen
esos honrosos pesares;
y si fueras más dichoso,
me fueras menos amable.
De la mísera Caracas
oye al pueblo cual te aplaude,
llamándote con ternura
su defensor y su padre.
Vive, pues, en paz serena;
jamás la calumnia infame
con hálito pestilente
de tu honor el brillo empañe.
Déte, en medio de tus hijos,
salud su bálsamo suave;
y bríndete amor risueño
las caricias conyugales.*

Esta composición nos hace estimar tanto la virtuosa sensibilidad del señor Heredia, como admirar su talento. Iguales alabanzas debemos dar a los cuartetos intitolados *Carácter de mi padre*. Parécenos también justo, aunque sea a costa de una digresión, valernos de esta oportunidad para tributar a la memoria del difunto señor Heredia el respeto y agradecimiento que le debe todo americano por su conducta en circunstancias sobremanera difíciles. Este ilustre magistrado perteneció a una de las primeras familias de la isla de Santo Domingo, de donde emigró, según entendemos, al tiempo de la cesión de aquella colonia a la Francia, para establecerse en la isla de Cuba, donde nació nuestro joven poeta. Elevado a la magistratura, sirvió la regencia de la real audiencia de Caracas durante el mando de Monteverde y Boves; y en el desempeño de sus obligaciones, no sabemos qué resplandeció más, si el honor y la fidelidad al gobierno, cuya causa cometió el yerro de seguir; o la integridad y firmeza con que hizo oír (aunque sin fruto) la voz de la ley; o su humanidad para con los habitantes de Venezuela, tratados por aquellos tiranos y por sus

desalmados satélites con una crueldad, rapacidad e insulto inauditos. El regente Heredia hizo grandes y constantes esfuerzos, ya por amansar la furia de una soldadesca brutal que hollaba escandalosamente las leyes y pactos, ya por infundir a los americanos las esperanzas, que él sin duda tenía, de que la nueva constitución española pusiese fin a un estado de cosas tan horroroso. Desairado, vilipendiado, y a fuerza de sinsabores y amarguras arrastrado al sepulcro, no logró otra cosa que dar a los americanos una prueba más de lo ilusorio de aquellas esperanzas.

Volviendo al joven Heredia, desearíamos que hubiese escrito algo más en este estilo sencillo y natural, a que sabe dar tanta dulzura, y que fuesen en mayor número las composiciones destinadas a los afectos domésticos e inocentes, y menos las del género erótico, de que tenemos ya en nuestra lengua una perniciosa superabundancia.

De los defectos que hemos notado, algunos eran de la edad del poeta; pero otros (y en este número comprendemos principalmente ciertas faltas de prosodia) son del país en que nació y se educó; y otra tercera clase pueden atribuirse al contagio del mal ejemplo. De esta clase son las voces y terminaciones anticuadas, con que algunos creen ennoblecer el estilo, pero que en realidad (si no se emplean muy económica y oportunamente) le hacen afectado y pedantesco. Los arcaísmos podrán tolerarse alguna vez, y aun producirán buen efecto, cuando se trate de asuntos de más que ordinaria gravedad. Pero soltarlos a cada paso, y dejar sin necesidad alguna los modos de decir que llevan el cuño del uso corriente, únicos que nuestra alma ha podido asociar con sus afecciones, y los más a propósito, por consiguiente, para despertarlas de nuevo, es un abuso reprehensible; y aunque lo veamos autorizado de nombres tan ilustres como los de Jovellanos y Meléndez, quisiéramos se le desterrase de la poesía, y se le declarase comprendido en el anatema que ha pronunciado tiempo ha el buen gusto contra los afeites del gongorismo moderno. En los versos de Rioja, de Lope de Vega, de los Argensolas, no vemos las voces anticuadas que tanto deleitaron a Meléndez y a Cienfuegos. Agrégase a esto lo mal que parecen semejantes remedos de antigüedad en obras que por otra parte distan mucho de la frase castiza de nuestra lengua.

Uno de los arcaísmos de que más se ha abusado, es la inflexión verbal *fuera*, *amara*, *temiera*, en el sentido de pluscuamperfecto indicativo. Bastaría para condenarle la oscuridad que puede producir, y de hecho produce no pocas veces, por los diversos oficios que la conjugación castellana tiene ya asignados a esta forma del verbo. Pero los modernos, y en especial Meléndez, no contentos con el uso antiguo, la han empleado en

acepciones que creemos no ha tenido jamás. Los antiguos en el indicativo no la hicieron más que pluscuamperfecto. Meléndez, y a su ejemplo el señor Heredia, le dan también la fuerza de los demás pretéritos, de manera que, según esta práctica, el tiempo *amara*, además de sus acepciones subjuntiva y condicional, significa *amé, amaba y había amado*. Si esto no es una verdadera corrupción, no sabemos qué merezca ese nombre.

Otra cosa en que el estilo de la poesía moderna nos parece desviarse algo de las leyes de un gusto severo, es el caracterizar los objetos sensibles con epítetos sacados de la metafísica de las artes. En poesía no se debe decir que un talle es *elegante*, que una carne es *mórbida*, que una perspectiva es *pintoresca*, que un volcán o una catarata es *sublime*. Estas expresiones, verdaderos barbarismos en el idioma de las musas, pertenecen al filósofo que analiza y clasifica las impresiones producidas por la contemplación de los objetivos, no al poeta, cuyo oficio es pintarlos.

Como preservativo de estos y otros vicios, mucho más disculpables en el señor Heredia que en los escritores que imita, le recomendamos el estudio (demasiado desatendido entre nosotros) de los clásicos castellanos y de los grandes modelos de la antigüedad. Los unos castigarán su dicción, y le harán desdeñarse del oropel de voces desusadas; los otros acrisolarán su gusto, y le enseñarán a conservar, aun entre los arrebatos del estro, la templanza de imaginación, que no pierde jamás de vista a la naturaleza y jamás la exagera, ni la violenta.

Nos lisonjemos de que el señor Heredia atribuirá la libertad de esta censura únicamente a nuestro deseo de verle dar a luz obras acabadas, dignas de un talento tan sobresaliente como el suyo. En cuanto a la resolución manifestada en una nota a *Los placeres de la melancolía* de no hacer más versos, y ni aun corregir los ya hechos, protestaríamos altamente contra este suicidio poético, si creyésemos que el señor Heredia fuese capaz de llevarlo a cabo. Pero las musas no se dejan desalojar tan fácilmente del corazón que una vez cautivaron, y que la naturaleza formó para sentir y expresar sus gracias.

LA ARAUCANA

POR DON ALONSO DE ERCILLA Y ZÚÑIGA

Mientras no se conocieron las letras, o no era de uso general la escritura, el depósito de todos los conocimientos estaba confiado a la poesía. Historia, genealogías, leyes, tradiciones religiosas, avisos morales, todo se consignaba en cláusulas métricas, que, encadenando las palabras, fijaban las ideas, y las hacían más fáciles de retener y comunicar. La primera historia fue en verso. Se cantaron las hazañas heroicas, las expediciones de guerras, y todos los grandes acontecimientos, no para entretener la imaginación de los oyentes, desfigurando la verdad de los hechos con ingeniosas ficciones, como más adelante se hizo, sino con el mismo objeto que se propusieron después los historiadores y cronistas que escribieron en prosa. Tal fue la primera epopeya o poesía narrativa: una historia en verso, destinada a transmitir de una en otra generación los sucesos importantes para perpetuar su memoria.

Mas, en aquella primera edad de las sociedades, la ignorancia, la credulidad y el amor a lo maravilloso, debieron por precisión adulterar la verdad histórica y plagarla de patrañas, que, sobreponiéndose sucesivamente unas tras otras, formaron aquel cúmulo de fábulas cosmogónicas, mitológicas y heroicas en que vemos hundirse la historia de los pueblos cuando nos remontamos a sus fuentes. Los *rapsodos* griegos, los *escaldos* germánicos, los *bardos* bretones, los *troveres* franceses, y los antiguos *romanceros* castellanos, pertenecieron desde luego a la clase de poetas historiadores, que al principio se propusieron simplemente versificar la historia; que la llenaron de cuentos maravillosos y de tradiciones populares, adoptados sin examen, y generalmente creídos; y que después, engalanándola con sus propias invenciones, crearon poco a poco y sin designio un nuevo género, el de la historia ficticia. A la epopeya-historia, sucedió entonces la epopeya-histórica, que toma prestados sus

materiales a los sucesos verdaderos y celebra personajes conocidos, pero entreteje con lo real lo ficticio, y no aspira ya a cautivar la fe de los hombres, sino a embelesar su imaginación.

En las lenguas modernas se conserva gran número de composiciones que pertenecen a la época de la epopeya-historia. ¿Qué son, por ejemplo, los poemas devotos de Gonzalo de Berceo, sino biografías y relaciones de milagros, compuestas candorosamente por el poeta, y recibidas con una fe implícita por sus crédulos contemporáneos?

No queremos decir que después de esta separación, la historia, contaminada más o menos por tradiciones apócrifas, dejase de dar materia al verso. Tenemos ejemplo de lo contrario en España, donde la costumbre de poner en coplas los sucesos verdaderos, o reputados tales, que llamaban más la atención subsistió largo tiempo, y puede decirse que ha durado hasta nuestros días, bien que con una notable diferencia en la materia. Si los romanceros antiguos celebraron en sus cantares las glorias nacionales, las victorias de los reyes cristianos de la Península sobre los árabes, las mentidas proezas de Bernardo del Carpio, las fabulosas aventuras de la casa de Lara, y los hechos, ya verdaderos, ya supuestos, de Fernán González, Ruy Díaz y otros afamados capitanes; si pusieron algunas veces a contribución hasta la historia antigua, sagrada y profana; en las edades posteriores el valor, la destreza y el trágico fin de bandoleros famosos, contrabandistas y toreros, han dado más frecuente ejercicio a la pluma de los poetas vulgares y a la voz de los ciegos.

En el siglo XIII, fue cuando los castellanos cultivaron con mejor suceso la epopeya-historia. De las composiciones de esta clase que se dieron a luz en los siglos XIV y XV, son muy pocas aquellas en que se percibe la menor vislumbre de poesía. Porque no deben confundirse con ellas, como lo han hecho algunos críticos traspirenaicos, ciertos romances narrativos, que, remedando el lenguaje de los antiguos copleros, se escribieron en el siglo XVII, y son obras acabadas, en que campean a la par la riqueza del ingenio y la perfección del estilo^[4].

Hay otra clase de romances viejos que son narrativos, pero sin designio histórico. Celébranse en ellos las lides y amores de personajes extranjeros, a veces enteramente imaginarios; y a esta clase pertenecieron los de Galvano, Lanzarote del Lago, y otros caballeros de la Tabla Redonda, es decir, de la corte fabulosa de Arturo, rey de Bretaña (a quien los copleros llamaban Artus); o los de Roldán, Oliveros, Baldoños, el marqués de Mantua, Ricarte de Normandía, Guido de Borgoña, y demás paladines de

Carlomagno. Todos ellos no son más que copias abreviadas y descoloridas de los romances que sobre estos caballeros se compusieron en Francia y en Inglaterra desde el siglo XI. Donde empezó a brillar el talento inventivo de los españoles, fue en los *libros de caballería*.

Luego que la escritura comenzó a ser más generalmente entendida, dejó ya de ser necesario, para gozar del entretenimiento de las narraciones ficticias, el oírlas de la boca de los *juglares* y *menestrales*, que, vagando de castillo en castillo y de plaza en plaza, y regocijando los banquetes, las ferias y las romerías, cantaban batallas, amores y encantamientos, al son del harpa y la vihuela. Destinadas a la lectura y no al canto, comenzaron a componerse en prosa: novedad que creemos no puede referirse a una fecha más adelantada que la de 1300. Por lo menos, es cierto que en el siglo XIV se hicieron comunes en Francia los romances en prosa. En ellos, por lo regular, se siguieron tratando los mismos asuntos que antes: Alejandro de Macedonia, Arturo y la Tabla Redonda, Tristán y la bella Iseo, Lanzarote del Lago, Carlomagno y sus doce pares, etc. Pero una vez introducida esta nueva forma de epopeyas o historias ficticias, no se tardó en aplicarla a personajes nuevos, por lo común enteramente imaginarios; y entonces fue cuando aparecieron los *Amadises*, los *Belianises*, los *Palmerines*, y la turbamulta de caballeros andantes, cuyas portentosas aventuras fueron el pasatiempo de toda Europa en los siglos XV y XVI. A la lectura y a la composición de esta especie de romances, se aficionaron sobremanera los españoles, hasta que el héroe inmortal de la Mancha la puso en ridículo, y la dejó consignada para siempre al olvido.

La forma prosaica de la epopeya no pudo menos de frecuentarse y cundir tanto más, cuanto fue propagándose en las naciones modernas el cultivo de las letras, y especialmente el de las artes elementales de leer y escribir. Mientras el arte de representar las palabras con signos visibles fue desconocido totalmente, o estuvo al alcance de muy pocos, el metro era necesario para fijarlas en la memoria, y para trasmitir de unos tiempos y lugares a otros los recuerdos y todas las revelaciones del pensamiento humano. Mas, a medida que la cultura intelectual se difundía, no sólo se hizo de menos importancia esta ventaja de las formas poéticas, sino que, refinado el gusto, impuso leyes severas al ritmo, y pidió a los poetas composiciones pulidas y acabadas. La epopeya métrica vino a ser a un mismo tiempo menos necesaria y más difícil; y ambas causas debieron extender más y más el uso de la prosa en las historias ficticias, que destinadas al entretenimiento general se multiplicaron y variaron al

infinito, sacando sus materiales, ya de la fábula, ya de la alegoría, ya de las aventuras caballerescas, ya de un mundo pastoril no menos ideal que el de la caballería andantesca, ya de las costumbres reinantes; y en este último género, recorrieron todas las clases de la sociedad y todas las escenas de la vida, desde la corte hasta la aldea, desde los salones del rico hasta las guaridas de la miseria y hasta los más impuros escondrijos del crimen.

Estas descripciones de la vida social, que en castellano se llaman *novelas* (aunque al principio sólo se dio este nombre a las de corta extensión, como las *Ejemplares* de Cervantes), constituyen la epopeya favorita de los tiempos modernos, y es lo que en el estado presente de las sociedades representa las *rapsodias* del siglo de Homero y los *romances rimados* de la media edad. A cada época social, a cada modificación de la cultura, a cada nuevo desarrollo de la inteligencia, corresponde una forma peculiar de historias ficticias. La de nuestro tiempo es la novela. Tanto ha prevalecido la afición a las realidades positivas, que hasta la epopeya versificada ha tenido que descender a delinearlas, abandonando sus hadas y magos, sus islas y jardines encantados, para dibujarnos escenas, costumbres y caracteres, cuyos originales han existido o podido existir realmente. Lo que caracteriza las historias ficticias que se leen hoy día con más gusto, ya estén escritas en prosa o en verso, es la pintura de la naturaleza física y moral reducida a sus límites reales. Vemos con placer en la epopeya griega y romántica, y en las ficciones del Oriente, las maravillas producidas por la agencia de seres sobrenaturales; pero sea que esta misma, por rica que parezca, esté agotada, o que las invenciones de esta especie nos empalaguen y sacien más pronto, o que, al leer las producciones de edades y países lejanos, adoptemos como por una convención tácita, los principios, gustos y preocupaciones bajo cuya influencia se escribieron, mientras que sometemos las otras al criterio de nuestras creencias y sentimientos habituales, lo cierto es que buscamos ahora en las obras de imaginación que se dan a luz en los idiomas europeos, otro género de actores y de decoraciones, personajes a nuestro alcance, agencias calculadas, sucesos que no salgan de la esfera de lo natural y verosímil. El que introdujese hoy día la maquinaria de la *Jerusalén Libertada* en un poema épico, se expondría ciertamente a descontentar a sus lectores.

Y no se crea que la musa épica tiene por eso un campo menos vasto en que explicarse. Por el contrario, nunca ha podido disponer de tanta multitud de objetos eminentemente poéticos y pintorescos. La sociedad humana, contemplada a la luz de la historia en la serie progresiva de sus transformaciones, las variadas fases que ella nos presenta en las oleadas de

sus revoluciones religiosas y políticas, son una veta inagotable de materiales para los trabajos del novelista y del poeta. Walter Scott y lord Byron han hecho sentir el realce que el espíritu de facción y de secta es capaz de dar a los caracteres morales, y el profundo interés que las perturbaciones del equilibrio social pueden derramar sobre la vida doméstica. Aun el espectáculo del mundo físico, ¿cuántos nuevos recursos no ofrece al pincel poético, ahora que la tierra, explorada hasta en sus últimos ángulos, nos brinda con una copia infinita de tintes locales para hermean las decoraciones de este drama de la vida real, tan vario y tan fecundo de emociones? Añádanse a esto las conquistas de las artes, los prodigios de la industria, los arcanos de la naturaleza revelados a la ciencia; y dígame si, descartadas las agencias de seres sobrenaturales y la magia, no estamos en posesión de un caudal de materiales épicos y poéticos, no sólo más cuantioso y vario, sino de mejor calidad que el que beneficiaron el Ariosto y el Tasso. ¡Cuántos siglos hace que la navegación y la guerra suministran medios poderosos de excitación para la historia ficticia! Y sin embargo, lord Byron ha probado prácticamente que los viajes y los hechos de armas bajo sus formas modernas son tan adaptables a la epopeya como lo eran bajo las formas antiguas; que es posible interesar vivamente en ellos sin traducir a Homero; y que la guerra, cual hoy se hace, las batallas, sitios y asaltos de nuestros días, son objetos susceptibles de matices poéticos tan brillantes como los combates de los griegos y troyanos, y el saco y ruina de Ilión.

*Nec minimum meruere decus ves tigi a graeca
Ausí deserere et celebrare domestica facta.*

En el siglo XVI, el romance métrico llegaba a su apogeo en el poema inmortal del Ariosto, y desde allí empezó a declinar, hasta que desapareció del todo, envuelto en las ruinas de la caballería andantesca, que vio sus últimos días en el siglo siguiente. En España, el tipo de la forma italiana del romance métrico es el *Bernardo* del obispo Valbuena, obra ensalzada por un partido literario mucho más de lo que merecía, y deprimida consiguientemente por otro con igual exageración e injusticia. Es preciso confesar que en este largo poema algunas pinceladas valientes, una paleta rica de colores, un gran número de aventuras y lances ingeniosos, de bellas comparaciones y de versos felices, compensan difícilmente la prolijidad insoportable de las descripciones y cuentos, el impropio y desatinado lenguaje de los afectos, y el sacrificio casi continuo de la razón a la rima, que, lejos de ser esclava de Valbuena, como pretende un elegante crítico

español, le manda tiránica, le tira acá y allá con violencia, y es la causa principal de que su estilo narrativo aparezca tan embarazado y tortuoso.

El romance métrico desocupaba la escena para dar lugar a la epopeya clásica, cuyo representante es el Tasso: cultivada con más o menos suceso en todas las naciones de Europa hasta nuestros días, y notable en España por su fecundidad portentosa, aunque generalmente desgraciada. La *Austriada*, el *Monserate*, y *La Araucana*, se reputan por los mejores poemas de este género, en lengua castellana escritos; pero los dos primeros apenas son leídos en el día sino por literatos de profesión, y el tercero se puede decir que pertenece a una especie media, que tiene más de histórico y positivo, en cuanto a los hechos, y por lo que toca a la manera, se acerca más al tono sencillo y familiar del romance.

Aun tomando en cuenta *La Araucana* si adhiriésemos al juicio que han hecho de ella algunos críticos españoles y de otras naciones, sería forzoso decir que la lengua castellana tiene poco de que gloriarse. Pero siempre nos ha parecido excesivamente severo este juicio. El poema de Ercilla se lee con gusto, no sólo en España y en los países hispano-americanos, sino en las naciones extranjeras; y esto nos autoriza para reclamar contra la decisión precipitada de Voltaire, y aun contra las mezquinas alabanzas de Boutterweck. De cuantos han llegado a nuestra noticia^[5], Martínez de la Rosa ha sido el primero que ha juzgado a *La Araucana* con discernimiento; mas, aunque en lo general ha hecho justicia a las prendas sobresalientes que la recomiendan, nos parece que la rigidez de sus principios literarios ha extraviado alguna vez sus fallos^[6]. En lo que dice de *lo mal elegido del asunto*, nos atrevemos a disentir de su opinión. No estamos dispuestos a admitir que una empresa, para que sea digna del canto épico, deba ser *grande*, en el sentido que dan a esta palabra los críticos de la escuela clásica, porque no creemos que el interés con que se lee la epopeya, se mida por la extensión de leguas cuadradas que ocupa la escena, y por el número de jefes y naciones que figuran en la comparsa. Toda acción que sea capaz de excitar emociones vivas, y de mantener agradablemente suspensa la atención, es digna de la epopeya, o, para que no disputemos sobre palabras, puede ser el sujeto de una narración poética interesante. ¿Es más grande, por ventura, el de la *Odisea* que el que eligió Ercilla? ¿Y no es la *Odisea* un excelente poema épico? El asunto mismo de la *Iliada*, desnudo del esplendor con que supo vestirlo el ingenio de Homero, ¿a qué se reduce en realidad? ¿Qué hay tan importante y grandioso en la empresa de un reyezuelo de Micenas, que, acaudillando

otros reyezuelos de la Grecia, tiene sitiada diez años la pequeña ciudad de Ilión, cabecera de un pequeño distrito, cuya oscurísima corografía ha dado y da materia a tantos estériles debates entre los eruditos? Lo que hay de grande, espléndido y magnífico en la *Iliada*, es todo de Homero.

Bajo otro punto de vista, pudiera aparecer mal elegido este asunto. Ercilla, escribiendo los hechos en que él mismo intervino, los hechos de sus compañeros de armas, hechos conocidos de tantos, contrajo la obligación de sujetarse algo servilmente a la verdad histórica. Sus contemporáneos no le hubieran perdonado que introdujese en ellos la vistosa fantasmagoría con que el Tasso adornó los tiempos de la primera cruzada, y Valbuena, la leyenda fabulosa de *Bernardo del Carpio*. Este atavío de maravillas, que no repugnaba al gusto del siglo XVI, requería, aun entonces, para emplearse oportunamente y hacer su efecto, un asunto en que el transcurso de los siglos hubiese derramado aquella oscuridad misteriosa que predispone a la imaginación a recibir con docilidad los prodigios: *Datur hoec venia antiquitati ut miscendo humana divinis primordia urbium augustiora faciat*. Así es que el episodio postizo del mago Fitón es una de las cosas que se leen con menos placer en *La Araucana*. Sentado, pues, que la materia de este poema debía tratarse de manera que, en todo lo sustancial, y especialmente en lo relativo a los hechos de los españoles, no se alejase de la verdad histórica, ¿hizo Ercilla tan mal en elegirla? Ella sin duda no admitía las hermosas tramoyas de la *Jerusalén* o del *Bernardo*. Pero ¿es éste el único recurso del arte para cautivar la atención? La pintura de costumbres y caracteres vivientes, copiados al natural no con la severidad de la historia, sino con aquel colorido y aquellas menudas ficciones que son de la esencia de toda narrativa gráfica, y en que Ercilla podía muy bien dar suelta a su imaginación, sin sublevar contra sí la de sus lectores y sin desviarse de la fidelidad del historiador mucho más que Tito Livio en los anales de los primeros siglos de Roma; una pintura hecha de este modo, decimos, era susceptible de atavíos y gracias que no desdijesen del carácter de la antigua epopeya, y conviniesen mejor a la era filosófica que iba a rayar en Europa. Nuestro siglo no reconoce ya la autoridad de aquellas leyes convencionales con que se ha querido obligar al ingenio a caminar perpetuamente por los ferrocarriles de la poesía griega y latina. Los vanos esfuerzos que se han hecho después de los días del Tasso para componer epopeyas interesantes, vaciadas en el molde de Homero y de las reglas aristotélicas, han dado a conocer que era ya tiempo de seguir otro rumbo. Ercilla tuvo la primera inspiración de esta especie; y si en algo se le puede culpar, es en no haber sido constantemente fiel a ella.

Para juzgarle, se debe también tener presente que su protagonista es Caupolicán, y que las concepciones en que se explaya más a su sabor, son las del heroísmo araucano. Ercilla no se propuso, como Virgilio, halagar el orgullo nacional de sus compatriotas. El sentimiento dominante de *la Araucana* es de una especie más noble: el amor a la humanidad, el culto de la justicia, una admiración generosa al patriotismo y denuedo de los vencidos. Sin escasear las alabanzas a la intrepidez y constancia de los españoles, censura su codicia y crueldad. ¿Era más digno del poeta lisonjear a su patria, que darle una lección de moral? *La Araucana* tiene, entre todos los poemas épicos, la particularidad de ser en ella actor el poeta; pero un actor que no hace alarde de sí mismo, y que, revelándonos, como sin designio, lo que pasa en su alma en medio de los hechos de que es testigo, nos pone a la vista, junto con el pundonor militar y caballeresco de su nación, sentimientos rectos y puros que no eran ni de la milicia, ni de la España, ni de su siglo.

Aunque Ercilla tuvo menos motivo para quejarse de sus compatriotas como poeta que como soldado, es innegable que los españoles no han hecho hasta ahora de su obra todo el aprecio que merece; pero la posteridad empieza ya a ser justa con ella. No nos detendremos a enumerar las prendas y bellezas que, además de las dichas, la adornan; lo primero, porque Martínez de la Rosa ha desagraviado en esta parte al cantor de Caupolicán; y lo segundo, porque debemos suponer que *La Araucana*, la *Encida* de Chile, compuesta en Chile, es familiar a los chilenos, único hasta ahora de los pueblos modernos cuya fundación ha sido inmortalizada por un poema épico.

Mas, antes de dejar la *Araucana*, no será fuera de propósito decir algo sobre el tono y estilo peculiar de Ercilla, que han tenido tanta parte, como su parcialidad a los indios, en la especie de disfavor con que la *Araucana* ha sido mirada mucho tiempo en España. El estilo de Ercilla es llano, templado, natural; sin énfasis, sin oropeles retóricos, sin arcaísmos, sin trasposiciones artificiosas. Nada más fluido, terso y diáfano. Cuando describe, lo hace siempre con las palabras propias. Si hace hablar a sus personajes, es con las frases del lenguaje ordinario, en que naturalmente se expresaría la pasión de que se manifiestan animados. Y sin embargo, su narración es viva, y sus arengas elocuentes. En éstas, puede compararse a Homero, y algunas veces le aventaja. En la primera, se conoce que el modelo que se propuso imitar fue el Ariosto; y aunque ciertamente ha quedado inferior a él en aquella negligencia llena de gracias, que es el más raro de los primores del arte, ocupa todavía (por lo que toca a la ejecución,

que es de lo que estamos hablando), un lugar respetable entre los épicos modernos, y acaso el primero de todos, después de Ariosto y el Tasso.

La epopeya admite diferentes tonos, y es libre al poeta elegir entre ellos el más acomodado a su genio y al asunto que va a tratar. ¿Qué diferencia no hay, en la epopeya histórico-mitológica, entre el tono de Homero y el de Virgilio? Aun es más fuerte en la epopeya caballeresca el contraste entre la manera desembarazada, traviesa, festiva, y a veces burlona del Ariosto, y la marcha grave, los movimientos compasados, y la artificiosa simetría del Tasso. Ercilla eligió el estilo que mejor se prestaba a su talento narrativo. Todos los que, como él, han querido contar con individualidad, han esquivado aquella elevación enfática, que parece desdeñarse de descender a los pequeños pormenores, tan propios, cuando se escogen con tino, para dar vida y calor a los cuadros poéticos.

Pero este tono templado y familiar es Ercilla, que a veces (es preciso confesarlo) degenera en desmayado y trivial, no pudo menos de rebajar mucho el mérito de su poema a los ojos de los españoles en aquella edad de refinada elegancia y pomposa grandiosidad, que sucedió en España al gusto más sano y puro de los Garcilasos y Leones. Los españoles abandonaron la sencilla y expresiva naturalidad de su más antigua poesía, para tomar en casi todas las composiciones no jocosas un aire de majestad, que huye de rozarse con las frases idiomáticas y familiares, tan íntimamente enlazadas con los movimientos del corazón, y tan poderosas para excitarlos. Así es que, exceptuando los romances líricos, y algunas escenas de las comedias, son raros desde el siglo XVII en la poesía castellana los pasajes que hablan el idioma nativo del espíritu humano. Hay entusiasmo, hay calor; pero la naturalidad no es el carácter dominante. El estilo de la poesía seria se hizo demasiadamente artificial; y de puro elegante y remontado, perdió mucha parte de la antigua facilidad y soltura, y acertó pocas veces a trasladar con vigor y pureza las emociones del alma. Corneille y Pope pudieran ser representados con tal cual fidelidad en castellano; pero ¿cómo traducir en esta lengua los más bellos pasajes de las tragedias de Shakespeare, o de los poemas de Byron? Nos felicitamos de ver al fin vindicados los fueros de la naturaleza y la libertad del ingenio. Una nueva era amanece para las letras castellanas. Escritores de gran talento, humanizando la poesía, haciéndola descender de los zancos en que gustaba de empinarse, trabajan por restituirla su primitivo candor y sus ingenuas gracias, cuya falta no puede compensarse con nada.

LA ILÍADA, TRADUCIDA POR DON JOSÉ GÓMEZ HERMOSILLA

De todos los grandes poetas, ninguno opone tantas dificultades a los traductores, como el padre de la poesía, el viejo Homero. A ninguno quizá de los autores profanos, le ha cabido la suerte de ser traducido tantas veces; y sin embargo de esto, y de haber tomado a su cargo esta empresa escritores de gran talento, todavía se puede decir que no existe obra alguna que merezca mirarse como un trasunto medianamente fiel de las ideas y sentimientos, y sobre todo de la *manera* del original griego; que nos transporte a aquellos siglos de ruda civilización, y nos haga ver los objetos bajo los aspectos singulares en que debieron presentarse al autor; que nos traslade las creaciones homéricas puras de toda liga con las ideas y sentimientos de las edades posteriores; que nos ponga a la vista una muestra genuina del lenguaje y de la forma de estilo que les dan en su idioma nativo un aire tan peculiar y característico; en una palabra, que nos dé, en cuanto es posible, a todo Homero con sus bellezas sublimes, y que no nos dé otra cosa, que Homero.

Se han hecho sin duda con los materiales homéricos obras que se leen con gusto, y que hacen de cuando en cuando impresión profunda; pero obras que apenas merecen el título de traducciones. El defecto más general en ellas ha sido el de querer cubrir la venerable sencillez del original con adornos postizos, que se resienten del gusto moderno: a la verdad, se sustituye la exageración; al calor, la énfasis. Otras veces se ha querido verter con fidelidad; mas por desgracia, en una versión escrupulosa de Homero, es más difícil contentar a la generalidad de los lectores, que en una versión licenciosa, porque lo natural y simple, que es el género de que Homero no sale nunca, ni aun en los pasajes de más vigor y magnificencia, no se puede transportar, sino con mucha dificultad, de una lengua a otra, y sin correr mucho peligro de degenerar en prosaico y rastrero.

Se ha pretendido que el traductor de una obra antigua o extranjera debe hacer hablar al autor que traduce como éste hubiera probablemente hablado, si hubiera tenido que expresar sus conceptos en la lengua de aquél. Este canon es de una verdad incontestable; pero sucede con él lo que con todas las reglas abstractas: su aplicación es difícil. En todo idioma, se han incorporado recientemente, digámoslo así, multitud de hechos y nociones que pertenecen a los siglos en que se han formado, y que no pueden ponerse en boca de un escritor antiguo, sin que de ello resulten anacronismos más o menos chocantes. ¡Cuántas voces, cuántas frases de las lenguas de la Europa moderna envuelven imágenes sacadas de la religión dominante, del gobierno, de las formas sociales, de las ciencias y artes cultivadas en ella; cuántas voces y frases que fueron en su origen rigurosamente técnicas, empleadas luego en acepciones secundarias, han pasado a la lengua común, y han entrado hasta en el vocabulario del vulgo! ¿Y pudiéramos traducir con ellas las ideas de un poeta clásico, y de los personajes que él hace figurar en la escena, sin una repugnante incongruencia? Pues de esta especie de infidelidad adolecen a veces aun las mejores traducciones; y, lo que es más notable, traductores ha habido que la han juzgado lícita, y que, en la versión de un autor antiguo, han preferido las voces selladas con una estampa enteramente moderna, teniendo otras de que echar mano para reproducir con propiedad y pureza los pensamientos del original. Parecerá increíble que, traduciendo a César o a Tácito, se dé a la *Galía* el nombre de *Francia*, y a la *Germania*, el de *Alemania*. Pues así se ha hecho, y por hombres nada vulgares.

La infidelidad de que acabamos de hablar es menos difícil de evitar, y menos común, que la que consiste en alterar la contextura de los períodos, desnaturalizando el lenguaje y estilo del original. *La Biblia* o *La Iliada* traducidas en giros ciceronianos o virgilianos podrían ser obras excelentes; pero no serían *La Biblia*, ni *La Iliada*. Y como lo que forma más esencialmente la fisonomía de un escritor de imaginación es su lenguaje y estilo, las traducciones que no atienden a conservarlos, aunque bajo otros respectos tuvieran algunas cualidades recomendables, carecerían de la primera de todas.

No hay poeta más difícil de traducir, que Homero. Se pueden tomar las ideas del padre de la poesía, engalanarlas, verterlas en frases elegantemente construidas, paliar o suprimir sus *inocentadas* (como las llama con bastante propiedad el nuevo traductor de Homero don José Gómez Hermosilla), presentar, en suma, un poema agradable con los materiales homéricos, sin alejarse mucho del original. Esto es lo que hizo

Pope en inglés, y lo que han hecho los más afamados traductores de *La Ilíada* y de *La Odisea* en verso y en prosa. Pero esto no basta para dar a conocer a Homero. No puede llamarse fiel la traducción de un poeta que no nos dé un trasunto de las revelaciones de su alma, de su estilo, de su fisonomía poética. El que, por evitar ciertos modos de expresión que no se conforman con el gusto moderno, diese a las frases del original un giro más artificioso, haría desaparecer aquel aire venerable de candor y sencillez primitiva, que, si bien no es un mérito en los escritores de una remota antigüedad, que no pudieron hablar, sino como todos hablaban en su tiempo, no deja por eso de contribuir en gran parte al placer con que los leemos. La simplicidad, la negligencia, el desaliño mismo deben aparecer en una traducción bien hecha. Suprimirlos o suavizarlos es ponernos a la vista un retrato infiel. Otro tanto decimos de una multitud de ideas o imágenes que nos hacen columbrar las opiniones, las artes, las afecciones de una civilización naciente. En una palabra, el traductor de una obra de imaginación, si aspira a la alabanza de una verdadera fidelidad, está obligado a representarnos, cuán aproximadamente pueda, todo lo que caracterice el país, y el siglo, y el genio particular de su autor. Pero ésta es una empresa que frisa con lo imposible respecto de Homero, sobre todo, cuando la traducción ha de hacerse en una lengua como la castellana, según se habla y escribe en nuestros días.

Que don José Gómez Hermosilla, aunque trabajó mucho por acercarse a este grado de fidelidad, no pudiese lograrlo completamente, no debe parecer extraño al que sea capaz de apreciar toda la magnitud de la empresa. No sería justo exigir en este punto más que aproximaciones. Pero no es un suceso completo lo que echamos de menos. Los defectos que vamos a notar son de aquellos que un hombre de su fino gusto, y un tanto consumado maestro de la lengua, pudo tal vez haber evitado si se hubiera prescrito reglas más severas para el desempeño de los deberes de traductor. Ni notaríamos esta especie de faltas, si él mismo no anunciase, en su prólogo, que su versión está hecha con la más escrupulosa fidelidad. Es verdad que rectifica este anuncio, previniendo que se ha tomado la licencia de suprimir epítetos de pura fórmula, o notoriamente ociosos, y de añadir algunos que le parecieron necesarios. Pero esto es cabalmente de lo que debía haberse abstenido un traductor que se precia de escrupuloso.

Los epítetos de fórmula son característicos de Homero. Son un tipo especialísimo de la poesía de los rapsodos; y era necesario conservarlos todas las veces que fuese posible. Suprimirlos, como lo hace casi siempre Hermosilla, es quitar a Homero una facción peculiar suya, y de la poesía

de su siglo, y aun puede decirse de todas las poesías primitivas, pues vemos reproducirse la misma práctica en los romances de la media edad. Homero siembra por todas partes esta clase de epítetos, sin cuidarse de su relación con la idea fundamental de la cláusula, y aun a veces en oposición a ella. Júpiter es el *aglomerador de las nubes*, aun cuando, sentado en el Olimpo, no piense en suscitar tempestades. Aquiles es el héroe *de ligeros pies*, aun en las discusiones del consejo de jefes, cuando de nada menos se trata, que de dar alcance a un enemigo. Agamenón es *gloriosísimo*, aun en la boca de Aquiles airado, que le increpa su soberbia y codicia. No consulta Homero para el empleo de semejantes dictados más que las exigencias del metro. El *aglomerador de las nubes*, y el *de pies ligeros* son cuñas de que se sirve para llenar ciertos huecos de sus hexámetros. En una palabra, son justamente lo que llamaríamos *ripio* en un poeta moderno. Homero, pues abunda en ripios. Ellos dan una estampa peculiar a su estilo; y un traductor que los omita, de intento falta al primero de sus deberes. Homero, según Hermosilla, es un modelo perfecto. Él, pues, menos que nadie, debió pensar en corregirle. Pero ni había necesidad de hacerlo, porque, para los lectores instruidos, los ripios de Homero no son más que señales de antigüedad, rasgos de una sencillez venerable, que no carecen de gracia, y que se le perdonan con gusto, porque hacen resaltar con más brillo las bellezas de primer orden que disemina profusamente en sus versos, y que, en las épocas más adelantadas, han podido apenas imitarse.

En cuanto a la agregación de ciertos epítetos que al señor Hermosilla le parecieron necesarios, es preciso distinguir. Traduciendo de verso a verso, no pueden menos que omitirse a veces algunas ideas accesorias, y recíprocamente se hace a menudo indispensable añadirlas a los conceptos fundamentales del poeta que se traduce. Sin esto, no sería posible traducir de verso a verso. Pero el traductor debe hacer en el segundo caso lo mismo que hubiese hecho el autor llenando los huecos con aquellas cuñas y ripios, y epítetos que sirven para el mismo objeto en el original. De esta manera, una versión fiel de Homero reproduciría los mismos elementos del texto griego, aunque no colocados precisamente en los mismos parajes; y los epítetos que se suprimiesen en un lugar, porque lo requiere el metro, aparecerían después en otro donde el metro lo consintiese, o lo exigiese. Así, no sólo es permitido, sino necesario, el agregar nuevos epítetos; pero es menester que todos ellos estén marcados con el sello particular del autor, y pertenezcan, por decirlo así, a su repuesto. Nadie puede prohibir la agregación de ciertos adornos que se introducen para vestir o hermosear lo que trasladado fielmente pudiera aparecer demasiado desnudo. Si, en

Homero, nada falta, y nada sobra, como pretende el señor Hermosilla, que, en este punto, no cede a los más supersticiosos admiradores del cantor de Aquiles, ¿por qué amplifica sin necesidad el original?, ¿por qué lo adorna? Los aditamentos de esta especie son verdadera infidelidad.

En los diálogos de Homero, se observa universalmente una regla que les da un carácter peculiar, que hubiese debido conservarse. Todo razonamiento es precedido de uno o más versos que anuncian al interlocutor. Después de lo cual, se pone generalmente en el verso que sigue: *Así dijo, así habló fulano*, etc. La conducta de Homero en esta parte es característica de una época poco adelantada; y por eso, la encontramos también en los romances de la Edad Media.

El señor Hermosilla, abandonando en esta parte la huella de Homero, ha solido dar a los diálogos un aire que desdice de la manera antigua.

*Con imperiosa voz y adusto ceño,
Mandó que de las naos se alejase,
Y al precepto, añadió las amenazas:
Viejo, le dijo, nunca en este campo
A verte vuelva yo (I-48).*

*Pero, alejado ya de los aqueos,
Mientras andaba, en doloridas voces,
Pidió venganza al hijo de Latona.
—Escúchame, decía, pues armado
Con el arco de plata ha defendido
Siempre tu brazo (I-66).*

Al verso 212, dos razonamientos, uno de Agamenón, y otro de Aquiles, están enlazados así:

*—... .. La que por voto
General me ofrecieron los aquivos
Vuelve al paterno hogar. —Respondió Aquiles:
¡Glorioso Atrida! (I-212).*

Véase ahora la manera uniforme del más antiguo de los poetas:

*Impresionante lo despidió; y añadió palabras amenazadoras:
—¡Viejo!, no vuelva yo jamás a verte cerca de las huecas naves, etc.*

Y después, habiéndose separado, encarecidamente rogóle el anciano al rey Apolo, el que parió Latona, la de hermosos cabellos:

—*Escúchame, oh tú, que cargas el arco de plata, y patrocinas a Crisa, etc.*
—*Porque ya todos veís que he perdido mi premio.*

Mas respondióle seguidamente el noble Aquiles de ligeros pies:

—*Atrida, lleno de gloria, el más codicioso de los hombres, etc.*

¿No se percibe en este sencillo y siempre uniforme encadenamiento de las varias arengas un dejo sabroso de antigüedad que se echa menos en la versión castellana? ¿No es prosa, y vil prosa, aquel *respondió Aquiles* que había precedido en el verso 150, y se repite en el 214, y aquel *Agamenón le dijo* del verso 231, y el *respondió el Atrida* del verso 300, y el *Minerva respondió* del verso 358? ¿No hubieran sido más convenientes en estos pasajes y tantos otros los *epítetos de fórmula* del viejo Homero, que la rastrera desnudez de su traductor?

Sucede otras veces que el señor Hermosilla es parafrástico sin necesidad, y deslíe una expresión en una frase trivial. Tersites, impropereando a los griegos su servilidad, emplea aquel enérgico exordio *O aqueas, no ya aqueos*, imitado felicísimamente por Virgilio:

O vere phrygiae, nec enim phryges,

y vertido en castellano

... .. *Y vosotros!*
Cobardes, sin honor, que apellidaros
Aqueas, y no aqueos, deberíais!

La célebre despedida de Héctor y Andrómaca en el libro VI, bellísima ciertamente en el original, es fría y desmayada en la traducción. Este solo pasaje bastaría para justificar nuestro juicio sobre el talento poético de Hermosilla. Animado, rápido, elocuente en la prosa, no sabe dar a los versos armonía ni fuego, ni hablar el lenguaje de los afectos. De puro natural, es prosaico; y lo peor es que, a pesar de esta rastrera naturalidad, no siempre traduce fielmente a Homero. ¿Hay algo en los versos que siguen que dé una idea del lenguaje homérico?

¡Infeliz! *Tu valor ha de perderte,*
Ni tienes compasión del tierno infante,
Ni de esta desgraciada, que muy pronto
En viudez quedará; porque los griegos,

*Cargando todos sobre ti, la vida
Fieros te quitarán. Más me valiera
Descender a la tumba, que privada
De ti quedar; que, si a morir llegases,
ya no habrá para mí ningún consuelo,
Sino llanto y dolor. Ya no me quedan
Tierno padre, ni madre cariñosa.
Mató al primero el furibundo Aquiles,
Mas no le despojó de la armadura,
Aun saqueando a Teba; que a los dioses,
Temía hacerse odioso. Y el cadáver
Con las armas quemando, a sus cenizas
Una tumba erigió; y en torno de ella,
Las ninfas que de Júpiter nacieron,
Las Oréades, álamos plantaron.
Mis siete hermanos, en el mismo día,
Bajaron todos al Averno oscuro;
Que a todos, de la vida despiadado
Aquiles despojó, mientras estaban
Guardando los rebaños numerosos
De bueyes y de ovejas. A mi madre,
La que antes imperaba poderosa
En la rica Hipoplacia, prisionera
Aquí trajo también con sus tesoros;
Y admitido el magnífico rescate,
La dejó en libertad; pero llegada
Al palacio que fuera de su esposo,
La hirió Diana con aguda flecha.
¡Héctor! Tú sólo ya de tierno padre,
Y de madre, me sirves, y de hermanos,
Y eres mi dulce esposo. Compadecete
A esta infeliz; la torre no abandones;
Y en orfandad, no dejes a este niño,
Y cuida a tu mujer. En la colina,
De silvestres higueras coronada,
Nuestra gente reúne; que es el lado
Por donde fácilmente el enemigo
Penetrar puede en la ciudad, y el muro
Escalar de Ilíon. Hasta tres veces,
Por esa parte, acometer tentaron
Los más ardidos de la bueste aquea:
Los ayacos, el rey Idomeneo,
Los dos Atridas, y el feroz Diomedes,
O ya que un adivino este paraje
Les hubiese mostrado, o que secreto
Impulso los hubiese conducido.*

¡Infeliz! Es el vocativo homérico *δαιμόνιε* que, como otras muchas voces homéricas, no se sabe a derechas lo que significa. En este verso, es *infeliz*, y parece que tiene algo de afectuoso y dolorido; y en el verso 327 del libro II, es también *infeliz* en tono de reprensión y vituperio. En el 308 del libro II, es *capitán valiente*, y lleva una expresión de respeto y cariño; pero en el 54 del IV, es *cruel* con el acento amargo de la cólera y la reconvención; y en el 868 del VI es *gallardo* con algo de lisonja y zalamería; al paso que, en el 549 del VI, se traduce en *¡mal hora nacido!* Que es de lo más fuerte que puede encontrarse en el vocabulario de los denuestos; y en el mismo libro, verso 810, es *¡consuelo de mi vida!*, que seguramente toca en el extremo de lo amoroso y almibarado; y apenas es concebible que haya podido ponerse por hombre de tanto gusto, como Hermosilla, en boca de un héroe de *La Iliada*. ¿Cuál es, pues, el significado de *δαιμόνιε*? Es difícil encontrar uno que convenga a circunstancias y afectos tan diversos; pero esta misma diversidad prueba que la idea significada por esta voz era sumamente vaga e indeterminada, y que los epítetos ya acerbos, ya melifluos, ya injuriosos, ya honoríficos, en que ha sido vertida, son otras tantas galas postizas con que se ha querido cubrir la desnudez de Homero aun en las versiones más fieles.

Pero volvamos a la despedida de Héctor y Andrómaca. No es posible que dejemos de notar de paso una grave impropiedad del original, que ha sido criticada por otros, y defendida por los que tienen el empeño de persuadirse y persuadirnos que todo ha de hallarse perfecto en Homero, y que este gran poeta no se desvió jamás de la naturaleza: empeño que es bastante común en nuestros días, y que se sostiene, como otros muchos, con la neblina mística de la estética alemana, instrumento acomodado para todo. ¿Será natural que, en una escena como ésta, se ponga Andrómaca a referir a su esposo los infortunios de su familia, como si Héctor pudiera haberlos ignorado hasta entonces? Dicen algunos que toda esta relación viene al caso, porque sirve para pintar la soledad y desamparo de la viudez de Andrómaca, como si fuese lo mismo hacer alusión a lo que todos saben, que referir lo que se supone ignorado. Recuerde en hora buena Andrómaca la muerte de su padre y hermanos, pero no la refiera. Haga lo que Dido, cuando alude en *La Eneida* a las desventuras de su unión anterior:

Anna, fatebor enim

Pero el buen Homero, que se propuso no perder ocasión de insertar en su poema las tradiciones que corrían sobre los antiguos héroes de Grecia, y del Asia Menor, se aprovechó de la coyuntura presente para dar a sus contemporáneos la historia de la familia de Etión, y no se cuidó de que la forma en que la presentaba fuese o no, propia de las circunstancias. Esto es lo que hay de verdad, y lo que sólo una ciega preocupación a favor del padre de la poesía puede dejar de reconocer.

Los diez primeros versos de Hermosilla, si se exceptúan las dos solas palabras *fieros* y *llanto*, son una traducción literal, y forma uno de los mejores pasajes de la versión castellana; pero *tierno*, *cariñosa*, *furibundo*, *despiadado*, *numerosos*, *poderosa*, *rica*, otra vez *tierno*, etc., etc., son todos epítetos del traductor, algunas veces colocados donde no había ninguno, otras inferiores a los del original, y otras más oportunos. La *rica*, por ejemplo, hablando de una ciudad no muestra a la imaginación un objeto tan definido, como *la de altas puertas*. Pero lo que se nota más a menudo, no aquí sólo, sino en toda la versión de Hermosilla, es la sustitución de unos epítetos a otros que eran como de fórmula en el estilo de los rapsodos, y que, no teniendo la menor conexión con el asunto, les servían de cuñas, o lo que llamamos ripio, para llenar los vacíos del metro. Mucho más al caso ciertamente, y mucho más en armonía con los sentimientos de Andrómaca, es el que ella apellide *furibundo* y *despiadado* al matador de su familia, y no el de *origen divino*, y el de *ligeros pies*, como le llama. Verdad es que las sustituciones de Hermosilla valen poco más, que el ripio de Homero; pero aun cuando tuviesen un valor intrínseco más alto, no dejarían por eso de pecar contra la fidelidad, que es el primer deber del que traduce. En la versión de un poeta tan antiguo, deben dejarse ver los vestigios de candor que caracterizan a una civilización naciente.

ROMANCES HISTÓRICOS POR DON ANGEL SAAVEDRA DUQUE DE RIVAS

Don Angel Saavedra ha tomado sobre sí la empresa de restaurar un género de composición que había caído en desuetud. El romance octosílabo histórico, proscrito de la poesía culta, se había hecho propiedad del vulgo, y sólo se oía ya, con muy pocas excepciones, en los cantares de los ciegos, en las coplas chabacanas destinadas a celebrar fechorías de salteadores y contrabandistas, héroes predilectos de la plebe española en una época en que el despotismo había envilecido las leyes y daba cierto aire de virtud y nobleza a los atentados que insultaban a la autoridad cara a cara. Contaminado por esta asociación, aquel metro en que se habían oído quizás las únicas producciones castellanas que pueden rivalizar a las de la Grecia en originalidad, fecundidad y pureza de gusto, se creyó imposible, no obstante uno que otro ensayo, restituirlo a las breves composiciones narrativas de un tono serio, a los recuerdos históricos o tradicionales, en una palabra, a las *leyendas*, que no se componían antes en otro; y llegó la preocupación a tal punto, que el autor del *Arte de hablar* no dudó decir, que «aunque el mismo Apolo viniese a escribirle, no le podría quitar ni la medida, ni el corte, ni el ritmo, ni el aire, ni el sonsonete de jácara, ni extender en él, ni variar los períodos, cuanto piden alguna vez las epopeyas y las odas heroicas»; desterrándolo así no sólo de los poemas narrativos, sino de toda clase de poesía seria. Don Angel Saavedra ha reclamado contra esta proscripción en el prólogo que precede a los *Romances Históricos*; ha refutado allí la aserción de Hermosilla con razones irrefragables; y lo que vale más, la ha desmentido con estos mismos *Romances*, donde la *leyenda* aparece otra vez en su primer traje, y el octosílabo asonantado vuelve a campear con su antigua riqueza, naturalidad y vigor.

Ni es ésta la primera vez que el duque de Rivas ha demostrado prácticamente que el fallo del *Arte de hablar* contra el metro favorito de los españoles carecía de sólidos fundamentos. Habiendo en *El Moro Expósito* vindicado al endecasílabo asonante del menosprecio con que le trataron los poetas y críticos de la era de Jovellanos y Meléndez, en los lindos romances publicados a continuación de aquel poema, dio a conocer, con no menos feliz éxito, que no habían prescrito los derechos del octosílabo asonante a las composiciones de corta extensión, en que se contaba algún suceso ficticio, o se consignaban y hermo­seaban las tradiciones históricas. Posteriormente probó también sus fuerzas en este género el celebrado Zorrilla; y sus romances ocupan un lugar distinguido entre las producciones más apreciables de su fértil y vigorosa pluma.

Las afortunadas tentativas de la misma especie, que comprende la presente publicación, disiparían toda duda sobre la materia, si alguna quedase. Verá en ella el lector una serie de cuadros perfectamente dibujados y coloreados; con aquellos rasgos peculiares que ponen a la vista las costumbres, la fisonomía moral y física de los siglos y países a que nos quiere trasportar el poeta; con aquella naturalidad amable, que parecía ya imposible de restaurar a la poesía seria castellana y que probablemente será todavía mirada con desdén por algunos de los que sólo han formado su gusto en las obras de la escuela de Herrera, Rioja y Moratín; y todo ello sostenido por una versificación que, si no llega a la soltura y melodía del romance octosílabo del siglo XVII, es generalmente suave y armoniosa; compensándose lo que bajo este aspecto se eche menos, con el superior interés del asunto, que casi siempre es una acción grande, apasionada, progresiva, y adaptada al espíritu filosófico de los lectores del siglo XIX.

El talento descriptivo de don Angel Saavedra, bastante conocido por sus escritos anteriores, es lo que constituye, a nuestro juicio, la principal dote de sus *Romances Históricos*. Pero, resucitando la antigua leyenda, le ha dado facciones que en castellano son enteramente nuevas. Hay una gran diferencia entre el gusto descriptivo de los antiguos, y el moderno, adoptado por el duque de Rivas. Breves rasgos, esparcidos acá y allá, pero oportunos y valientes, es todo lo que en la poesía griega y romana, y en la de los castellanos de los siglos anteriores al nuestro, cupo regularmente a los objetos materiales inanimados, el poeta no deja nunca a los personajes; absorbido en los afectos que pinta, se fija poco en la escena; parece mirar las perspectivas y decoraciones con los mismos ojos que su protagonista, no prestando atención a ellos, sino en cuanto dicen algo de importante a la

acción, al interés vital que anima el drama. Tal es, si no nos engañamos, el verdadero carácter del estilo descriptivo de aquellas edades; su pintura es toda de movimiento y pasión. Nuestros contemporáneos, al contrario, presentan vastos cuadros en que una análisis, algo minuciosa, dibuja formas, matiza colores, mezcla luces y sombras; y en esta parte pictórica, ocupa a veces la acción tan poco espacio, como las figuras humanas en la pintura de paisaje; de lo que tenemos un ejemplo notable en el *Jocelin* de Lamartine. Y no pinta solamente el poeta, sino explica, interpreta, comenta; da un significado misterioso a cuanto impresiona los sentidos; desenvuelve el agradable devaneo que las percepciones físicas despiertan en un espíritu pensador y contemplativo. La poesía de nuestros contemporáneos está impregnada de aspiraciones y presentimientos, de teorías y delirios, de filosofía y misticismo; es el eco fiel de una edad esencialmente especuladora.

Aun en los cuadros de estos romances, no obstante sus reducidas dimensiones, aparece este espíritu meditabundo y filosófico. Sus descripciones no son solamente menudas e individuales, sino sentidas y reflexivas. Daríamos, pues, una idea mezquina de su mérito, si los designásemos como una mera resurrección de la antigua leyenda española. Don Angel Saavedra la ha modificado ventajosamente, dándole el carácter y formas peculiares de la edad en que vivimos, como lo hubieran hecho, sin duda, los romanceros de los siglos pasados, si hubiesen florecido en el nuestro.

ENSAYOS LITERARIOS Y CRÍTICOS

POR DON ALBERTO LISTA Y

ARAGÓN

Los jóvenes que se dedican a la literatura, y especialmente a la poesía, hallarán en esta colección observaciones muy sensatas, mucho conocimiento del arte, y una filosofía sólida y sobria, sin pretensiones de profundidad, sin la neblina metafísica con que parece que recientemente se ha querido oscurecer, no ilustrar, la teoría de la bella literatura. A todas estas cualidades, reúne don Alberto Lista el mérito de un lenguaje puro y correcto, y de un estilo natural y elegante, que está siempre al nivel de su asunto, y se eleva a la altura conveniente cuando se le ofrece desenvolver las leyes primordiales de las creaciones artísticas, y establecerlas sobre la naturaleza de las facultades intelectuales y los instintos del alma humana. Ningún escritor castellano, a nuestro juicio, ha sostenido mejor que don Alberto Lista los buenos principios, ni ha hecho más vigorosamente la guerra a las extravagancias de la llamada libertad literaria, que, so color de sacudir el yugo de Aristóteles y Horacio, no respeta ni la lengua ni el sentido común, quebranta a veces hasta las reglas de la decencia, insulta a la religión, y piensa haber hallado una nueva especie de sublime en la blasfemia.

Como esta nueva escuela se ha querido canonizar con el título de *romántica*, don Alberto Lista ha dedicado algunos de sus artículos a determinar el sentido de esta palabra, averiguando hasta qué punto puede reconocerse el romanticismo como racional y legítimo. Aunque no se convenga en todas las ideas emitidas por este escritor (y nosotros mismos no nos sentimos inclinados a aceptarlas todas), hemos creído que los artículos que ha dedicado a estas cuestiones, dan alguna luz para resolverlas satisfactoriamente.

La palabra *romántico* nos ha venido de la lengua inglesa, donde se deriva de *romance*. Con esta última palabra, que es de origen francés, se significó al principio la lengua vulgar francesa, para distinguirla de la latina, que se cultivaba en las escuelas, y estaba casi reducida a la iglesia y los claustros. Por extensión, se dio el mismo nombre a las composiciones en lengua vulgar, y señaladamente a las del género narrativo, en que se contaban los hechos de algún personaje real o imaginario, es decir, a las historias o novelas en prosa o verso, entre las cuales tuvieron particular celebridad las *gestas* y los libros de caballería.

«Antes que hubiese una escuela de literatura llamada romanticismo» dice don Alberto Lista, «vemos usado en los escritores ingleses de más nota el epíteto de *romantic* en sentido metafórico, y aplicado a aquellos sitios en que la naturaleza despliega toda la variedad de sus formas con el aparente desorden que la caracteriza entre los contrastes de hermosas campiñas y collados amenos con montes escarpados, precipicios horribles y peñascos estériles e incultos. La propiedad de la metáfora es visible; esos paisajes se llaman románticos por su semejanza con los que se describen en las novelas, y que los autores pintan adornados de todos aquellos contrastes y bellezas... He aquí cuanto hemos podido averiguar acerca del origen de la voz *romanticismo*. Según él, sólo puede significar una clase de literatura, cuyas producciones se semejan en plan, estilo y adornos a las del género novelesco».

Alguna más latitud pudiera quizás darse a esta deducción. ¿No podría decirse que se designa con aquella palabra una clase de literatura cuyas producciones se asemejan, no a las novelas, en que se describen paisajes como los que bosqueja el señor Lista, sino a los paisajes mismos descritos? ¿Qué es lo que caracteriza esos sitios naturales? Su magnífica irregularidad; grandes efectos, y ninguna apariencia de arte. ¿Y no es ésta la idea que se tiene generalmente del romanticismo?

Ahora pues; desde el momento en que se impone el romanticismo la obligación de producir grandes efectos, esto es, impresiones profundas en el corazón y en la fantasía, está legitimado el género. La condición de ocultar el arte, no será entonces proscribirlo. Arte ha de haber forzosamente. Lo hay en la *Divina Comedia* de Dante, como en la *Jerusalén* del Tasso. Pero el arte en estas dos producciones ha seguido dos caminos diversos. El romanticismo, en este sentido, no reconocerá las clasificaciones del arte antiguo. Para él, por ejemplo, el drama no será precisamente la tragedia de Racine, ni la comedia de Moliere. Admitirá géneros intermedios, ambiguos, mixtos. Y si en ellos interesa y conmueve,

si presentando a un tiempo príncipes y bufones, haciendo llorar en una escena y reír en otra, llena el objeto de la representación dramática, que es interesar y conmover (para lo cual es indispensable poner los medios convenientes, y emplear, por tanto, el arte), ¿se lo imputaremos a crimen?

En esto creemos estar sustancialmente de acuerdo con don Alberto Lista. «Las reglas de los antiguos», dice, «fueron deducidas del estudio y observación de los modelos, comparados con los efectos que debían naturalmente producir en la fantasía y el corazón, porque a esto hemos de venir siempre a parar. El *genio* que describe, está obligado a satisfacer al *gusto* que goza y siente. La facultad de crear en las artes tiene por objeto complacer el sentimiento innato de la belleza, que reside en el hombre. Este es el principio fundamental de la ciencia poética, y ésta es la primera ley del arte; de ella se deducen las demás.

«No creemos, pues, que el romanticismo, si es algo, sea una cosa tan frívola y tenue como lo sería la mera imitación de las novelas, ni tan anárquica y disparatada, como una declaración de guerra a las leyes del buen gusto, dictadas por la naturaleza, deducidas de la observación, y consagradas por grandes maestros y grandes modelos. Pues si no es eso, ¿qué podrá ser? ¿Qué valor podremos dar a esta palabra?».

Es preciso, con todo, admitir que el poder creador del genio no está circunscrito a épocas o fases particulares de la humanidad; que sus formas plásticas no fueron agotadas en la Grecia y el Lacio; que es siempre posible la existencia de modelos nuevos, cuyo examen revele procederes nuevos, que sin derogar las leyes imprescriptibles, dictadas por la naturaleza, las apliquen a desconocidas combinaciones, procederes que den al arte una fisonomía original, acomodándolo a las circunstancias de cada época, y en los que se reconocerá algún día la sanción de *grandes modelos* y de *grandes maestros*. Shakespeare y Calderón ensancharon así la esfera del genio, y mostraron que el arte no estaba todo en las obras de Sófocles o de Molière, ni en los preceptos de Aristóteles o de Boileau.

«Algunos han creído», continúa Lista en el segundo de los citados artículos, «que el romanticismo actual es la literatura propia de la Edad Media, en que la epopeya se convirtió en novela, la historia en crónicas, y la mitología en narraciones de milagros fingidos. Esta opinión aislada, y sin apoyarla en otras consideraciones, viene a identificarse con la primera, que reduce el origen de la literatura romántica a lo que indica su etimología, esto es, a la novela, cultivada en los últimos tiempos de Grecia, pero no con tanta celebridad, como en los siglos de la caballería.

«Si esta opinión fuese cierta, el proyecto de resucitar en nuestros días la literatura de la Edad Media, sería tan descabellado como el de don Quijote. ¿Cómo en una época de filosofía pueden agradar las mismas cosas que entusiasmaban a nuestros crédulos e ignorantes antepasados? ¿Cómo una sociedad culta ha de complacerse en las consejas que inventó el carácter guerrero y supersticioso de aquellos tiempos? La Europa se ha convertido en una escena política; ¿quién será tan necio que vaya a divertir a los hombres que leen periódicos y discursos de tribuna con batallas de gigantes y apariciones de brujas y nigrománticos? No podemos entender a Calderón, que describe las costumbres caballerescas de su siglo; no sufrimos a Tirso, sino a favor de su licenciosa malignidad; y ¿toleraríamos las hazañas de Amadís o de Esplandián, o los cantos de Berceo?».

Sin embargo, no se puede negar que en el romanticismo, como más comúnmente se entiende, hay cierto tinte de la literatura de la Edad Media, modificada sucesivamente por el carácter de los siglos que ha ido atravesando hasta llegar a nosotros. El primer desarrollo poético de las lenguas modernas nos ofrece la historia, o lo que pasaba por tal, escrito en rima, y cantado en los castillos y plazas al son del rabel y la vihuela. El duque de Normandía se enseñoorea de la Inglaterra; y los poetas franceses que se establecen en su nueva corte benefician el rico venero de las tradiciones bretonas. La historia fabulosa de Arturo y sus predecesores, poco tiempo antes dada a luz por un monje de Gales en prosa latina, sirve de tema a los cantos de los poetas anglo-normandos desde el siglo XII. Aparecen entonces las leyendas de la Tabla Redonda, y con ellas una mitología nueva, apoyada en las creencias populares: la de las hadas, encantadores y mágicos, que la lengua franco-romana, la lengua de los *troveres*, naturalizó en el mediodía de Europa; que engalanó los cantares heroicos de los franceses desde el siglo XIII; que desde el mismo siglo tuvo eco al otro lado de los Alpes y de los Pirineos; que se labró un monumento eterno en el *Orlando* y en la *Jerusalén Libertada*. Del siglo XIV en adelante, prohiaron aquella especie de maravilloso los libros de caballería, y la conservaron en España hasta la edad de Cervantes, que la enterró en el sepulcro de su héroe, último de los caballeros andantes.

Miramos esta mitología como esencialmente romántica, vaciada en las lenguas romances de la Edad Media, y amoldada a las narraciones poéticas aún algunos siglos después que la literatura había tomado un nuevo carácter, bebiendo otra vez en las fuentes griegas y latinas. Fue abandonada, porque dejó de tener apoyo en las creencias de los pueblos;

pero la historia de la Edad Media, las costumbres de aquella época singular, el pundonor, la idolatría de las damas, el desafío, la guerra privada, suministraron todavía materiales a los poetas y a los autores de novelas; Walter Scott les dio nueva vida en sus magníficos cuadros en verso y prosa; y la lengua castellana nos ha presentado tentativas felices de la misma especie en *El Moro Expósito* y en otras composiciones modernas.

De aquí se sigue que ha existido y existe una poesía verdaderamente romántica, descendiente de la historia y de la literatura de los siglos medios, a lo menos en cuanto a la naturaleza de los materiales que elabora. Pero, aun cuando retrata las costumbres y los accidentes de la vida moderna en el trato social, en la navegación, en la guerra, como lo hace el *Don Juan* de Byron, como lo hace en prosa la novela de nuestros días, ¿no hallaremos en estas obras de la imaginación el romanticismo, la escuela literaria que se abre nuevas sendas, desconocidas de los antiguos, y más adaptadas a una sociedad en que la poesía no canta, sino escribe, porque todos leen, y siguiendo su natural instinto, elige los asuntos más a propósito para movernos e interesarnos, y les da las formas que más se adaptan al espíritu positivo, lógico, experimental, de estos últimos tiempos?

Don Alberto Lista describe así la influencia del cristianismo y de las instituciones políticas en esta revolución literaria:

«La religión de la antigua Grecia y de la antigua Roma, afectaba muy poco el corazón y la inteligencia. Sus dogmas sólo hablaban a la imaginación; y sus pompas y festividades, a los sentidos. Tenían dioses, que habían sido hombres; tenían creencias enteramente poéticas, que sólo fueron en sus principios alegorías ingeniosas de los fenómenos del mundo físico o intelectual. Estaban tan poco de acuerdo su religión y su moral, que, como ha observado muy bien Rousseau, la casta romana ofrecía sacrificios a Venus, y el intrépido espartano, al miedo.

«El gobierno republicano, que sobrevivió algunos siglos a la libertad de Grecia y a la república romana bajo las formas municipales, obligaba a los ciudadanos a vivir en el foro, donde desaparecían las ideas, los intereses y los sentimientos individuales, donde el hombre se escondía, por decirlo así, y sólo se presentaba el patriota, el estadista, el amante verdadero o fingido del procomunal.

«La sociedad, donde reinaba esta creencia y esta clase de gobierno, debía entregarse más bien al estudio de la política que de la moral. Pocas veces reflexionaría el hombre sobre sí mismo, porque toda su atención absorberían la ambición o el bien de la patria. El gobierno republicano

exige además, como condición indispensable de su existencia, la esclavitud doméstica, porque, sin esclavos que cuiden de los negocios de la casa, mal podría el ciudadano acudir a los públicos en el foro. El amor era desconocido en las épocas de buenas costumbres; entonces cada joven recibía su esposa de mano de sus padres. Lo mismo sucedía en los tiempos de corrupción; pero esto era en el siglo de oro de las mujeres prostituidas. El divorcio llegaba a ser un adulterio legal; y la atracción de los sexos sólo era una potencia meramente física. Quien no lo crea, lea a Ovidio y a Petrarca^[7].

«Veamos ya qué especie de literatura convenía a esta sociedad. Solamente podía cantarse en ella el amor físico, embellecido con ficciones y alegorías mitológicas; mas no los sentimientos interiores del hombre, que, o no existían, o para nada se consideraban; no la lucha de los afectos y de las pasiones con el deber; no el deseo innato e inmenso, pero vago, de felicidad, que reside en el alma humana. Como la religión gentílica no revelaba al hombre el misterio de su existencia, como la forma de gobierno no le dejaba tiempo ni atención para estudiarse a sí mismo, los poetas más grandes de Grecia y Roma sólo pintaron lo que veían en la sociedad: pasiones, vicios y virtudes; pero consideradas en general, y no modificadas según las circunstancias particulares de cada individuo, costumbres más o menos feroces según la cultura de las épocas, caracteres dotados de cualidades universales, y en las cuales nada vemos del interior del individuo, sólo vemos las formas generales del ciudadano.

«A la religión de la imaginación, sucedió la de la inteligencia. El hombre reconoció que era un deber suyo, estudiarse a sí mismo, luchar contra sus propias pasiones y someterlas al yugo de la razón. El hombre reconoció en todos los demás a hermanos suyos a quienes tenía obligación de amar, y cesó, por consiguiente, la esclavitud doméstica. El hombre, en fin, reconoció en su esposa un ser inteligente, que debía acompañarle en la carrera de la vida, y que debía gozar de su libertad al mismo tiempo que le obedeciese; el bello sexo quedó emancipado; y el amor moral, fundado en la estimación y en la elección mutua, nació entonces.

«Al gobierno republicano, sucedió el monárquico bajo diferentes formas; pero todas templadas por el principio del cristianismo, enemigo de la tiranía, al mismo tiempo que del desorden. Los ciudadanos tuvieron a la verdad una patria que defender, y que sostener; mas no era necesario que viviesen en la plaza pública, merced al sistema representativo, imitado de los concilios del cristianismo, que les permitía vacar a sus negocios

domésticos, ejercer sus profesiones y atender, sin necesidad de esclavos, a los intereses de su casa y familia.

«Claro es que una sociedad así constituida, necesita de una literatura muy diferente de la de Pericles y de Augusto. Su poesía cantará la patria y los héroes; pero al describirlos, no omitirá las luchas interiores que sufrieron para hacer triunfar la virtud de las pasiones. Cantará el amor, porque *¿cui non dictus Hylas?* Pero lo ennoblecerá, pintándolo como una especie de culto, como un tributo debido no sólo a la hermosura, sino también a las prendas del alma. Presentará en el teatro esta y las demás pasiones; pero siempre con un fin favorable a la buena moral. Escribirá novelas, en las cuales en medio de episodios interesantes, no se olvidará de penetrar en los más íntimos senos del corazón humano, y de arrancarle a la naturaleza sus secretos. Hará descripciones de las escenas más bellas del Universo; pero siempre las enlazará con una verdad de sentimiento o de costumbres. Pintará los deseos del hombre; pero de modo que se conozca la insuficiencia de los placeres de la vida para colmar su felicidad. Y en fin, cuando cante la religión, se elevará su alma a las regiones desconocidas que nos ha revelado el sacro poeta de Sión; y su fantasía, embellecida con las luces de la inteligencia, formará cuadros muy superiores a los de Píndaro y Homero, porque cada imagen será un sentimiento, y cada idea una virtud.

«Esta es la diferencia que encontramos entre la literatura antigua, y la que conviene a los pueblos civilizados y cristianos que habitan la Europa de nuestros días. Si el romanticismo ha de ser algo contrapuesto al clasicismo, no puede ser otra cosa, sino lo que acabamos de describir. En el punto de vista en que hemos colocado la cuestión, ha recibido todo el alcance que puede tener, y que efectivamente le han dado ya algunos genios de primer orden. Es verdad que en los siglos bárbaros, sin luces, sin cultura, con idiomas informes, poco mérito pudieron tener las primeras producciones de la nueva literatura. Pero vinieron los tiempos de Petrarca, Tasso, Shakespeare, Milton, y entre nosotros, de Herrera, Rioja, Lope y Calderón; y se conoció entonces cuáles eran los medios de interesar a la sociedad europea».

Adherimos a este modo de pensar de Lista, aunque tal vez se encuentre alguna exageración en las ideas con que lo apoya, sobre todo en lo tocante a la influencia de las instituciones políticas sobre el sentimentalismo de la moderna poesía. La democracia del ágora y del foro había expirado muchos siglos antes de Dante y Petrarca, y nos parece algo forzado el recurso de reemplazar su influjo por el de las formas municipales que sobrevivieron a la república romana y no conservaron la más débil imagen

de aquella agitada democracia. Que el amor fuese incompatible con las buenas costumbres en las dos naciones clásicas, es una hipérbole inadmisibile; el amor, aunque algo menos reservado en su expresión, era tan afectuoso, tan capaz de sacrificios heroicos, tan sensible a las prendas del alma del objeto amado, como lo ha sido en todas las otras épocas de civilización y cultura. La emancipación del bello sexo había principiado verdaderamente bajo la república romana, y el efecto práctico tanto de la potestad marital, como de la paterna, distaba mucho del despotismo doméstico que han mirado algunos, con poco fundamento, como uno de los lunares de la legislación de aquel pueblo. Que no se viese en las poesías de Grecia y Roma al *individuo*, sino las formas generales del *ciudadano*, lo desmiente Homero, lo desmiente Sófocles, lo desmiente Virgilio mismo, aunque inferior a estos dos grandes poetas en la facultad de individualizar los caracteres. Se creería, por lo que dice Lista, que los asuntos patrióticos y republicanos ocupaban el primer lugar en la poesía de los griegos; y es todo lo contrario. La antigua monarquía, la familia real de Tebas, de Argos, de Atenas, es lo que figura casi perpetuamente en el teatro trágico. La epopeya no canta sino las proezas y aventuras de los tiempos heroicos. La comedia *antigua* de Atenas, especie de farsa alegórica, que es a la democracia ateniense lo que nuestros autos sacramentales a las creencias cristianas, fue el solo género inspirado por la política. Ni la lucha interior de las pasiones fue tampoco desconocida a la tragedia o la epopeya clásica. En fin, ¿no son ahora mucho más republicanas las costumbres en Inglaterra, en Francia y en otras naciones, que en Roma bajo el dominio de Augusto y de sus sucesores? Es cierto que los poetas modernos disecan más profunda y delicadamente el corazón humano; pero basta para explicar este efecto la generalidad de los estudios filosóficos, el espíritu de análisis que ha penetrado todas las ciencias y todas las artes, y la necesidad de ir adelante impuesta en todas direcciones al espíritu humano, necesidad tan imperiosa, que cuando no acierta con el camino del progreso, antes que permanecer estacionario se extravía, y aparecen en la literatura las épocas de decadencia en que el genio se estraga, la imaginación se aficiona a lo exagerado y extraño, los sentimientos degeneran en sutiles conceptos y la elegancia en culteranismo.

Elección de materiales nuevos, y libertad de formas, que no reconoce sujeción sino a las leyes imprescriptibles de la inteligencia, y a los nobles instintos del corazón humano, es lo que constituye la poesía legítima de todos los siglos y países, y por consiguiente, el romanticismo, que es la poesía de los tiempos modernos, emancipada de las reglas y clasificaciones

convencionales, y adaptada a las exigencias de nuestro siglo. En éstas, pues, en el espíritu de la sociedad moderna, es donde debemos buscar el carácter del romanticismo. Falta ver si el que ahora se califica de tal, «cumple las condiciones necesarias de la literatura, cual la quiere el estado social de nuestros días». Sobre este asunto, no podemos menos de copiar a don Alberto Lista, en su artículo tercero. Es un trozo escrito con mucha sensatez y vigor.

«Nada es más opuesto al espíritu, a los sentimientos y a las costumbres de una sociedad civilizada y cristiana, que lo que ahora se llama romanticismo, a lo menos en la parte dramática. El drama moderno es digno de los siglos de la Grecia primitiva y bárbara; sólo describe el hombre *fisiológico*, esto es, el hombre entregado a la energía de sus pasiones, sin freno alguno de razón, de justicia, de religión. ¿Sacia su amor, su venganza, su ambición, su enojo? Es feliz. ¿Halla obstáculos invencibles que destruyen sus criminales esperanzas? Busca un asilo en el suicidio.

«Los dramáticos del día hacen consistir todo su genio, todo el mérito de su invención en acumular monstruosidades morales. Los hombres son en sus dramas mucho más perversos que en la escena del mundo. Sus maldades son *poéticas*, como la tempestad de que habla Juvenal. ¿Qué utilidad resulta de esta exageración? Se ha dicho, y no sin fundamento, que la lectura de las novelas estragaba en otro tiempo el entendimiento de los jóvenes, haciéndoles creer que los hombres eran mejores de lo que son. Pero más dañosos nos parecen los dramas modernos que pintan la naturaleza humana peor de lo que es. Error por error, preferimos la noble confianza de creer a todos los hombres semejantes a Grandison, y a todas las mujeres tan virtuosas como Clara, a la triste cuanto infame sospecha de tropezar a cada paso con Antony o con Lucrecia Borgia. Los primeros pueden ser útiles en calidad de modelos, aunque no sea posible llegar a su perfección ideal. Y ¿no es de temer que la juventud, tan simpática con todo lo que es fuerza y movimiento, aunque se dirija al mal, quiera imitar los monstruos que se le presentan en la escena, no más que por el infeliz orgullo de parecer dotada de pasiones fuertes? Tanto es de temer, cuanto no faltan ejemplares de tan infausta imitación.

«No podemos pasar de aquí sin hacer una advertencia útil a nuestra juventud. La verdadera fuerza y energía de alma, no está en las pasiones, sino en la razón. Las pasiones fuertes anuncian por lo común un ánimo débil, si son desenfrenadas. Más fuerza de alma hay en el padre de familia oscuro que llena la larga carrera de su vida con virtudes poco celebradas, cumpliendo con exactitud los deberes de hombre y de ciudadano, que en

Alejandro el Grande, víctima de su ambición y de su inquietud. Aquél mostrará menos pavor que el héroe de Macedonia en las cercanías del sepulcro.

«No sabemos por qué asquean tanto nuestros dramaturgos de hoy la literatura de los griegos. ¿Por ventura la Clitemnestra, el Orestes, la Electra, el Egisto de Sófocles no se parecen más a los modelos de maldad que presenta actualmente la escena, que la Desdémona de Shakespeare, los amantes de Lope de Vega, el Horacio de Corneille y la Andrómaca de Racine? Pero los poetas trágicos de Atenas tenían disculpa en su creencia. Su religión nada influía en la moral; para ellos el hombre era un ser puramente fisiológico, dirigido invenciblemente por el destino.

Fata volentem ducunt, nolentem trabunt.

Conduce el hado al que le sigue; arrastra al que resiste.

«¿Pueden tener esta disculpa nuestros dramaturgos? Y si acaso creen en la ciega necesidad del destino, ¿creen también en ella los pueblos que asisten a sus espectáculos?

«Pero dirán que el fin de sus dramas es moral, por cuanto los perversos acaban suicidándose; y ¿qué es el suicidio para hombres que nada creen, sino sus pasiones? Después que se han hartado de maldades, después de haber servido a los espectadores los platos de todos los delitos, se les da por postre el mayor de todos ellos a los ojos de la naturaleza y de la religión. ¡Bella moral, por cierto!

«No puede haber verdadero efecto moral ni dramático sin interés. ¿Por quién se atreverá a interesarse ningún corazón honrado y sensible ni en *Antony*, ni en *Angelo de Padua*, ni en *Lucrecia Borgia*, ni en otros mil dramas, donde el hombre que tenga alguna delicadeza se halla como en el medio de un albañal? Comparemos con los horrores que se representan en esas composiciones infernales nuestros sentimientos dulces, nuestra civilización inteligente, nuestras creencias religiosas, nuestra filantropía y hasta nuestras pasiones atenuadas y reducidas a su justa medida por la amenidad de las costumbres. ¿Cómo podemos sufrir los hombres del siglo XIX la barbarie de los tiempos de Cadmo y de Pélope?

«Y ¿qué diremos de ese furor de desfigurar la historia para hacer ridículos u odiosos los personajes más célebres de ella? Nosotros no tenemos a Felipe II por un hombre bueno; pero no somos tan necios que le creamos tal como le han pintado Schiller y Alfieri, copiando los retratos infieles que de él hicieron los historiadores de Francia, cuya potencia humilló, y los del protestantismo, cuyos progresos contuvo. No creemos

que Carlos V careciese de defectos; pero ¿quién le reconocerá en el badulaque del *Hernani*? Creemos también que habrán existido antiguamente en la corte de Francia algunas princesas livianas; pero eso de arrojar sus amantes al río desde la torre de Nesle, es burlarse de los espectadores. Calderón desfiguró la historia; pero fue para asimilar los personajes griegos y romanos a los caballeros españoles, que por cierto valían tanto como los héroes de cualquier nación...

«El siglo no puede sufrir ya la anarquía, ni en los escritos, ni en las conversaciones; la anarquía vencida se ha refugiado a la escena. ¿Por qué se la sufre en ella? Porque los hombres son inconsecuentes, y porque la moda es la reina del mundo.

«Pero la moda pasará; y entonces será muy fácil conocer que el romanticismo actual, anárquico, antirreligioso y antimoral, no puede ser la literatura de los pueblos ilustrados por la luz del cristianismo, inteligentes, civilizados, acostumbrados a colocar sus intereses y sus libertades bajo la salvaguardia de las instituciones».

JUICIOS FILOSÓFICOS

APUNTES SOBRE LA TEORIA DE LOS SENTIMIENTOS MORALES, DE MR. JOUFFROY^[8]

I

Toda idea de moralidad, toda noción de lo justo o lo injusto, de virtud y vicio, de heroísmo y crimen, envuelve la idea de *obligación* o *deber*; y la generación de esta idea, su verdadero significado, deducido de una análisis rigurosa, ha sido y es materia de reñidos debates entre las diferentes escuelas filosóficas. Unos, negando la libertad humana, y considerando los fenómenos del mundo moral como sujetos a una ley fatal, a una necesidad incontrastable, no admiten verdadera moralidad en las acciones de los hombres, ni distinguen la virtud del vicio, lo justo de lo injusto, sino por sus efectos benéficos o perniciosos; el hombre, según ellos, es bueno o malo en el mismo sentido que la planta o la piedra; no hay en él más mérito o demérito porque beneficie a la sociedad o la dañe, porque la salve o la destruya, que en el vegetal porque produzca alimentos o tósigos. Para los otros, la idea de que se trata es elemental e indefinible, objeto de una facultad perceptiva especial, de un sentido creado sólo para ella, y que, a diferencia de los otros sentidos, se desarrolla en la edad adulta; según ellos, definir el deber es una pretensión tan absurda, como definir lo blanco o lo negro. Otros, en fin, reconociendo una ley moral, rastrean su origen, exponen su historia, explican su naturaleza; pero cada cual la entiende a su modo; cada cual la deriva de un hecho psicológico diferente; lo que es evidencia para los unos, es ilusión y quimera para los otros. Mientras que en las ciencias físicas, la guerra de las diversas escuelas no pasa, por decirlo así, de las fronteras, en la ética la discordia está en el centro mismo, en los principios; y sin embargo, no por eso deja de haber bastante uniformidad en las consecuencias.

Todo el curso de *Derecho Natural* de Mr. Jouffroy, todas las lecciones pronunciadas por este ilustre profesor en la Facultad de Letras de París el año clásico de 1833 a 1834, y publicadas más tarde con el título de *Prolegómenos*, se puede decir que no tratan de otra cosa que de esta cuestión fundamental de la ética: el origen del deber, la análisis de las ideas morales. Mr. Jouffroy, después de establecer su sistema, juzga los otros, combatiendo vigorosamente los que se oponen al suyo; y en esta polémica, figuran dos bandos principales: el de los *racionalistas*, que fundan la idea del deber sobre ciertas relaciones fundamentales que llaman *orden* (sistema de Mr. Jouffroy), y el de los *utilitarios*, que resuelven aquella idea en la de utilidad, y ulteriormente en la de felicidad y placer. A esta parte de la discusión, es a la que nos proponemos ceñirnos. La teoría de Mr. Jouffroy no es nueva; los argumentos con que impugna la doctrina de sus antagonistas tampoco lo son; pero, en su exposición de los fenómenos morales, en su modo de clasificarlos y explicarlos, hay un orden lúcido, que facilita mucho el cotejo de sus ideas con las del corifeo de los utilitarios, Jeremías Bentham. Ni a las unas ni a las otras adherimos enteramente; lo que nos proponemos en estos *Apuntes*, es señalar un rumbo medio, que nos parece más satisfactorio y seguro.

Antes de pasar adelante, fijemos el sentido de una palabra, que, mal entendida, daría motivo para que se nos imputasen opiniones no sólo erróneas, sino subversivas de todo principio moral. Por *placeres* se entienden vulgarmente los del cuerpo; y en este sentido, nada más justo que la desconfianza que nos predicán los moralistas contra sus halagos^[9]. Pero es muy otro el significado que damos nosotros a esta palabra, cuando sentamos, como no podemos dejar de hacerlo sin desmentir nuestras más arraigadas convicciones, que el placer, la felicidad, es el bien a que aspira por un instinto irresistible la naturaleza humana. Claro es que, sin echar por tierra toda idea de moralidad, no podemos tomar estos términos en la acepción mezquina de que hablamos, y con que algunos discípulos de Epicuro calumniaron la doctrina de su maestro. Comprendemos, pues, bajo la denominación de placeres, no solamente los goces materiales, que consisten en meras sensaciones, sino también, y principalmente, los del espíritu, los del entendimiento, los de la imaginación, los de la beneficencia, los que acompañan al testimonio que la conciencia da al hombre justo de la rectitud de sus actos, los que produce en los espíritus religiosos la idea de un Ser Supremo, a cuya vista nada esconden los más íntimos pliegues del corazón, y que se complace en el homenaje de un alma

pura, sumisa y resignada. Que de todas estas fuentes emanan satisfacciones y goces, y de los más intensos y exquisitos, y de aquéllos cuya falta emponzoñaría nuestra existencia, es un hecho indudable. Ellos forman, pues, una parte esencialísima de la felicidad, del bien a que aspira la naturaleza del hombre.

Correlativa a la idea de felicidad es la de *utilidad*, envilecida también en la acepción vulgar, que la limita a los medios de procurarnos goces corpóreos y un bienestar material. *Útil*, como nosotros lo entendemos, es todo aquello que, sin ser en sí mismo un bien, es un medio de procurarnos bienes, placeres, en el sentido extenso y general que damos a esta palabra. Los que resuelven la bondad moral en la utilidad, y sólo llaman útiles las cosas que nos proporcionan goces materiales, establecen un principio funesto a los más altos intereses de la sociedad, y degradan la naturaleza humana. Pero ya es tiempo de entrar en materia; y lo haremos adoptando una parte de la exposición preliminar de Mr. Jouffroy.

Considerar al hombre bajo el triple aspecto del destino del individuo, el de las sociedades y el de la especie, era el objeto que Mr. Jouffroy se había propuesto; y la cuestión que una análisis rigurosa le presentaba en primer lugar, era la de saber cuál es el fin o el destino del hombre en la tierra. La naturaleza del hombre le indicaba su fin absoluto. Pero las circunstancias en que nuestra naturaleza está colocada sobre la tierra, hacen inasequible la completa realización de este fin. Era, pues, necesario tomar en consideración dos hechos: la naturaleza del hombre, y las condiciones de la vida terrena. Un año entero, el primero de la enseñanza de Mr. Jouffroy, fue consagrado a la solución de este problema.

La segunda cuestión, en el orden analítico, era ésta: ¿cúmplese en la vida presente el destino entero del hombre? ¿O bien, antes de la hora que da principio a la vida, y después de la hora que la termina, tiene este destino un antecedente y un consiguiente que se nos ocultan? Para resolver esta cuestión, hay un solo medio; y es ver si el destino del hombre tiene un verdadero principio y un verdadero fin en este mundo, o si es como un drama a que falten la exposición y el desenlace. El profesor, examinando en sí mismos los destinos terrenos del hombre, reconoció que permanecían ininteligibles sin una continuación más allá del sepulcro, y comparándolos con los que resultan íntimamente de su naturaleza, se convenció de que lejos de agotarla, exigían imperiosamente un estado futuro que los completase y los justificase. El mismo método, aplicado al problema de una vida anterior, dio resultados contrarios. Quedaba, pues, determinado que, por una parte, los últimos actos del drama de los destinos humanos

no se representan en el teatro del mundo, y por otra, que este drama ha principiado verdaderamente en él, y que nada supone antes de la primera hora de la existencia terrena un prólogo a la vida presente. Dos años de la enseñanza de Mr. Jouffroy se emplearon en esta indagación importante, que pertenece a la religión natural.

La cuestión que iba a resolverse en el *Curso* a que se refieren nuestros *Apuntes* es ésta: conocido el fin del hombre, ¿cuál debe ser su conducta en todas las circunstancias posibles? ¿Cuáles son las reglas de las acciones humanas? Tal es la materia del derecho natural en su significación más amplia. El paso preciso para resolver este problema, es la exposición de los hechos morales de la naturaleza humana.

El primero de estos hechos lo forman aquellas tendencias primitivas, instintivas, indeliberadas, que, en el hombre, como en las otras criaturas vivientes, se desenvuelven desde el primer momento de la existencia. Estas tendencias se dirigen hacia el fin para que el hombre ha sido organizado, y cuya realización es su bien. Detengámonos aquí un momento.

¿Qué es *el bien*? Se nos dice que el hombre tiene un fin correlativo a su naturaleza; que alcanzar o cumplir este fin, es su bien. Pero ¿qué fin es éste? He aquí una idea que no hallamos suficientemente definida, y que debiera serlo con tanta más precisión, cuanto ella es la base, el punto de partida de la teoría. Lo que no podrá disputársenos, a lo menos con respecto a esta época de las tendencias primitivas, maquinales, que se desarrollan sin el concurso de la inteligencia, es que, cualquiera que haya sido el fin de la organización humana, el bien a que ellas conspiran y que produce todas las acciones y movimientos del pequeño viviente, es evidentemente la ausencia del dolor, el bienestar, el placer, la felicidad. En el plan de la naturaleza, la primera tendencia de la criatura animada es a recibir alimento, a conservarse, a desarrollarse. El alimento, la conservación, el desenvolvimiento de los miembros y de las facultades, es un bien en la teoría de Mr. Jouffroy. Mas, para el niño, ¿en qué consiste este bien? En satisfacer una necesidad, en sustraerse a un dolor, en experimentar un placer. La naturaleza, para que se logre su fin, ha unido el placer a todos los medios de obtenerlo, y el dolor a todas las cosas que lo estorban o lo contrarían. El niño, buscando a su modo las sensaciones agradables, y evitando las que le causan pena, se conforma a los designios de la naturaleza; no conoce su fin; conoce sólo el placer y el dolor, que son todo el bien y todo el mal que existen para él en el mundo.

«El placer y el dolor», dice Mr. Jouffroy, «nacen en nosotros porque somos, no sólo activos, sino sensibles... Pudiéramos concebir una

naturaleza que fuese activa sin ser sensible. Para ella habría siempre un fin, un bien, tendencias que la conducirían a ese bien, y facultades que la harían capaz de alcanzarlo, y que tendrían bueno o mal éxito, según las circunstancias; pero sin la sensibilidad, lo que se llama placer y dolor, esto es, el eco, la reverberación sensible del bien y del mal, no tendrían cabida en ella. Estos dos fenómenos están, pues, subordinados al bien y al mal. Se ha confundido muchas veces el bien con el placer y el mal con el dolor; pero son cosas profundamente distintas. El bien y el mal son el bueno o mal éxito en la persecución de los fines a que nuestra naturaleza aspira; podríamos obtener el uno y experimentar el otro sin placer ni dolor; para ello bastaría que careciésemos de sensibilidad. Pero, como somos sensibles, no puede ser que nuestra naturaleza deje de gozar cuando consigue lo que para ella es un bien, o que deje de padecer cuando no puede alcanzarlo; tal es la ley de nuestra organización. El placer es la consecuencia y como el signo de la realización del bien en nosotros; el dolor, la consecuencia y el signo de la privación del bien; pero ni aquél es un bien, ni éste un mal».

Algo nos parece haber aquí de inexacto o de oscuro. El Supremo Autor del universo ha dado sin duda un fin peculiar al hombre; y si ese fin es un bien, no puede ser otra cosa que la felicidad del hombre. Llámasele desarrollo, elevación, purificación de las facultades humanas; todo esto, si no es una felicidad más exquisita, más elevada, más pura, es un medio para obtenerla; y si tampoco es esto, no podemos concebir para qué sirva, ni qué valor tenga. Pero, sea cual fuere el fin del hombre, para el niño, que nada sabe, que no hace más que sentir, la realización del bien, el bien mismo, no puede existir sino en el placer, que es su consecuencia y su signo. Ni el mal puede ser para él otra cosa que el dolor. Una naturaleza que fuese activa sin ser sensible, no probaría nada para el hombre, que, organizado de diferente modo, se movería, según los principios mismos de Mr. Jouffroy, hacia un fin, un bien proporcionado y correspondiente a la suya. Un ser activo, pero no sensible, tendría motivos peculiares que determinasen su actividad, y de que no podemos ni siquiera formar idea. Los motivos que determinan la actividad humana, son el placer y el dolor. ¿Qué son el bien y el mal separados de ellos y profundamente distintos, como dice Mr. Jouffroy? No pueden ser sino los objetos que el autor de la naturaleza se propuso en el plan de los destinos humanos. Pero ¿cómo se revelan al hombre estos objetos? Por el placer y el dolor. El signo es para él la cosa misma.

«Por el hecho de aspirar toda criatura a su bien, de gozar cuando lo obtiene, de padecer cuando está privada de él, es necesario que toda

criatura ame y busque todo aquello que sin ser su bien contribuye a procurárselo, y aborrezca todo aquello que le embaraza su logro. Desarrollándose nuestras facultades, y encontrando objetos que favorecen o contrarían sus esfuerzos, experimentamos sentimientos de afecto y amor hacia los unos, de aversión y odio hacia los otros. Y de aquí resulta que nuestras tendencias, es decir, las grandes, las verdaderas tendencias de la naturaleza humana, se ramifican, por decirlo así, caminando al logro de sus fines, y se subdividen en una multitud de tendencias particulares, que se llaman pasiones, como las otras, pero que deben distinguirse de nuestras pasiones primitivas, las cuales se desenvuelven en nosotros por sí mismas e independientemente de todo objeto exterior por el hecho solo de nuestra existencia, y aspiran a su fin antes que la razón nos dé a conocer qué fin es éste. Por el contrario, las pasiones secundarias nacen con ocasión de los objetos externos, los cuales, favoreciendo o contrariando el desarrollo de nuestras pasiones primitivas, excitan las secundarias. Calificamos de *útiles* los objetos que favorecen a nuestras tendencias primitivas, y de *dañosos* los que las contrarían. Tal es el origen de las pasiones secundarias, y de las ideas de lo *útil* y lo *dañoso*. Estas ideas serían perfectamente claras e inteligibles, sin necesidad de la distinción entre el bien y el placer, entre el mal y el dolor. Toda criatura sensible aspira al placer: es necesario, por consiguiente, que ame y busque las cosas *útiles*, esto es, las que contribuyen a procurárselo; y que aborrezca y evite las cosas *dañinas*, esto es, las que le embarazan su logro. No se requiere, para hacer esta clasificación, que nos elevemos a la contemplación de un fin, que la gran mayoría del género humano es incapaz de comprender en aquella época de la vida en que formamos ya las nociones de lo útil y lo dañoso.

La aspiración de las tendencias a su fin, es una expresión equívoca, que falsea toda la teoría de Mr. Jouffroy. Ellas aspiran ciertamente a un fin designado por el autor de la naturaleza, pero de que el niño y la mayor parte de los hombres no tienen idea; aspiran a ese fin en el mismo sentido que los graves a su centro, y los líquidos al equilibrio; aspiración que no es conocida ni sentida, ni puede ser, por consiguiente, un principio de acción en el viviente que pone en movimiento sus fuerzas. La sola aspiración que él siente y que determina sus esfuerzos, es hacia las sensaciones y las emociones en que se complace y deleita; porque éste es el solo fin a su alcance.

«En la infancia, y antes que la razón haya venido a revelarnos nuestra propia naturaleza, todas nuestras tendencias se desarrollan sin que

pensemos en nosotros mismos, es decir, sin egoísmo».

Aunque en el pensamiento del niño no haya una idea del *yo*, ni por consiguiente, un egoísmo de que pueda tener conciencia, lo hay ciertamente en sus esfuerzos, en sus conatos para alcanzar el placer o sustraerse al dolor. Tiene hambre y llora; el llanto es en él la expresión de una tendencia suya, es decir, individual y egoísta. Se agita en todos sentidos; su agitación es un esfuerzo, un conato, sin dirección, es verdad, pero no menos real por eso. Y ¿a qué aspiran estos esfuerzos? A un bien, en que el niño no piensa todavía, pero cuya falta le martiriza; a un bien individual, egoístico. No se pasan muchos meses, y ya piensa; ya raya en él una luz, que liga las ideas de los medios con las de los fines. Lloro como antes, no sólo porque padece, sino porque ha experimentado que llorando trae a sus labios el seno de su nodriza; y aun llega a llorar sin padecer; la *idea* de aquel goce forma en él una necesidad facticia; pone *adrede* en acción el medio eficaz que le ha dado la naturaleza para procurárselo. Desde entonces las tendencias primitivas son egoístas en toda la latitud de la palabra; egoístas en los sentimientos; y egoístas en las ideas. Hasta allí la criatura humana no se diferenciaba del pequeño viviente de las especies más brutas; desde entonces asoma la inteligencia.

«De nuestras tendencias primitivas, las unas son benévolas hacia los otros, como la simpatía; las otras no lo son, como la curiosidad o el deseo de saber, la ambición o el deseo del poder. Ciertas tendencias tienen, pues, por único resultado nuestra propia satisfacción, nuestro propio bien; mientras que la simpatía tiene por resultado, no sólo nuestro bien, sino el bien ajeno. Si más tarde, cuando interviene la razón, somos benévolos hacia los otros hombres, no es sólo en virtud de la razón, sino en virtud de nuestras tendencias, en virtud de la simpatía, que, sin necesidad de ninguna idea de obligación o deber, ni de un cálculo de interés, nos empuja al bien ajeno, como a su fin propio y último. El principio es personal, pero el blanco a que aspira espontáneamente es el bien ajeno. Así, aun cuando en el hombre no hay todavía más que movimientos de instinto, hay ya benevolencia hacia sus semejantes».

Enjugamos las lágrimas del dolor ajeno, porque naturalmente nos *compadecemos* de él, esto es, porque *padece*mos con el que padece; porque la naturaleza ha hecho nuestro su dolor; y porque, para curar nuestro dolor, nos es necesario curar el ajeno. La naturaleza, que hizo sociable al hombre, y que para hacerle sociable, ha debido hacerle benévolo, no quiso fiar esta obra ni a cálculos de interés, ni a nociones abstractas de fines y bienes; quiso poner la semilla de la benevolencia en el corazón mismo; quiso que

nos *condoliésemos*; quiso apoyar la benevolencia en el egoísmo. La filosofía declamadora rechaza este apoyo; lo llama innoble y degradante, como si pudiese haber un sentimiento más elevado y generoso que el que hace consistir la felicidad propia en la ajena. Se dirá que la benevolencia, la simpatía, no piensa en el bien individual cuando solicita el de los otros. Pero ¿no nos duele verdaderamente el dolor ajeno? ¿No esperamos *complacernos*, no nos *complacemos* anticipadamente en el bienestar, en la felicidad que nos empeñamos en proporcionar a un amigo, a un compañero, a un hombre? Y ¿no es esta sociedad de placer y dolor, sentida primero, y después conocida, apreciada, afianzada, estrechada por la razón, por el cultivo de los hábitos sociales, por el imperio de las ideas religiosas, lo que nos hace socorrer al menesteroso, amparar al desvalido, consolar al que llora? Si esto no es *pensar* directamente en nuestra felicidad cuando trabajamos por la ajena, es algo aun más personal, es *sentir* la felicidad propia en la ajena.

La simpatía obra con más poder en nosotros, no en razón de lo intenso de los padecimientos ajenos, sino en razón de la intensidad con que participamos de ellos. Volaremos a socorrer a un hermano, a un amigo, aun con grave incomodidad y peligro nuestro; y no haremos sin duda otro tanto por una persona extraña. ¿Por qué? Porque nos hieren más hondamente los infortunios de las personas que amamos, porque nos duele más su dolor. Lo que nos impele a obrar no es, pues, lo que otros padecen, sino lo que padecemos nosotros; y por consiguiente, es nuestra propia satisfacción la que buscamos procurando la ajena.

II

El ilustre profesor resume, antes de pasar adelante, los elementos constitutivos de aquel estado de las tendencias naturales, originales, indeliberadas, que llama estado primitivo del hombre, estado del niño. «Desde el principio mismo de la vida se desenvuelven ciertas tendencias en el hombre, y manifiestan el fin para el cual ha sido creado; despiértanse al mismo tiempo facultades destinadas a dar satisfacción a estas tendencias; el desarrollo de las facultades es al principio irregular e indeterminado; pero los obstáculos en que tropiezan, las excitan a una concentración que es la primera manifestación o el primer grado del desarrollo voluntario. La naturaleza humana, como sensible que es, experimenta placer, cuando se satisfacen sus tendencias, y dolor, cuando no están satisfechas. Ella, en fin,

ama lo que la ayuda a desenvolver sus tendencias, y odia lo que las contraría; y de aquí la ramificación de nuestras pasiones primitivas en una multitud de pasiones secundarias. Tales son los elementos del estado primitivo. Lo que lo caracteriza y distingue eminentemente de los otros es el dominio exclusivo de la pasión. Sin duda hay en el hecho de la concentración un principio de imperio sobre nosotros mismos y un principio de dirección de nuestras facultades por el poder personal; pero este poder obra todavía a ciegas, y obedece servilmente a la pasión, que determina de un modo necesario y fatal la acción y dirección de las facultades. Al fin la razón amanece, y sustrae el poder o la voluntad del hombre al imperio exclusivo de las pasiones. Hasta que ella despierta, la pasión del momento, y entre las pasiones del momento, la más fuerte, arrastra a la voluntad, porque todavía no puede haber previsión del mal futuro. El triunfo de la pasión presente sobre la pasión futura, y entre las pasiones presentes, el triunfo de la pasión más fuerte, he ahí, en aquel primer estado, la ley de las determinaciones humanas. La voluntad existe ya, pero no la libertad. Tenemos poder sobre nuestras facultades, pero no lo ejercitamos libremente. Veamos ahora cómo es que apareciendo la razón transforma aquel estado primitivo que es el del niño».

Recordemos que para el niño no hay otro bien o mal, que el placer o el dolor. ¿Cuál es el fin que las tendencias manifiestan al niño? El placer en su satisfacción, el dolor en el caso contrario. No diríamos, pues, que ellas desde el estado primitivo manifiestan el fin para que hemos sido creados; lo manifestarán, si se quiere, al filósofo; y ni aun al filósofo deben de manifestárselo muy a las claras, pues vemos tantas y tan diversas teorías filosóficas sobre el sentido de estas tendencias primitivas. Pero al niño, ¿qué manifiestan? Placer, si las satisface; dolor, si son contrariadas. Insistimos sobre este punto, porque es fundamental en la teoría de los sentimientos morales.

«La razón penetra en seguida el sentido del espectáculo que se ofrece a su vista. Comprende *desde luego (d'abord)* que todas esas tendencias, que todas esas facultades aspiran a un solo y mismo objeto, a un objeto total, por decirlo así, que es la satisfacción de la naturaleza humana. Esta satisfacción de nuestra naturaleza, que es la suma, y como la resultante, de todas sus tendencias, es, pues, su verdadero fin, su verdadero bien. A este bien aspira por todas las pasiones que la componen; este bien solicita alcanzar por todas las facultades que despliega. De este modo forma la razón en nosotros la idea general del bien; y aunque este bien, concebido así, no es todavía más que nuestro bien particular, no por eso deja de ser

éste un progreso inmenso sobre el estado primitivo en que no existe tal idea.

«La observación y la experiencia de lo que pasa perpetuamente en nosotros, hace también que la razón comprenda que la satisfacción completa de la naturaleza humana es un imposible; que es una ilusión contar con ella; que no podemos ni debemos aspirar sino al mayor bien posible, es decir, a la mayor satisfacción posible de nuestra naturaleza. Elévase, pues, de la idea de nuestro bien a la idea de nuestro mayor bien posible.

«La razón no tarda en concebir que todo lo que puede conducirnos a este mayor bien, es bueno por eso, y que todo lo que nos extravía de su consecución, es malo; pero no confunde esta doble propiedad que encuentra en ciertos objetos con el bien o el mal mismo, es decir, con la satisfacción o no satisfacción de nuestra naturaleza. Distingue, pues, profundamente el bien en sí mismo de las cosas que son a propósito para producirlo; y generalizando la propiedad común de estas cosas, se eleva a la idea general de lo *útil*». Distingue, asimismo, esta satisfacción y esta no satisfacción de las tendencias de nuestra naturaleza, de las modificaciones agradables o desagradables que la acompañan en nuestra sensibilidad; el placer es para ella otra cosa que el bien o que lo útil, el mal otra cosa que el dolor o que lo dañoso; y así como ha creado la idea general del bien, y la idea general de lo útil, resumiendo lo que hay de común en todas las sensaciones agradables, crea la idea general de la *felicidad*. «El bien, lo útil, la felicidad, he ahí tres ideas que la razón no tarda en extraer del espectáculo de nuestra naturaleza, y que son enteramente distintas en todas las lenguas, porque todas las lenguas han sido construidas por el sentido común, que es la expresión más verdadera de la razón. Desde entonces posee el hombre el secreto de lo que pasa en él. Hasta aquí había vivido sin comprenderlo; ahora lo entiende. Ahora ve de dónde vienen esas pasiones y lo que quieren; ahora sabe cómo son determinadas esas facultades, para qué sirven, qué hacen; si ama o aborrece, sabe a qué título aborrece o ama; si experimenta placer o pena, sabe por qué goza o por qué padece; todo es ahora claro en él, y la razón es quien le da esta luz».

Ahora bien, nosotros no vemos que la razón comprenda *desde luego* que todas esas facultades aspiran a un solo y mismo objeto, y que ese objeto sea la satisfacción de la naturaleza humana, como lo concibe Mr. Jouffroy. Apenas un hombre entre mil será capaz de elevarse a esas ideas generales. Apelamos al sentido común de nuestros lectores; digan ellos si la satisfacción de la naturaleza humana en abstracto, (porque la suma, la

resultante de todas las tendencias no puede ser otra cosa que una idea de las más generales y abstractas), es o puede ser el fin que se proponen los hombres en su conducta, no después de prolongadas y profundas meditaciones sobre lo que pasa en ellos y alrededor de ellos, sino desde luego (*d'abord*), en la primera mañana de la razón. Si el hombre aspira a esa suma, a esa resultante, a ese bien, distinto del que la sensibilidad le muestra, o por mejor decir, estampa en él con todas las impresiones de placer y de pena que le halagan y le punzan en todos los momentos de la vida, si el hombre aspira a ese bien, si se dirige a él, es con los ojos cerrados, porque no lo conoce; lo que conoce es su reverberación, su signo, sus efectos sensibles.

La razón comprende que la satisfacción completa de la naturaleza humana es una ilusión; que sólo podemos aspirar al mayor bien posible; esto es, a la mayor satisfacción posible de nuestra naturaleza. Elévase entonces a la idea del mayor bien posible. ¿Por qué no hablar un lenguaje más claro? ¿Por qué no presentar los hechos como pasan en todos los hombres? Los hechos son éstos: a pocos pasos que damos en la vida, echamos de ver que la satisfacción de todas nuestras tendencias, de todos nuestros apetitos o pasiones, es imposible; que no nos es dado evitar todas las impresiones que lastiman; que el triunfo de una pasión y el gozo con que lo celebra el alma, son seguidos a menudo de tormentos acerbos de una intensidad o de una duración superior; que, por el contrario, la no satisfacción de una tendencia, el resistir a una pasión presente, y el dolor de que es acompañada esa resistencia, son muchas veces medios eficaces de satisfacer otras tendencias más importantes, de gozar placeres más variados, más intensos, más durables. El hombre concibe entonces que si la naturaleza le ha negado vivir en una serie no interrumpida de placeres, gozar un bien sin mezcla y sin vicisitudes, puede a lo menos, contrariando ciertas tendencias, arrojando voluntariamente ciertas penalidades, obtener el mayor bien posible, el mayor número posible de goces, y de goces los más puros, es decir, lo menos degradados por la liga del dolor, ingrediente inevitable y fatal de nuestra existencia sobre la tierra. Tenemos lo menos degradados por la liga del dolor, ingrediente inenos seguros, más o menos erróneos, de placeres y penas; tenemos al hombre solicitando el aumento de los unos y la disminución de las otras; y aspirando así prácticamente a la consecución del mayor bien posible, de la mayor suma de felicidad, según ha podido todavía comprenderla.

La razón comprende que ciertas cosas (el trabajo, por ejemplo) son a propósito para conducirnos al mayor bien posible. Esta propiedad no se

confunde a sus ojos con el placer mismo, con el bienestar o la felicidad, que podemos procurarnos con ellas. Pero, como medio de alcanzar un bien de grande intensidad o duración, cada una de estas cosas se convierte, por decirlo así, en un bien representativo, y como tal la buscan y abrazan los hombres, por el mismo proceder intelectual que hace preciosa a nuestros ojos una tira de papel que podemos convertir en dinero. Estas cosas, que son como letras de cambio convertibles en bienestar, felicidad, placer, constituyen los objetos que llamamos *útiles*. Y tan poderosa es la asociación de la idea de utilidad con la idea del bien, que llegamos a amar estos objetos por ellos mismos, olvidando su carácter representativo, y los buscamos y acumulamos, no como medios, sino como fines. Así atesora el avaro el dinero.

Es fácil colegir que no reconocemos como distintas las tres ideas del *bien*, lo *útil* y la *felicidad*. La primera comprende, según nuestro modo de ver, las otras dos. Mr. Jouffroy recurre, para confirmar el suyo, a las lenguas, en todas las cuales, según dice, se designan estas ideas con diferentes palabras. Las lenguas son para nosotros la autoridad del género humano, y la aceptamos con toda confianza en una cuestión de hecho sobre sentimientos que, si es fundada la teoría del sabio profesor, deben ser universales en nuestra especie. Ahora bien, las lenguas nos dan un testimonio diverso del que se alega. El *bien*, en el sentido de Mr. Jouffroy, no es una voz popular, sino técnica de la filosofía, donde cada escuela la entiende de diverso modo. En el lenguaje popular, un *bien* es un objeto eminentemente útil. La paz es un *bien*, porque a su sombra florecen las naciones, esto es, acrecientan sus medios de bienestar y felicidad, acumulan objetos útiles. La libertad es un *bien*, porque hace dulce la existencia, porque anima todas las facultades creadoras de objetos útiles. Dios es el *sumo bien*, porque en él hallan las criaturas la más alta felicidad que les es dado gozar aun en esta morada de peregrinación y de prueba. Por último, llamamos *bienes* las colecciones de valores permutables, las cosas que nos dan poder sobre los objetos útiles, producidos por el ajeno trabajo, y nos habilitan para adquirirlos y gozarlos, cuando queremos. Llamamos a los objetos útiles, *buenos*; y si queremos encarecer su bondad, los designamos con un sustantivo, los llamamos *bienes*. Ésta es la propia significación de la palabra en el idioma del pueblo. De manera que, en rigor, la *felicidad* es un fin, de que los *bienes* son medios. Pero, por una extensión que tampoco es desconocida en las lenguas (entendemos las que habla el común de los hombres, no las lenguas filosóficas, en que hay mucho de hipotético y de arbitrario), la felicidad misma es un bien, o

mejor dicho, es el bien por excelencia, porque es el resultado de todos los bienes, y porque es lo que les da el valor de tales, y lo que ellos significan y representan.

III

«Mientras que nuestras facultades están abandonadas al impulso de las pasiones», dice Mr. Jouffroy, «obedecen siempre a la pasión que actualmente domina; lo que produce un doble inconveniente. En primer lugar, como nada es más variable que la pasión, el dominio de una pasión es luego reemplazado por el dominio de otra, de modo que bajo el imperio de las pasiones, es imposible que haya regularidad y consecuencia en el ejercicio de nuestras facultades; lo que no puede menos de esterilizarlas. En segundo lugar, el bien que resulta de contentar la pasión que actualmente domina es a menudo la causa de un gran mal, y el mal que resultaría de no contentarla sería a menudo la causa de un gran bien; así que, nada es menos a propósito para conducirnos a nuestro mayor bien, que la dirección de nuestras facultades por las pasiones. Esto es lo que la razón no tarda en descubrir; y de ello deduce que para llegar a nuestro mayor bien posible, es conveniente que la fuerza humana no se mueva como una veleta al impulso mecánico de las pasiones, y que, en vez de dejarse arrastrar a satisfacer a cada momento la pasión dominante, se sustraiga a su impulso, y se dirija exclusivamente a la realización del interés calculado y bien entendido del conjunto de todas estas pasiones, esto es, a la realización del mayor bien que esté al alcance de nuestra naturaleza. Depende de nosotros calcular este mayor bien, empleando en ello nuestra razón; y depende también de nosotros enseñorearnos de nuestras facultades y someterlas a este cálculo». «Nace, pues, un nuevo principio de acción; principio que no es ya una pasión, sino una idea; que no sale ciego de los instintos de nuestra naturaleza, sino que emana inteligible de las convicciones de nuestra razón; que no es ya un móvil, sino un motivo. Encontrando un punto de apoyo en este motivo, el poder natural que tenemos sobre nuestras facultades, empieza a hacerse independiente de las pasiones, a desenvolverse y afirmarse. La fuerza humana queda desde entonces exenta del imperio inconsecuente y borrascoso de las pasiones, y sujeta a la ley de la razón, que calcula la mayor satisfacción posible de nuestras tendencias, esto es, nuestro mayor bien posible, o en otros términos, el interés bien entendido de nuestra naturaleza».

Principio que no es ya una pasión, sino una idea. Consultemos los hechos. Hay una época en que los esfuerzos producidos por las tendencias, los apetitos, los instintos, son indeterminados; los movimientos no son dirigidos a sus objetos por el conocimiento que tenemos de ellos y de su aptitud a satisfacer nuestras tendencias; son agitaciones vagas en que el recién nacido obedece ciegamente a fuerzas interiores predispuestas por la naturaleza para suplir la inteligencia. Esta época dura muy poco; los primeros destellos de la racionalidad apuntan; el niño conoce las cosas que ha menester y las busca. La *idea* del bien, concebida a su modo, circunscrito a sus primeras necesidades, es ya en él un principio de acción. Somos, pues, movidos por *ideas* en el estado que Mr. Jouffroy llama primitivo, por ideas que nos representan bienes algo distantes para cuyo logro nos sometemos de buena gana a *molestias* presentes, porque el conato, el trabajo, es en sí mismo un mal. Excepto aquel brevísimo crepúsculo que precede al primer desarrollo de la inteligencia, el imperio de las pasiones, ya actuales, ya previstas por el entendimiento y anticipadas por la imaginación, se ejerce siempre por medio de las ideas. La voluntad ve ya, si es lícito decirlo así; y a no ser en algunos momentáneos intervalos en que la aguijonean instintos nuevos que producen agitaciones vagas, ni la determina jamás la idea sin la pasión, ni la pasión sin la idea.

¿Cuál es, pues, bajo este respecto, la diferencia entre los dos primeros estados morales? Una diferencia de pura extensión. Acumulados los conocimientos por la experiencia, dirige el hombre su conducta por comparaciones, por un cálculo más y más complicado; la vista del alma abraza cada día un campo más vasto. La razón distingue los objetos como buenos o malos, como útiles o dañosos, porque va conociendo nuevas y nuevas conexiones de causas y efectos de las que rigen el mundo físico y moral. Y dirigiéndose por la idea de su interés, por la idea del mayor bien, de la mayor felicidad posible, es manifiesto que ahora, como antes, lo que determina la elección de la voluntad es la idea de placeres y goces, de penas y padecimientos. Ya no es sólo el goce inmediato o poco distante lo que la excita, sino el goce lejano, el bien representativo, un interés calculado. La pasión obra en ella por la idea, y la idea no tendría poder en ella sin la pasión.

Un niño ve una golosina que le tienta. Si alarga la mano a tomarla, es la idea de su sabor, la *idea del placer* que ella va a producirle, lo que determina su voluntad. Más tarde, cuando sabe que le es prohibido tomarla, y que si la toma va a sufrir reprensiones amargas, privaciones sensibles, azotes, se hace superior a la tentación por la *idea* de los disgustos,

de los dolores, *del mal*, que sería la consecuencia de su flaqueza. El niño en estas dos situaciones es el hombre en los dos primeros estados morales.

Un hombre ama la gloria sobre todas las cosas. Trabaja, se afana, se expone a peligros inminentes por ella, por un objeto lejano. ¿No es la pasión de la gloria lo que le mueve? Otro hombre cifra su felicidad en contemplar su tesoro. ¿No es una misma la pasión que le domina cuando encierra su dinero en el arca, que cuando lo saca esperando restituirlo a ella con acumuladas usuras?

La fuerza directriz, en el segundo estado moral, *no sale ciega de los instintos de nuestra naturaleza*, dice Mr. Jouffroy, *sino que emana inteligible de las convicciones de nuestra razón*. En el primero, la voluntad es movida de un modo necesario y fatal por la pasión que actualmente domina; en el segundo, hay libertad y elección. Bajo este respecto, la diferencia entre los dos estados es esencial. Pero no se crea que la elección y la libertad principian en la edad adulta. La época en que la voluntad se determina por lo útil, ha comenzado mucho antes. Los dos estados alternan largo tiempo, y son pocos los hombres que durante toda su vida no vuelvan más o menos a menudo, aunque por breves intervalos, al reinado tiránico de las pasiones, en que la razón vendada deja caer de las manos la balanza de bienes y males.

Para mejor fijar nuestras nociones, podríamos dividir en dos el primero de los estados morales, designados por Mr. Jouffroy. La primera edad moral sería entonces aquella época brevísima en que las tendencias ejercen su imperio sin la menor intervención de la inteligencia; el niño se dirige ciegamente hacia los objetos de sus necesidades sin conocerlos, sin prever el resultado de sus esfuerzos. En la segunda edad moral, el niño sabe por experiencia qué objetos le hacen falta, y qué medios puede poner en acción para obtenerlos; pero se mueve servilmente por la pasión que a cada momento le domina. Síguese a estas dos edades el segundo de los estados descritos por el ilustre profesor. Al principio, hay sólo tendencias, apetitos, pasiones; sin ideas, sin libertad ni elección. Después, hay pasiones e ideas. Luego, pasiones, ideas, libertad, y elección.

Estos tres períodos morales no se suceden cronológicamente. El segundo principia antes de haber cesado el primero; y ambos reaparecen con más o menos frecuencia durante toda la vida del hombre.

En fin, el *interés bien entendido* no debe tomarse en un sentido absoluto. Cada hombre se lo figura a su modo. El ambicioso lo hace consistir en la adquisición del poder; el avaro, en la acumulación de riquezas; el hombre sensual, en el goce de los placeres del cuerpo. La idea

absoluta del interés bien entendido, de la mayor felicidad posible, nace más tarde; y uno de los objetos de la educación moral debe ser facilitar la formación de esta idea, y anticipar su desarrollo en el entendimiento.

«No debe creerse que, después de esta revolución operada en nosotros por la razón, la dirección de la fuerza humana, puesta en manos de la razón, no encuentre apoyo en la pasión. Todo lo contrario. El día que nuestra razón ha comprendido el inconveniente que hay en satisfacer todas nuestras pasiones y en cada momento la más fuerte, el día que ella concibe el interés bien entendido, la necesidad de calcularlo, la de preferirlo en todos casos a la satisfacción de nuestras pasiones particulares; ese día nuestra naturaleza, en virtud de sus leyes mismas, se apasiona al sistema de conducta que le parece el mejor medio de llegar a su fin, se apasiona a ese sistema como a todo lo útil, lo ama, le pesa desviarse de él, y concibe aversión hacia todo lo que la desvía. De este modo, la pasión apoya el gobierno del poder humano por el interés bien entendido, y bajo este respecto hay, en este segundo estado, una acción armónica del elemento apasionado y del elemento racional. Pero este acuerdo dista mucho de ser completo, porque la idea de nuestro mayor bien, concebida por la razón, no ahoga las tendencias instintivas de nuestra naturaleza; antes bien subsisten éstas, porque nada puede desarraigarlas; obran, piden como antes su inmediata satisfacción, y se empeñan en arrastrar hacia esta satisfacción inmediata la actividad de nuestras facultades, y no pocas veces se salen con ello. Si el interés bien entendido halla simpatías en la pasión, también encuentra en ella una multitud de resistencias. No está, pues, el poder humano sustraído de todo punto, en este segundo estado, a la acción inmediata de las pasiones. Bien lejos de eso, ellas vienen a menudo, sobre todo en las almas débiles, a turbar el imperio calculado del interés bien entendido. Cuando la razón ha aparecido, cuando se ha elevado a la idea del interés bien entendido, nace un nuevo estado moral, se levanta un nuevo modo de determinación, pero no se sustituye irrevocablemente al estado, al modo primitivo. El hombre fluctúa entre los dos estados; va de uno a otro; ya resiste al impulso de las pasiones y obedece al interés bien entendido, ya sucumbe a la fuerza de aquel impulso y se deja llevar por él. Mas no por eso deja de haberse introducido en la vida humana una nueva especie de determinación».

Hemos distinguido entre el interés de una pasión dominante, y el interés de nuestra mayor felicidad posible; entre el interés relativo y el interés absoluto; entre el interés de una tendencia, y el interés bien entendido del conjunto de todas las tendencias. El segundo parece ser el

único que considera Mr. Jouffroy; pero es de toda necesidad dar algún lugar al primero en la historia de nuestros sentimientos morales. ¿Lo referiremos al estado primitivo? Parece que no, porque el estado primitivo es el reinado despótico de la pasión presente. En el estado primitivo, no corre la voluntad tras los objetos que sin ser bienes son buenos, esto es, útiles; no sacrifica los goces inmediatos a los goces lejanos; las necesidades actualmente sentidas no dan lugar a las necesidades previstas. Ahora bien, el que trabaja por la reputación, por la gloria, por un bien distante, ¿no calcula? ¿No resiste a las seducciones presentes, a los placeres que tiene a la mano, por los placeres para él más elevados y exquisitos que su imaginación le pinta a lo lejos? Si se pretende que éste es un interés mal entendido, no lo disputaremos; es a lo menos un interés calculado; y todo cálculo es una obra, buena o mala, de la razón individual, que es la única que puede guiar al individuo. Y si se alega que esta época del interés mal entendido pertenece al estado primitivo, no insistiremos tampoco en lo contrario, aunque para ello nos darían bastante fundamento las descripciones mismas de Mr. Jouffroy. Lo que nos importa es que se admita la existencia de esta época moral, colóquesela donde se quiera.

Consideremos, pues, al hombre bajo esta nueva determinación del interés relativo. Para él, lo útil será lo que le parezca promover ese interés; se apasionará por esa utilidad relativa; se apasionará consiguientemente por la línea de conducta que más a propósito se le figura para realizar el objeto de sus aspiraciones; le pesará desviarse de esa línea; mirará con aversión los objetos que le desvían. Ésta es una consecuencia necesaria de las leyes mismas a que está sujeta nuestra naturaleza.

Al fin, con todo, llega la época en que el interés calculado y el interés absoluto se identifican. Como el primero mira a una sola tendencia y el segundo es la resultante de todas ellas, el descubrimiento del segundo no puede menos de ser el fruto de una experiencia más larga, de nociones más vastas, de comparaciones más complicadas, que el descubrimiento del primero; de que se sigue que la fuerza directiva del interés relativo debe cronológicamente preceder a la fuerza directiva del interés absoluto, del interés bien entendido. Sin duda pueden anticiparse por la educación y por otros medios las determinaciones de este interés; pero siempre restará una época más o menos larga en que la razón, insuficientemente instruida, reconozca como regla de los actos voluntarios una utilidad parcial.

Reconocido el interés absoluto, el que merece propiamente el título de interés bien entendido, nos apasionamos a la norma prescrita por él. Hay desde entonces una especie de conciencia que aprueba o condena nuestros

actos en cuanto conformes o contrarios a la norma; y a consecuencia del testimonio de esta conciencia, experimentamos satisfacción o disgusto, placer o dolor; la regla se ha convertido en un bien representativo; sus infracciones, por el hecho solo de serlo, producen dolor; y los sacrificios que hacemos a ella, por el hecho solo de hacerse a ella, producen placer. En el primer caso, la conciencia de que hablamos acibara el placer de las seducciones; en el segundo, endulza el dolor de los sacrificios.

Hay una conciencia, por decirlo así, relativa, y por tanto errónea, durante el reinado del interés parcial; hay otra conciencia absoluta, durante el reinado del interés absoluto, del interés bien entendido, conciencia que nos guía rectamente, porque nos guía en el verdadero sentido de nuestra mayor felicidad posible.

Desde que hay una norma buena o mala, hay una conciencia bien o mal avisada, que nos amonesta, nos aplaude, nos vitupera; hay goces y penas de conciencia, esto es, de aprobación o reprobación interior.

«Este segundo estado moral, este nuevo modo de determinación, es el estado, el modo *egoísta*. Lo que constituye el egoísmo es la inteligencia de que obramos por nuestro bien peculiar. Esta inteligencia no existe en el estado primitivo; el niño no es egoísta».

Recordemos las dos edades del estado moral primitivo. En la primera, no existe la inteligencia de que habla Mr. Jouffroy. Pero, en la segunda, existe. En la primera, el niño es egoísta por los sentimientos; en la segunda, por los sentimientos y las ideas a un tiempo.

Recordemos también que el interés calculado, no es siempre, no es sobre todo en las primeras épocas de la inteligencia, el interés bien entendido que no se refiere a tendencias parciales, sino a la resultante de todas.

«Aún no hemos llegado al estado que peculiar y verdaderamente merece el título de estado moral, y que resulta de un nuevo descubrimiento de la razón, de un descubrimiento que eleva al hombre, de las ideas generales que engendraron el estado egoísta a ideas universales y absolutas. Este nuevo paso no lo dan las morales interesadas, que no van más allá del egoísmo. Darlo es salvar el intervalo inmenso que separa a las morales egoístas de las morales desinteresadas. He aquí como se opera en el hombre la transición del segundo estado que he descrito al estado moral propiamente dicho.

«Hay un círculo vicioso oculto en la determinación del egoísmo. El egoísmo llama bien la satisfacción de las tendencias de nuestra naturaleza; y cuando se le pregunta por qué la satisfacción de estas tendencias es

nuestro bien, responde: porque es la satisfacción de las tendencias de nuestra naturaleza. En vano, para salir de este círculo vicioso, busca el egoísmo, en el placer que sucede a la satisfacción de las tendencias, el motivo de la ecuación que él establece entre esta satisfacción y nuestro bien; la razón no halla más evidencia en la ecuación del placer y del bien, que en la ecuación de la satisfacción de nuestra naturaleza y del bien; y el porqué de esta última ecuación le parece siempre un misterio. El tormento, sordamente sentido, de este misterio es lo que impele a la razón a dar un nuevo paso en la escala de las concepciones morales. Sustrayéndose a la consideración exclusiva de los fenómenos individuales, concibe que lo que pasa en nosotros pasa en todas las criaturas posibles; que como todas tienen su naturaleza especial, todas aspiran en virtud de esta naturaleza a un fin especial, que es su bien; y que cada uno de estos fines diversos es elemento de un fin total y último que los resume, de un fin que es el fin de la creación, de un fin que es el orden universal, y cuya realización es la que merece a los ojos de la razón el título de bien, la que llena la idea del bien, la que forma con esta idea una ecuación evidente por sí misma y que no necesita de prueba. Cuando la razón se eleva a este concepto es cuando tiene la idea del bien; antes no la tenía. Por un sentimiento confuso, aplicaba este título a la satisfacción de nuestra naturaleza; pero no podía darse cuenta de esta aplicación ni justificarla. A la luz de este nuevo descubrimiento, la aplicación le pareció clara y legítima. El bien, el verdadero bien, el bien en sí, el bien absoluto, es la realización del fin absoluto de la creación, es el orden universal. El fin de cada elemento de la creación, esto es, de cada ser, es un elemento de este fin absoluto. Cada ser aspira, pues, a este fin absoluto, aspirando a su fin; y esta aspiración universal es la vida universal de la creación... El bien de cada ser es, pues, un fragmento del bien absoluto, y por eso el bien de cada ser es un bien; eso es lo que le da ese carácter; y si el bien absoluto es respetable y sagrado para la razón, el bien de cada ser, la realización del fin de cada ser, el cumplimiento del destino de cada ser, el desarrollo de la naturaleza de cada ser, la satisfacción de las tendencias de cada ser, cosas todas idénticas que no hacen más que una sola, son igualmente sagradas y respetables para ella».

La razón, según Mr. Jouffroy, dice al egoísmo: ¿por qué llamas *bien* la satisfacción de tus tendencias individuales? El egoísmo, que hasta aquí ha vivido sin dar cuenta de sus pensamientos a nadie, sorprendido por esta inesperada pregunta, responde lo primero que le viene a las mientes: porque satisface mis tendencias individuales. La razón rechaza, como es

natural, una contestación que le parece lo que suele llamarse vulgarmente una *pata de banco*; y he aquí el egoísmo embarazado, confuso, martirizado, devanándose los sesos para hallar una respuesta que satisfaga a la razón. Al cabo le ocurre que la satisfacción de nuestra naturaleza es un bien. No hay evidencia, replica la razón, en esa ecuación del placer y el bien. La solución del problema es otra. Como cada ser tiene su naturaleza, cada ser tiene su fin peculiar correspondiente a ella. El verdadero bien, el bien absoluto, es el fin total y último que resume todos los fines parciales de todas las criaturas posibles. Esta ecuación es evidente para mí; yo fallo que no necesita de prueba. Con que no tienes más que hacer que someterte a ella. Para que este diálogo sea posible, sólo se necesita que la razón del individuo conozca el fin universal de la creación, esto es, todos los fines parciales de todas las criaturas posibles, que el fin universal abarca y resume: condición tan fácil, descubrimiento tan obvio, que Mr. Jouffroy no ha creído necesario decirnos qué fines parciales son éstos, en qué consisten, ni cómo es que cada uno de ellos sea sólo un fragmento del fin universal, que constituye el bien absoluto. ¿Cuál es el fin del tigre, el de la pantera, el del oso, el de los innumerables insectos dañinos que nos acosan, el de las plantas, el de las piedras; fines integrantes del gran fin, que es el gran bien? Confesamos con rubor que tenemos la desgracia de no conocerlos, y sospechamos que, de mil individuos de la especie humana, los novecientos noventa y nueve, por lo menos, se hallan en el mismo caso que nosotros. No percibimos esos fines, sino en el placer, que según el mismo Mr. Jouffroy, es el signo de su realización; no los percibimos sino en la mayor suma de felicidad posible para cada especie animada; y aun percibiéndolos así, no percibimos la convergencia de todos esos fines a un gran fin, sino la oposición completa de muchos de ellos entre sí; oposición tan grande, que el fin de una especie exige a menudo, por no decir siempre, la extinción de muchísimas otras. Con que, a no suponerse que a lo que aspiran por su naturaleza algunas especies es a ser devoradas por otras, nos es imposible ver resumidos sus fines y sus bienes parciales en el fin y el bien universal de la creación.

Descartemos toda suposición, todo hecho no atestiguado por nuestra conciencia. No nos hundamos en el abismo inmenso de la creación; harto haremos con ceñirnos a la especie humana. Lo que cada hombre concibe fácilmente y lo que no puede menos de concebir, es que lo que pasa en él, pasa en todas las criaturas de su especie; que, como todas ellas tienen una naturaleza semejante a la suya, todas aspiran como él a la mayor suma de felicidad posible; que estas aspiraciones se cruzan; y que cruzándose, o es menester que las de los otros humanos cedan a las suyas, o que haya una

especie de transacción o avenimiento entre todas. Como las aspiraciones ilimitadas de cada individuo encuentran resistencias insuperables en las aspiraciones ilimitadas de todos los otros, y como cada individuo es débil en comparación del conjunto, la razón no tarda en decir a cada hombre: *no debes*, es decir, *no puedes en el interés de tu mayor felicidad posible*, permitirte a ti mismo lo que, permitido a cualquier otro hombre en circunstancias semejantes, sería pernicioso a todos. He, aquí un principio que la razón abraza como evidente, principio que sólo formula de un modo más exacto, aunque menos claro para el común de los hombres, aquel otro, reconocido por los pueblos ilustrados de la antigüedad: *Quod tu tibi nolis, alteri ne feceris*. Llegada la razón a este punto, concibe un orden general, de que el individuo es sólo un elemento; concibe una norma fundada en este orden. Pero ¿por qué nos interesa el orden general, la armonía de las aspiraciones individuales? Primeramente, porque, prescindiendo del principio de simpatía, ese orden es una garantía de nuestro interés individual, de nuestra existencia misma; en segundo lugar, porque el principio de simpatía hace necesaria la felicidad ajena a la nuestra; en tercer lugar, porque, concebida una norma útil, nos apasionamos a ella como a todas las cosas útiles, y desde que nuestra conciencia nos avisa que nos apartamos de ella, sucede a este aviso un sentimiento de desazón y de pena, y se nos acibaran los placeres con que nos halagaban las seducciones que nos han extraviado; en cuarto lugar, porque ese orden general nos lo santifica la religión, que habla también por medio de placeres y penas, y habla así aun a la piedad más pura y acendrada, pues si hemos de creer a las almas privilegiadas que la sienten, el espíritu religioso halla delicias inefables en la contemplación de los atributos de la Divinidad, en la gratitud y amor hacia ella, en la humilde esperanza de que sus actos y afectos le serán aceptables. Seguramente hay almas que aman la virtud sin pensar en sus recompensas, que aman a Dios por Dios solo. Un alma de esa especie no se dirá a sí misma: obedezco a las amonestaciones de la conciencia para que no me atormente; sirvo a Dios porque este servicio amoroso es en sí mismo una felicidad para mí; pero sin decírselo lo siente; y si no lo sintiese, no obraría como obra, ni sería lo que es. No está en la naturaleza del hombre apasionarse a verdades abstractas, únicamente porque son verdades. Si el orden general se recomendase sólo al entendimiento, si no hablara al corazón, si no suscitase afecciones, no concebimos cómo pudiera tener más imperio sobre nuestra voluntad, que un teorema de Euclides.

«Ahora bien, desde que la idea del orden es concebida por nuestra razón, hay entre nuestra razón y esa idea una tan verdadera, tan profunda, tan inmediata simpatía, que se prosterna ante esa idea, la reconoce sagrada y obligatoria para ella, la adora como su legítima soberana, la honra y se somete a ella como a su ley natural y eterna. Violar el orden es una indignidad a los ojos de la razón; realizar el orden en cuanto es dado a nuestra debilidad, eso sí que es bueno, eso sí que es bello. Un nuevo motivo de obrar ha aparecido, una nueva regla, verdaderamente regla, una nueva ley, verdaderamente ley, una ley que se legitima por sí misma, que obliga inmediatamente, que, para ser respetada y reconocida, no necesita de invocar nada extraño a ella, nada anterior o superior».

Pura declamación, indigna de tan eminente filósofo. El orden, al cabo, no es más que una relación simple o compleja, percibida por la razón bien o mal, y en el caso de que se trata (tomando esta palabra *orden* en el sentido de Mr. Jouffroy), no percibida de ningún modo, o de un modo extremadamente vago y confuso. ¿Es el orden verdadero el que produce esos efectos prodigiosos en la razón humana? ¿O es cualquier idea de orden? Si lo primero, el principio moral de Mr. Jouffroy es absolutamente estéril, es como si no existiese para la casi totalidad de los hombres, que no puede elevarse hasta él; en suma, no es un principio moral, porque no puede serlo el que no es fácilmente accesible a nuestra inteligencia. Si lo segundo, asentamos la moral sobre una base movible, vaga, aérea; cada individuo concebirá el orden a su modo, y tendrá su moral aparte. Además, si cualquiera idea de orden, aun la errónea abrazada incautamente por la razón, es capaz de producir esa simpatía será un criterio peligrosísimo para la adopción de una norma que dirija las acciones humanas. Pero ¿qué es la *simpatía de la razón*? La razón es susceptible de convicciones tan profundas como se quiera; pero las afecciones, y por consiguiente las simpatías, pertenecen propiamente a la voluntad, al corazón. Además, simpatizar es participar de una afección ajena, y propiamente de una afección penosa; de manera que, para que fuese exacta la expresión de Mr. Jouffroy, deberíamos representarnos el orden como un ser sensible, agitado de una afección penosa, o por lo menos, de una afección cualquiera, de que participase la razón. ¿Qué es, pues, lo que quiere decírsenos? ¿Que la idea de orden produce una convicción inmediata, verdadera, profunda? Prodúzcala en buena hora; esa convicción no sería más que la percepción clara y evidente de una relación o de un conjunto de relaciones, y si no encuentra algún auxiliar poderoso en la voluntad, no es concebible que la razón tenga más motivo

de prosternarse ante ella, que ante la idea de la relación del radio a la circunferencia. ¿O se nos quiere decir que la idea de orden despierta en la voluntad afecciones vivas, profundas, que nos conmueven poderosamente? Ésta, a nuestro entender, es la sola acepción razonable que podemos dar al lenguaje de Mr. Jouffroy. Y esto ¿qué quiere decir? Lo que ya se ha dicho y repetido: que desde que concebimos una norma útil, nos apasionamos a ella; y que esta pasión es un nuevo motivo de acción, pero un motivo que no se diferencia del motivo análogo del estado egoísta, sino en que la idea de norma en el tercer estado moral, es el producto de una experiencia más larga, de nociones más vastas, de comparaciones más complicadas. No nos dejemos deslumbrar por metáforas. La razón que se prosterna, que venera, que adora, o es sólo la razón impassible que ve relaciones y las reconoce como verdaderas y evidentes, o es además el corazón que se apasiona por una idea de orden que la razón le pone delante. Si lo primero, no hay un motivo de acción; si lo segundo (que es lo cierto), el motivo inmediato es una pasión, una tendencia a la mayor suma posible de felicidad individual, según la razón la calcula y concibe.

La filosofía sensualista yerra en cuanto supone que la voluntad no es capaz de apasionarse por el orden; la filosofía idealista yerra en cuanto supone que la idea de orden es capaz de mover la voluntad sin apasionarla.

Pero por más que hace la escuela idealista, involuntariamente la vemos echarse en brazos de la pasión, cuando quiere explicar el imperio del orden sobre el alma. ¿Qué otra cosa significa esa postración ante el orden, esa adoración, esa apoteosis del orden? No hay medio: o significa convicciones impotentes, o supone pasiones activas. ¿Qué significa la *belleza* del orden? O significa que la contemplación y la realización del orden producen un placer delicado, puro, exquisito, como todo lo bello, o no significa nada.

«Negar que haya para nosotros, que somos seres racionales, algo de santo, de sagrado, de obligatorio, es negar una de estas dos cosas: o que la razón humana se eleva a la idea del bien en sí, del orden universal, o que después de haber concebido esta idea, nuestra razón se inclina ante ella, y siente inmediata e íntimamente que ha encontrado su verdadera ley, que antes no había percibido; dos hechos que no es dado desconocer ni disputar».

Somos no sólo seres racionales, sino seres sensibles; y la moral tiene una relación tan íntima, tan inmediata, con la parte sensible de nuestro ser, como con la parte racional. Supóngase al hombre destituido de razón; la moral perece. Supóngasele destituido de sensibilidad; ¿qué será de las recompensas de la virtud, de los remordimientos del crimen, del mérito de

resistir a las seducciones? Por lo demás, lejos de ser un hecho que la razón humana se eleve a la idea del orden universal, lo contrario es un hecho, si entendemos por razón humana la de la gran mayoría de los hombres. El hombre pensador, el hombre contemplativo, el filósofo se elevarán tal vez a esa idea. Pero ¡triste moral la que contase con guiar al común de los hombres por ella! ¡Triste moral la que estableciese por principio una abstracción, que cada cual explica y formula a su modo!

ELEMENTOS DE IDEOLOGÍA

POR DESTUTT DE TRACY

Incluidos en dieciocho lecciones, e ilustrados con notas
críticas por el catedrático don Mariano S*** París,
1826^[10].

El original de esta traducción no son los *Elementos de ideología* propiamente dicha del conde de Tracy, sino el breve extracto analítico con que terminan, y que el autor cree más adecuado que la obra misma para servir de texto a la enseñanza de la juventud. Acompañan a la traducción juiciosas notas en que se ventilan ciertas opiniones, y se rebaten algunos (en el concepto del señor S.) errores o inadvertencias del autor. Acaso hubiera sido más conveniente que el señor S., en vez de ceñirse al ingrato y poco lucido trabajo de discutir teorías ajenas, hubiese dado un solo cuerpo de doctrina, simple y consecuente, excusando a los lectores la fatiga de seguir dos cadenas de ideas, que se estorban y embarazan la una a la otra con perjuicio de la atención, más necesaria en esta clase de materias que en otra alguna. Falta ciertamente una obra elemental de ideología, y el mejor modo de llenar este vacío sería refundir en un tratado de moderada extensión lo que encierran de verdaderamente útil los escritos de Condillac, Destutt de Tracy, Cabanis, Degerando, Reid, Dugald Stewart y otros modernos filósofos, sin olvidar los de Locke, Malebranche y Berkeley, de cuyos profundos descubrimientos no siempre han sabido aprovecharse los que vinieron tras ellos. Obra es ésta que falta, no sólo a España, sino a Francia y a la Inglaterra misma a quien tanto debe la ciencia del entendimiento.

ELEMENTOS DE LA FILOSOFÍA DEL ESPÍRITU HUMANO

POR VENTURA MARÍN,

para el uso de los alumnos del Instituto Nacional de
Chile^[11]

I

Hemos dado noticia de la obra geográfica de Mr. Denaix, que por la idea que nos han hecho formar de ella los periódicos franceses, nos parece sería de la mayor utilidad en este país para el uso de los establecimientos de educación, traduciéndose el texto y los cuadros, que tienen la ventaja de ser sumamente comprensivos, y de estar reducidos a la más breve extensión posible. En algunos ramos de enseñanza, es preciso confesar que los métodos de nuestros establecimientos son anticuados, y no producen toda la utilidad que debieran. Es ya tiempo de que volvamos los ojos a lo que se adelanta en otras partes, y de que nos apropiemos, en cuanto sea posible, las inmensas adquisiciones que hace cada día la actividad intelectual de las naciones europeas.

En medio de este inevitable atraso nos es satisfactorio observar las mejoras y progresos que recibe bajo otros respectos la educación; y cuando estos adelantamientos se deben a nuestros propios esfuerzos, hallamos un motivo más de satisfacción y de justo orgullo. La filosofía se halla en este caso. La obra elemental que acaba de publicar el profesor del Instituto don Ventura Marín, nos ha parecido una producción que se eleva mucho sobre el nivel general de nuestra actual cultura literaria. Se ve en ella un conocimiento profundo, no de un sistema particular, sino de todas las

sectas, de todas las opiniones, que dividen ahora el mundo filosófico; campo todavía de agitaciones y contiendas, en que se disputan aun los principios fundamentales, se suceden teorías a teorías, lo que hoy brilla con el esplendor de la novedad y del triunfo se huella mañana y se camina continuamente por entre ruinas y escombros.

El señor Marín nos ha parecido elegir en general los senderos más seguros y menos expuestos a inconvenientes; y uno de los caracteres que hacen más estimable su obra es la fuerza y el tono de convicción con que en ella se inculcan los grandes principios tutelares de la religión y la moral.

Por ahora no nos es posible contraernos a dar una análisis de esta interesante producción; pero nos proponemos hacerlo más adelante y aun puede ser que nos atrevamos a discutir una que otra de las opiniones del autor.

II

Don Ventura Marín, profesor de filosofía del Instituto Nacional, ha publicado el segundo tomo de su curso, que comprende la teoría de los sentimientos morales, o sea la parte de la filosofía que se ha conocido comúnmente con el título de *Moral* o *Ética*. Con respecto a esta sección, nos bastará reproducir el juicio que antes hicimos acerca de las tres primeras; y si en ella no se eleva tanto el autor, ni desentraña teorías tan nuevas y profundas, acaso por eso mismo se ha hecho más accesible al alcance de la edad en que suele cultivarse esta ciencia.

Lo que para nosotros hace particularmente apreciables los trabajos de este ilustrado profesor, que ha puesto en Chile el estudio de la filosofía al nivel de Europa, es la unión amigable y estrecha que en ellos se advierte constantemente de la liberalidad de principios con el respeto religioso a las grandes verdades que sirven de fundamento al orden social, y que estimulando el desarrollo de todas las facultades del espíritu humano, rectifican al mismo tiempo su ejercicio y ennoblecen sus aspiraciones.

REFUTACIÓN DEL ECLECTISMO

POR PEDRO LEROUX, París, 1839^[12]

Todos los jóvenes, que, como nosotros, terminaron sus estudios hacia el fin de la restauración, recordarán el brillo verdaderamente extraordinario con que lució por dos años, en la Facultad de las Letras, la enseñanza filosófica de M. Cousin. Mientras que M. Guizot ilustraba con sus doctas lecciones la historia de la civilización moderna, y rastreaba la genealogía de aquella clase media, cuyo reinado estaba ya cerca; mientras que M. Villemain, empleando en la crítica literaria una vasta erudición, y un gusto delicado y seguro, tomaba hábilmente su rumbo entre dos escuelas rivales, cuya lucha, tan ruidosa entonces, está casi olvidada en nuestros días; M. Cousin, a su regreso de Alemania, reunía, como sus dos colegas una numerosa juventud alrededor de su cátedra. Una elocución brillante, una pantomima expresiva, que parecía revelar el trabajo interior del pensamiento, miras históricas que llevaban la estampa de una elocuencia real y de una aparente osadía, y acaso más que todo cierta tendencia a sacar la filosofía de las arduas regiones de la metafísica para hacerla intervenir en los acontecimientos contemporáneos, era más de lo necesario para deslumbrar a una juventud que la universidad de la restauración había mantenido en un santo retiro sin comunicar con los filósofos del siglo XVIII, y a quien se leían devotamente todos los jueves las conferencias del señor abate Frayssinous. El elocuente profesor anunciaba una filosofía nueva; había encontrado la solución del enigma; se colocaba como un mediador y un árbitro entre las doctrinas extremas; materialistas y espiritualistas iban a deponer sus antiguos rencores y a darse el ósculo de paz sobre el altar del *eclectismo*. No pudimos resistir a tantos alicientes; el entusiasmo fue grande. Desgraciadamente sobrevino la revolución de julio; y la nueva filosofía, que no había previsto semejante golpe, y había saludado algo prematuramente la carta de 1814 como el tratado de eterna

alianza entre los partidos, sorprendida y desconcertada por esta tempestad, abandonó luego la dirección espiritual de las inteligencias para tomar la cuestión política de los intereses nacientes. Los apóstoles del eclecticismo vinieron a ser, el uno par de Francia, el otro miembro de la cámara de diputados; y de entonces acá el eclecticismo ha ido a parar a donde va a parar todo, a donde fueron la carta de 1814 y la contienda entre los clásicos y los románticos; ha sido consignado al olvido, y ni aun se habla de él. Mas el eclecticismo, aunque desamparado por la opinión, no había sido todavía el blanco de ningún ataque especial y dogmático: aún reina de hecho en la enseñanza universitaria, donde tiene patronos poderosos; y si otras doctrinas más sustanciales y fuertes salieron a luz posteriormente, no se habían presentado con los arreos de la filosofía, y el eclecticismo por falta de competidores quedaba único heredero de la metafísica materialista de Condillac. Bajo este solo punto de vista, el libro que acaba de publicarse por M. Pedro Leroux merecería ya fijar la atención de todos los espíritus filosóficos, como punto de partida de una filosofía nueva, y como primer combate regular de esta filosofía con la ecléctica; pero la atención será todavía mayor en aquellos que, como nosotros, han podido, por los trabajos de M. Leroux que han aparecido en la *Enciclopedia Nueva*, apreciar su alcance mental, lo sólido de sus conocimientos, y aquella viva claridad con que un corazón generoso ilumina hasta las regiones más misteriosas de la inteligencia.

Antes de instruir directamente el proceso del eclecticismo, M. Leroux fija desde luego de un modo rápido los principios con que va a juzgarle. Toda la primera parte de su libro se emplea en desenvolver este pensamiento: «que el eclecticismo sistemático es contrario a la idea misma de la filosofía». Vamos a reproducir aquí la trama de sus raciocinios.

Se llaman *eclécticos*, según el diccionario de la Academia, los filósofos que, sin adoptar un sistema, escogen las opiniones más verosímiles. Quitando a la definición la condición de no adoptar un sistema, el eclecticismo es lo que Diderot llamaba la filosofía de todos los hombres sensatos desde el principio del mundo, porque claro es que, como todos los sistemas tienen un fin y un sujeto común, no han podido menos de tocarse en multitud de puntos. Acostumbrados, como lo hemos estado hasta ahora, a estudiar separadamente a los filósofos, sin investigar el lazo que los une, no hacemos más que columbrar esta verdad: «que todos los espíritus forman en el tiempo y en el espacio una cadena indefinida, de que cada generación y cada hombre en particular es un eslabón». Si el eclecticismo fuese la investigación de este vínculo misterioso que liga unas

con otras todas las generaciones pensadoras, no se podría menos de aplaudir altamente una empresa tan bella. Pero lo que es imposible admitir es que alguien pueda ser filósofo sin tener un sistema, o que se puedan conciliar sistemas opuestos si no es absorbiéndolos en un sistema más vasto, y sometiéndolos al imperio de una verdad más comprensiva.

Todos los filósofos que han merecido este nombre, han tenido un sistema; porque el filósofo no es sólo el secretario de los progresos, el anotador de las operaciones ajenas, sino, principalmente y sobre todo, el hombre inspirado, que, encarnando en sí mismo, bajo la forma más general y más elevada, las necesidades de la humanidad, según él las concibe en cada tiempo, busca el sentido de este eterno enigma, cuya solución progresiva se crea y se fija de siglo en siglo por el trabajo de la humanidad; pues aunque la verdad es desnuda, absoluta, y siempre idéntica consigo misma, el espíritu limitado del hombre no puede percibirla sino de un modo imperfecto y relativo, que varía según las épocas, y según el desarrollo de la vida colectiva de nuestra especie. Por entre el desorden aparente, de los sistemas, como por entre las peripecias confusas de la historia, el género humano camina sin cesar hacia una inteligencia más clara y una práctica más completa de su verdadero destino. El sentimiento que tiene de su vida propia, engendra en cada época fórmulas nuevas, como engendra formas políticas, que rompe y renueva en cada escala de su vasta jornada. Así no sería mayor insensatez el dejarse llevar al escepticismo, a vista de todos esos sistemas, de cuyos fragmentos está sembrada la ruta de la humanidad, que el creer que la humanidad puede vivir sin un sistema, sin creencias relativas a ella misma, sin una solución cualquiera del problema, o que esta solución se haya dado ya definitivamente, o se halle esparcida en los libros, y no reste otra cosa que ir a buscar y recoger en ellos.

Así en todas las épocas, los filósofos (que no deben separarse de los hombres religiosos) no se han ceñido a comentar lo pasado; antes bien han manifestado lo presente. Ya preparan y fundan religiones; ya, como los padres de la iglesia, las comentan y desenvuelven; ya, como los Descartes y Leibniz, exploran, bajo la égida del dogma, un campo que ha quedado libre y neutral. El escéptico mismo duda en nombre de una creencia virtual; duda sobre algo y contra algo; su duda tiene un sentido, una dirección, una base; y es en cierto modo una afirmación. Los filósofos que se pudieran designar bajo el nombre de pensadores libres, aunque no tengan siempre la conciencia de la dirección de sus pensamientos, tienen a lo menos sobre algunos puntos aislados doctrinas propias, por las cuales se

han hecho dignos del honroso título de filósofos, y pertenecen a una familia cualquiera de pensadores. Todos ellos, además, han pretendido traer al mundo algo nuevo; y hasta ahora, a nadie había ocurrido pensar que la filosofía fuese ya una obra finalizada, y que no restase más que el trabajo de recoger a derecha e izquierda sus pedazos dispersos. Pero, dado caso que la obra de la filosofía estuviese concluida, ¿bajo qué caracteres reconoceremos lo que hay de verdadero y de falso en los varios sistemas que en todos tiempos han repartido entre sí el dominio de los espíritus? ¿Cómo distinguiremos el trigo de la cizaña? ¿A qué medida común reduciremos las doctrinas contradictorias? Para escoger, es necesaria siempre una razón, un motivo de preferencia; para conciliar dos términos opuestos, es preciso un tercer término que comprenda a los dos en lo que tengan de esencial, es decir, que cuando fuese tan cierto, como en realidad es absurdo, que la filosofía está hecha, y que sólo se trata de recoger y reunir sus oráculos esparcidos en los libros de las varias escuelas, siempre sería necesario un sistema para elegir y conciliar. Había, pues, bastante razón para decir que el eclecticismo sistemático era contrario a la idea misma de la filosofía.

No seguiremos a M. Leroux en el examen de las numerosas contradicciones que señala en las obras de M. Cousin, y que explica bastante bien por la sucesiva influencia que han ejercido sobre M. Cousin los diferentes maestros cuyas banderas ha seguido, como Laromiguiere, Roger-Collard, Fichte, Kant, Schelling, Hegel; contradicciones por otra parte nada extrañas en un espíritu que, no apoyándose en ningún sentimiento propio, sólo puede reflejar y no combinar las soluciones diversas de los problemas filosóficos. Sólo nos detendremos un momento en la refutación que hace M. Leroux del método psicológico de Cousin, llevado aún más adelante por M. Jouffroy.

M. Cousin, en el acto mismo de declarar que la filosofía estaba concluida, y el eclecticismo era el único método razonable, incurrió en una inconsecuencia bastante natural en un espíritu tan activo como el suyo, y quiso innovar a su vez. El método psicológico fue el fruto de esta noble ambición. Fijémonos, pues, en este método, que M. Cousin considera como su título más sólido a los ojos de la posteridad.

Hasta aquí todos los filósofos, comenzando por Bacon, padre de la filosofía experimental, habían creído que la observación directa no era aplicable a los fenómenos de la inteligencia^[13] y que el espíritu humano no podía conocerse a sí mismo, sino volviendo sobre sus operaciones

anteriores^[14]. Aunque todos los filósofos han reconocido esta verdad, Cousin afirma que la filosofía no se distingue de la física sino por la naturaleza de los fenómenos que una y otra observan. De aquí dedujo M. Leroux, que Cousin no había comprendido jamás qué cosa era la filosofía; porque, como el alma humana es una fuerza animada, activa, dotada de sentimiento, no se trata sólo de observarla como un fenómeno bruto, sino de desenvolverla en todas sus direcciones^[15]. Para observar el mundo exterior, el no-yo, tenemos órganos especiales: ojos para ver, manos para palpar, etc. Pero el alma, el foro interno, ¿por qué medio puede observarse? Cousin y Jouffroy responden: por la conciencia. Esto merece atención. Tenemos sin duda conciencia de nuestra vida propia; pero como la vida en nosotros no es más que la comunión perpetua del yo y el no-yo, no podemos tener conciencia de nosotros mismos, sino en los fenómenos que resultan de esta comunión. Si un objeto cualquiera nos mueve a ira, tenemos conciencia del sentimiento de ira que experimentamos; pero con el sentimiento expira la conciencia. ¿Qué haremos pues? Si estamos verdaderamente irritados, casi no podemos pensar en lo que está pasando en nosotros^[16]; y si dejamos de estarlo, ya no podemos observar en nosotros el fenómeno^[17].

¿No es verdad, dice Jouffroy, que veis el mundo exterior con vuestros ojos, con vuestros sentidos? Pues del mismo modo percibís con vuestra conciencia lo que pasa en vosotros. Hay psicológicamente dos naturalezas: la del físico y la del psicólogo. El físico observa con sus ojos y sus instrumentos; el psicólogo tiene una especie de ojo y de microscopio que se llama *conciencia*, y que él dirige.

—¿A qué objeto? —preguntaremos a M. Jouffroy.

—A su propio ser.

—¿Con que el yo por medio de la conciencia conoce el yo?

—Seguramente.

—Pero donde no hay más que el yo observador, y el yo observado, no hay más que el yo. ¿Qué será, pues, la conciencia? Seguramente no puede ser otra cosa que el mismo yo.

—Sin duda.

—Con que lo que viene a decirnos M. Jouffroy es que el yo por medio del yo, conoce al yo^[18]; o variando los términos, que la conciencia, por medio de la conciencia, conoce a la conciencia^[19]. El método psicológico nos fuerza a recordar la historia de aquel hombre que se ponía a la ventana para verse pasar por la calle^[20].

Un niño de diez años, añade M. Leroux, echaría por tierra el sistema de M. Jouffroy haciendo esta simple observación: es imposible pensar sin pensar en algo, y si se piensa en algún objeto, se piensa en este objeto, y no se puede observar el pensamiento^[21].

Repetimos que no es posible analizar una obra como la de M. Leroux. Nos basta que nuestro rápido bosquejo dé a conocer la importancia de esta polémica. En cuanto a las ideas propias, emitidas por este escritor, sobre la convergencia de los trabajos de la filosofía desde Descartes, sobre la identidad de la religión y de la filosofía, sobre la doctrina del progreso combinada con la de lo ideal, y sobre la confirmación que de todos los trabajos modernos han recibido la teología cristiana y el dogma de la Trinidad, estos asuntos nos han parecido demasiado graves para tratarlos a la ligera. Nos contentaremos con recomendarlas a los espíritus meditativos, aficionados a las contemplaciones religiosas y filosóficas; y desde ahora les anunciamos que hallarán en el libro de M. Leroux, no sólo doctrinas generosas y consoladoras, sino un vigor de estilo, una fuerza de discusión, una vida y un movimiento, que la filosofía parecía haber olvidado desde la edad de Rousseau.

CURSO DE HISTORIA DE LA FILOSOFIA MORAL DEL SIGLO XVIII

dictado por Mr. Víctor Cousin; publicado por Mr. M. E. Vacherot, y traducido del idioma francés al castellano por Pedro Terrasas (Potosí, 1 de enero de 1845)^[22]

La publicación, cuyo título precede, es un buen ejemplo para nuestra prensa, que se ocupa casi exclusivamente en traducciones de novelas, llenas de interés sin duda, y en que no podemos dejar de admirar el talento de los autores, pero de un efecto pernicioso sobre la moral y las costumbres. Hay una gran distancia bajo este respecto entre las obras que derrama hoy con tanta profusión la Francia, y las producciones inmortales de Walter Scott. Séanos lícito lamentar la tendencia mórbida de nuestra sociedad a esas lecturas excitantes, donde se sacrifica todo, hasta los más altos intereses sociales, a la fuerza de las impresiones. Entre tanto, no tenemos noticia de que en Chile se haya emprendido trasladar a nuestra lengua (con una sola excepción honrosa, que esperamos sea dignamente acogida por el público) ninguna de tantas obras importantes de moral, de filosofía, de historia, como han salido de la prensa francesa en los últimos años.

La empresa que anunciamos es de este carácter. Destinada a familiarizar la juventud boliviana con las doctrinas morales del primero de los filósofos de nuestros días, no dudamos que tendrá entre nosotros la circulación que merece por la importancia del asunto, y que las cualidades literarias del traductor nos parecen asegurarle.

CURSO DE FILOSOFÍA MODERNA

POR N. O. R. E. A. (Valparaíso, 1845)^[23]

I

Se ha publicado por la imprenta del *Mercurio* un *Curso de Filosofía Moderna* para el uso de los colegios hispanoamericanos y particularmente para el de los de Chile, extractado de las obras de filosofía que gozan actualmente de más celebridad. Ignoramos absolutamente quien sea su autor, designado por las iniciales N. O. R. E. A.^[24], que cada uno interpreta a su modo. Pero sea quien fuere, miramos su trabajo como muy apreciable, y la publicación de la obra como honrosa al estado de la ilustración de Chile. De los textos filosóficos que conocemos entre los que sirven para la enseñanza de la juventud en nuestros establecimientos literarios, éste es el que nos parece más instructivo y más adaptado a su objeto. Su lenguaje es claro y correcto, y bastante puro; cualidad que, a nuestro juicio, lo distingue del de casi todas las producciones contemporáneas. Su autor, aunque manifiesta mucha versación en las obras extranjeras que tratan de la misma materia, no adolece de la manía de plagar nuestra lengua con locuciones extranjeras, cuya fuerza no puede ser sentida sino por los que están familiarizados con los idiomas a que pertenecen, y que ponen, por consiguiente, al lector en la necesidad de saber el francés y el inglés para entender completamente lo que se dice estar escrito en castellano. Esta especie de traje exótico sería sobre todo inoportuno en los libros que se destinan a la educación de la juventud; y el autor del *Curso de Filosofía Moderna* ha procedido con mucho juicio en evitarlo. No somos puristas; no pretendemos que vayan a buscarse en Cervantes y fray Luis de Granada las palabras necesarias para verter a nuestra lengua las ideas de Laromiguiere, Kant o Cousin. Pero creemos que, exceptuando un pequeño número de nombres técnicos cuyo sentido

se fija por medio de acertadas definiciones deducidas de la generación de esas mismas ideas, nuestra lengua no carece de medios para expresar los pensamientos más abstractos y para amenizarlos y pintarlos. Véase cuál es en esta parte la conducta de los escritores franceses, e imitémosla; difícilmente pudiéramos tomar mejor modelo. ¿Emplean ellos anglicismos o germanismos para exhibir en su lengua las teorías de la escuela escocesa o el misticismo de la filosofía alemana? Pues ¿por qué nosotros, explicando a los niños o a los jóvenes lo que se ha pensado en París o en Edimburgo sobre las facultades y las operaciones del alma humana, que son en Chile lo mismo que en Escocia y en Francia, hemos de hablarles un idioma que necesite todavía de traducirse?

Dando estas merecidas alabanzas al *Curso de Filosofía Moderna*, reconociendo la excelencia de no pocos capítulos, sobre todo en la segunda parte de la obra, se nos permitirá indicar uno de los que nos parecen más graves defectos, y que, si pareciese fundado nuestro juicio, podría hacerse desaparecer en las futuras ediciones. Cuando se combinan las ideas de diferentes autores, que no sólo difieren entre sí en la sustancia de los pensamientos y en la estructura de los sistemas, sino en la nomenclatura, se corre el peligro de juntar cosas incongruentes, y de hablar un lenguaje equívoco. Lo que uno llama percepción, el otro lo denomina sensación; lo que es abstracción en un sistema, no lo es acaso en otro; y algunas de las más reñidas controversias filosóficas no han tenido más fundamento que la varia acepción de tal o cual palabra, y hubieran podido componerse amigablemente con muy ligeras concesiones entre las escuelas antagonistas. El que se propone extraer de estas varias fuentes un cuerpo de doctrina (que para merecer este nombre debe ser consecuente y armonioso en todas sus partes), es menester que ponga mucho cuidado en la elección de los materiales; y al colocarlos en su obra, le será forzoso muchas veces alterar la nomenclatura técnica de los originales, para uniformar, como debe hacerlo, la suya. El autor del *Curso de Filosofía Moderna* no ha tenido siempre este cuidado; así es que, leyendo la primera parte (y lo hemos hecho con bastante atención), no hemos podido formar un concepto claro de su teoría psicológica, de la composición y dependencia de las facultades intelectuales entre sí, y de la generación de las ideas. Bajo estos respectos, estamos muy lejos de convenir en mucha parte de la doctrina del autor; pero no es la diferencia entre su modo de pensar y el nuestro lo que notamos como un defecto (esa sería de nuestra parte una presunción injustificable), sino la incoherencia de ciertos principios y la falta de precisión en el uso de los términos científicos.

Tal vez en otra ocasión nos tomaremos la libertad de discutir algunos puntos con el autor, particularmente en lo relativo a la lógica, a la dirección de nuestras facultades intelectuales, parte la más interesante de la filosofía, después de la que analiza nuestros sentimientos morales y dirige nuestros actos voluntarios. Creemos que a esa parte no se da actualmente en nuestros colegios toda la atención necesaria, cuando ella es en realidad una de las pocas en que se puede decir que el pensamiento filosófico ha hecho conquistas durables, y ha trazado reglas útiles, necesarias, destinadas a durar lo que la misma razón humana. Mientras que cada día ve aparecer una nueva teoría psicológica, la lógica avanza progresivamente; y es estudiada, a beneficio de la sociedad y de las ciencias, en sus diversos departamentos, en sus varias aplicaciones: la lógica de las ciencias físicas, la lógica de la historia, la lógica de las ciencias morales, la lógica del foro. De Aristóteles acá, en este solo ramo de filosofía, ha sido constante el progreso, y manifiesta la influencia de las especulaciones filosóficas en la cultura social y en los descubrimientos científicos. Quisiéramos por eso que en la educación de la juventud se diese a la disciplina del entendimiento el lugar que merece; y con este objeto nos proponemos examinar más detenidamente la segunda parte del *Curso de Filosofía Moderna* y someter a su ilustrado autor y al público el resultado de nuestro estudio.

II

Hallamos mucho de bueno, de excelente, en la segunda parte de este curso, que trata de la lógica; pero no debemos disimular que encontramos también lunares y vacíos notables.

«El medio que tenemos (dice el autor) de conocer o adquirir las verdades deducidas es el raciocinio; operación cuyo oficio es descubrir la verdad y manifestarla a los demás». Esta última frase no nos parece ni exacta ni consecuente con la primera. Si el raciocinio tuviese por oficio descubrir la verdad, no debería mirarse como el medio de conocer las verdades deducidas sólo, sino todas las verdades posibles, proposición que seguramente no admitirá el ilustrado autor del *Curso*. Además, el manifestar a los demás hombres la verdad no tiene que ver con la operación interna del raciocinio. Puede ser útil, y lo es sin duda, observar cierto método en la trasmisión de nuestros conocimientos; pero es evidente que, cuando tratamos de transmitirlos, están ya completas y

perfectas en el alma las operaciones con que los adquirimos. Tal vez el autor ha dado esa extensión a la palabra raciocinio para introducir su teoría del silogismo. Pero ¿no es el silogismo un verdadero raciocinio que existe en el entendimiento antes de expresarse con palabras? ¿La convicción producida por un silogismo legítimo depende acaso de la forma verbal que se emplea? ¿No tiene su verdadero fundamento en las relaciones de las ideas, y su verdadero lugar en la mente?

Por otra parte, sea que consideremos el silogismo como una operación interna o externa con respecto al alma, es demostrable, o por mejor decir, está demostrado que, ni todo raciocinio, ni todo argumento, puede reducirse al silogismo, a no ser por medio de ciertos artificios escolásticos, que aparentemente hurtan el cuerpo a la dificultad, y la dejan en pie.

Hay, a nuestro juicio, diferentes géneros y especies de raciocinios; y el silogismo (entendiendo por tal el que se define y explica en las *Lecciones* IV y V), no es más que una especie entre muchas de que esencialmente difiere. Para convencernos de ello, basta observar que el silogismo es un raciocinio *demonstrativo*; un raciocinio en que, de premisas verdaderas, se deduce *necesariamente* una consecuencia *que también lo es*. Concedido, por ejemplo, que lo que carece de partes es indisoluble, y que el alma carece de partes, es necesario tener trastornada la cabeza para no conceder que el alma es indisoluble. Ahora bien, hay modos de raciocinar, modos legítimos, modos que han conducido a algunos de los más pasmosos descubrimientos de que se gloria la razón humana, en que, de premisas indudables, no deducimos más que consecuencias probables, consecuencias falibles, consecuencias que necesitan todavía de confirmarse y reforzarse para que estén exentas de todo peligro, de error.

Por ejemplo: todos los análisis que la química había podido hacer de los ácidos, manifestaban la existencia del oxígeno en ellos, como uno de sus elementos constitutivos. El oxígeno, se dijo entonces, es un elemento necesario de los ácidos; es el principio acidificante. La conclusión no era más que probable hasta cierto punto, aunque se deducía de premisas incontestables. Así fue que, habiendo pasado algún tiempo como una ley de la naturaleza, fue después desmentida por más extensas observaciones y mejor entendidos experimentos. Si en lugar de veinte o treinta ácidos en que la análisis hiciese ver la existencia del oxígeno, hubiese habido doscientos o trescientos, la probabilidad (suponiendo que no hubiese ejemplo en contrario) habría sido inmensa; pero la certidumbre no habría sido todavía completa; y sobre todo, no se habría debido al proceder silogístico, sino al proceder analógico; a menos que todos los ácidos

posibles hubiesen sido descompuestos analíticamente, y en todos ellos hubiese aparecido el oxígeno.

Hay una inducción que se reduce al silogismo; la que presentaba el oxígeno como elemento indefectible de los ácidos, no era una inducción de esa especie. En la inducción silogística, de la enumeración de *todos* los particulares, se deduce una consecuencia general infalible, suponiendo que las premisas lo sean. La inducción analógica es una enumeración incompleta: de varios casos particulares observados, deduce una proposición general que comprende aun los casos particulares no observados; por lo que, mientras la enumeración no se agota, no puede concluir demostrativa, ni silogísticamente. Es un raciocinio legítimo; pero que no está exento de todo peligro, de error. Y cabalmente esta especie de raciocinios, conjeturales al principio, plausibles luego, probables después, y cuya probabilidad crece por grados hasta que el peligro de error llega a ser, por decirlo así, una cantidad evanescente, es a la que se deben los grandes descubrimientos en el estudio de la naturaleza; la demostración silogística es comparativamente infecunda.

Pero no sólo es cierto que no todo raciocinio es silogismo, porque el silogismo demuestra, y no todo raciocinio lo hace, sino porque hay varias especies de raciocinios rigurosamente demostrativos que no son silogismos, como lo había dicho antes que todos el mismo Aristóteles.

Por ejemplo: este modo de raciocinar tan frecuente en las matemáticas y en la vida. « A es igual a C , B es igual a C , luego A es igual a B », no puede reducirse al silogismo. En ninguno de los modos y figuras del silogismo, siendo ambas premisas afirmativas, puede el término medio ser predicado de una y otra. A la verdad, no ha faltado quien se empeñase en dar a ese raciocinio demostrativo la estructura silogística; el expediente de que se ha hecho uso es presentarlo bajo la forma del silogismo condicional: «Si A es igual a C , y B es igual a C , A es igual a B ; es así que A es igual a C , y B es igual a C ; luego A es igual a B ». Efugio verdaderamente ridículo. La mayor es aquí el mismísimo raciocinio que se trata de reducir al silogismo. Otro tanto sucedería si expresásemos como premisa el axioma: «Dos cantidades iguales a una tercera, son iguales entre sí». Expresar la idea bajo la forma de un axioma, o expresarla por medio de una proposición condicional, o desenvolverla en las tres proposiciones de la demostración matemática, es para el entendimiento una misma cosa; como cualquiera que interroge su conciencia, lo percibirá intuitivamente. Todas esas formas representan un mismo acto intelectual, en que percibimos con toda evidencia que la relación de igualdad de dos cantidades con una tercera, comprende la

relación de igualdad de las dos cantidades entre sí, de manera que ambas relaciones coexistan necesariamente.

Creemos haber probado que el silogismo es una sola especie de raciocinio entre muchas que ejercita la inteligencia humana, porque, siendo el silogismo un raciocinio demostrativo, hay raciocinios que no son demostrativos, y raciocinios demostrativos que no son silogismos. Demos un paso más. Determinemos la estructura característica del silogismo, la que lo diferencia de los otros raciocinios que concluyen demostrativamente.

Que los axiomas no son premisas de los raciocinios demostrativos, es una verdad que ha sido ya completamente probada por los filósofos de la escuela escocesa. Pero, si no sirven de premisas al raciocinio, ¿de qué le sirven? Le sirven de tipos o fórmulas. A todo raciocinio demostrativo legítimo, corresponde un axioma, que representa o formula en términos generales el proceder del entendimiento. De manera que para saber si un raciocinio demostrativo es bueno o malo, basta ver si el proceder deductivo que en él ha observado el entendimiento es o no conforme a un axioma, a una proposición evidente.

Como los hombres han subido siempre, en la formación de sus ideas, de lo particular a lo general, es claro que han ejercitado largo tiempo la raciocinación demostrativa, y la han ejercitado bien (pues la conducta ordinaria de la vida lo supone), antes que el proceder deductivo de que se valían se hubiese presentado a su espíritu en la abstracta desnudez de un axioma. Y esto confirma que los axiomas no son premisas del raciocinio demostrativo, sino meros tipos y fórmulas; porque, sin el conocimiento de las premisas, no es posible que lleguemos por medio del raciocinio a la verdad que se deduce de ellas. Así mucho antes que un hombre haya pronunciado el axioma: «dos cantidades que son iguales a una tercera, son iguales entre sí», ya ha formado infinito número de raciocinios ajustados a él. Ha visto, por ejemplo, que dos cuerpos colocados en un platillo de la balanza pesan cada uno lo mismo que otro cuerpo colocado en el otro platillo; y no necesita más para saber que los dos primeros cuerpos pesan tanto el uno como el otro. De lo cual se colige que la reducción del raciocinio demostrativo a un axioma, no es necesaria para conducir bien la inteligencia en esa especie de raciocinación; es sólo útil, en cuanto pone a la vista, por decirlo así, que el proceder deductivo de que nos hemos servido es legítimo, y dando al raciocinio la precisión y rigor del lenguaje algebraico, deja completamente satisfecho el entendimiento.

El proceder de la razón en el raciocinio demostrativo es, y no puede menos de ser, vario, según la naturaleza de las relaciones sobre que versa. ¿Se trata de relaciones de identidad? Entonces el tipo «si A es C, y B es C, A es B», concluye rigurosamente. ¿Se trata de las relaciones de individuo a especie, de especie a género? Ese mismo tipo es absurdo. Si el reptil es animal, y si el ave es animal, no por eso el reptil es ave. Esto nos conduce al verdadero tipo del silogismo.

Nuestros juicios versan ordinariamente sobre la relación *de continencia* del individuo a la especie o de la especie al género. Cuando decimos que el alma humana es inmaterial o que el hombre discurre, no suponemos que todo lo inmaterial es alma humana, o todo lo que discurre es hombre. Lo que hace el entendimiento, es ver contenida la clase *alma humana* en la clase de los *seres inmateriales*, o la clase *hombre* en la clase de los *seres que discurren*. El raciocinio llamado silogismo se ejercita en esa especie de juicios; y el axioma que lo formula es este: «Si A es contenido en B, y B es contenido en C, A es contenido en C». El alma humana piensa; lo que piensa es inmaterial; luego el alma humana es inmaterial. Es como si dijéramos: el alma humana está contenida en la clase de los seres que piensan; la clase de los seres que piensan está contenida en la clase de los seres inmateriales; luego el alma humana está contenida en la clase de los seres inmateriales. Permítasenos esta prolijidad, porque deseamos ser claros; deseamos ser entendidos de todos; y de los dos inconvenientes, nos parece mucho más tolerable ser prolijos que oscuros.

Representase ordinariamente el silogismo bajo el tipo «B es C; A es B; luego A es C»; pero es necesario tener presente que, cuando así se hace, el verbo *ser* no significa la identidad de todo B con todo C, y de todo A con todo B, sino de todo B con una parte de C, y de todo A con una parte de B; que es en otros términos lo mismo que hemos querido expresar con la palabra *continencia*. *Ser* significa en el silogismo *estar contenido en*; y por consiguiente es forzoso que todo silogismo, so pena de ser desechado por absurdo, se ajuste al axioma o fórmula anterior; que en sustancia es aquella misma tan conocida en las escuelas, «el medio debe contener a uno de los extremos y estar contenido en el otro». Pero cualquiera de las dos que se adopte (que para nosotros es indiferente), es preciso fijar con todo rigor la idea que corresponde a la palabra *continencia* o *contener*, porque sobre esa idea descansa la teoría del silogismo, y ella en realidad la comprende toda.

Miran algunos, de un modo al parecer diferente del nuestro, la continencia de los dos términos de la proposición, o de las ideas que se comparan en el juicio; y cuando se dice, verbi gracia, que «lo visible es

material», les parece más sencillo concebir lo material como contenido que como continente de lo visible. La continencia es entonces la inclusión de un ser o cualidad abstracta en otra, no de una clase en otra clase. Pero estas dos continencias, no tanto son relaciones distintas, como expresiones inversas de una relación idéntica. En efecto, el contenerse una clase de seres en otra supone que la primera está dotada de todos los atributos constantes y necesarios de la segunda; lo cual no excluye el poseer muchos otros. Si la clase de los seres materiales contiene la clase de los seres visibles, es forzoso que haya en éstos todo lo que se encuentra constante y necesariamente en aquéllos. En este sentido, lo visible contiene a lo material, como en el otro lo material contiene a lo visible. Los escolásticos distinguieron bien esas dos especies de continencia, llamando a la primera (la de la especie en el género) *extensión*, y a la segunda (la del género en la especie) *comprensión*. Así, según ellos, el predicado contiene extensivamente al sujeto, y el sujeto comprensivamente al predicado.

No disputaremos con los que prefieran este segundo modo de considerar la continencia de los términos en el silogismo, porque lo mismo se aplica nuestro axioma a la comprensión que a la extensión. Si la cualidad de uno y simple comprende la cualidad de indisoluble, y si el ser o naturaleza del alma humana comprende la cualidad de una y simple, el ser o la naturaleza del alma humana comprende la cualidad de indisoluble. Si *B* contiene a *C*, y *A* contiene a *B*, *A* contiene a *C*.

De cualquiera de estos modos que el ilustrado autor del *Curso de Filosofía Moderna* hubiese querido formular el silogismo, habría hecho, a nuestro juicio, mucho mejor que explicando la forma silogística como la explica, y dando acerca de ella las reglas que da. Nos parece tan difícil entenderlas, como embarazoso aplicarlas. Los medios de que se vale para señalar los vicios del silogismo, son oscuros, y expresando francamente nuestro juicio, inexactos e inadecuados. ¿Por qué es malo aquel silogismo:

El hombre tiene ojos;
el caballo tiene ojos;
luego el hombre es caballo?

La respuesta debería ser, porque no es silogismo ni raciocinio de ninguna clase. El tipo a que parece ajustarse es propio de los que versan sobre relaciones de identidad, de que no se trata en este ejemplo. Trátase de relaciones de continencia, ya sea que ésta se tome extensiva o comprensivamente. Si extensivamente, el medio (lo que tiene ojos)

contiene los dos extremos (hombre y caballo); si comprensivamente, los dos extremos (el ser-hombre y el ser-caballo) contienen precisamente el medio (el tener ojos); y se necesita que estén muy cerrados los del entendimiento para colegir que de contenerse dos cosas en una tercera o de contenerlas ésta, pueda deducirse que la una de las dos contenga a la otra. ¿No pone esto de bulto lo vicioso de la deducción? ¿Y podrán parecer a nadie satisfactorias las explicaciones que con este objeto se nos dan en el *Curso*?

III

El raciocinio demostrativo, dijimos, y por consiguiente el silogismo, de premisas ciertas deduce consecuencias que no pueden menos de ser ciertas también. Pero no consiste la naturaleza especial de esta clase de raciocinio en la verdad o certidumbre de las premisas, sino en el proceder deductivo que es propio de ellos. Si supuestas las premisas (verdaderas o falsas; ciertas, probables o meramente imaginarias), la consecuencia es necesaria, de necesidad absoluta, el raciocinio es demostrativo; si no es necesaria la consecuencia, debemos reducirlo a otra clase. En la Mecánica, por ejemplo, como las premisas son puras hipótesis, que no representan más que aproximativa e imperfectamente los datos físicos, las consecuencias exhiben también aproximativa e imperfectamente los fenómenos de la naturaleza física; y sin embargo, el proceder deductivo que conduce a ellas es tan exacto y riguroso, como el de la geometría de Euclides. El raciocinio, pues, de que se hace uso en la Mecánica, es tan demostrativo como el de la geometría pura, no obstante lo inexacto de las consecuencias referidas a los hechos reales.

La pretensión de dar un solo tipo, una regla universal, no ya a todo género de raciocinios, sino aun a los demostrativos, prescindiendo de los otros, ha sido perjudicial en la lógica, porque no es posible realizarla sino aparentemente, o por medio de frases vagas, que bien analizadas dejan el problema por resolver. ¿Qué significa, por ejemplo, la *unión* de las ideas? ¿Cómo se une la idea de *hombre* con la idea de *racional*? ¿Será identificándose? ¿Será comprendiéndose la una en la otra, de manera que *racional* constituya un atributo necesario de *hombre*? Estas dos relaciones exigen diferentes procederes deductivos, y confundirlas bajo la palabra *unión*, no es determinar la marcha precisa que debe observar el

entendimiento cuando raciocina sobre una de ellas, que es muy diversa de la que debe observar en otros casos.

Ésta nos parece una consideración esencial en toda buena lógica; y por lo mismo, antes de pasar adelante en el examen del *Curso de Filosofía Moderna*, se nos permitirá ilustrarla con algunas observaciones.

Condillac cree que todo raciocinio se reduce a una sola operación intelectual, a sacar de un juicio otro juicio incluido en el primero; pero no nos dice qué especie de inclusión es ésta; y siendo ella diversa, según la naturaleza de las relaciones sobre que versa el raciocinio, la fórmula o tipo universal que da al raciocinio, no sirve de nada, porque lo que significa es que «el consiguiente debe estar incluido en su antecedente de aquel modo particular que convenga a la materia del raciocinio»; y esto en sustancia ¿qué es, sino decirnos que en el raciocinio la consecuencia debe deducirse legítimamente de las premisas, sin manifestarnos en qué consiste la legitimidad?

Condillac nos da por ejemplo de su doctrina un raciocinio matemático. Yo tengo, dice, cierto número de monedas en la mano derecha, y cierto número en la izquierda. Si yo pasase una moneda de la derecha a la izquierda, habría igual número en ambas manos. Si por el contrario pasase una moneda de la izquierda a la derecha, habría doble número en la derecha que en la izquierda. ¿Cuántas tengo, pues, en cada mano? Para resolver este problema, llamo x el número de la derecha, y el de la izquierda. Los datos expresados algebraicamente son:

$$\begin{aligned}x - 1 &= y + 1 \\x + 1 &= 2(y - 1) = 2y - 2\end{aligned}$$

De $x - 1 = y + 1$ infiero,

$$(1) \ x = y + 2$$

De $x + 1 = 2y - 2$ infiero,

$$(2) \ x = 2y - 2 - 1 = 2y - 3$$

Supuestos los consiguientes (1) y (2), infiero,

$$(3) \ 2y - 3 = y + 2$$

Y de esta proposición deduzco,

$$(4) y = 2 + 3 = 5$$

Conocido y , o el número de monedas que tengo en la izquierda, deduzco del primero de los datos, que es

$$\begin{aligned} x - 1 &= y + 1, \\ (5) \quad x - 1 &= 5 + 1 = 6 \end{aligned}$$

Y de aquí saco

$$(6) x = 7$$

Tengo, pues, siete monedas en la mano derecha y cinco en la izquierda.

El incluirse la consecuencia en las premisas no es aquí otra cosa que deducirse de ellas con arreglo a ciertos axiomas. En los consiguientes (1) y (2), el axioma regulador es que «si a cantidades iguales se añaden o quitan cantidades iguales, las sumas o residuos serán iguales». En el (3), el axioma regulador es que «dos cantidades que separadamente son iguales a una tercera, son iguales entre sí». En el (4), la fórmula reguladora es la misma que en el (1) y (2). En el (5), la fórmula es que «los términos que denotan cantidades iguales pueden siempre sustituirse uno a otro». Finalmente, en el (6), la deducción es conforme al mismo axioma que en el (1) y (2).

De aquí se deduce que lo que llama Condillac incluirse un juicio en otro, o según el lenguaje común, incluirse la conclusión en las premisas, no es otra cosa que adaptar el raciocinio a cierta norma reguladora, adecuada a la relación particular que se contempla, y que no es siempre una misma, aun cuando la relación es constante, como lo es la relación de igualdad en la serie de raciocinios con que se resuelve el problema anterior.

Si de la relación de igualdad pasamos a otras, encontraremos de la misma manera que el incluirse la conclusión en las premisas no es más ni menos que deducirse de ellas conforme a un axioma o tipo especial, adecuado a la relación sobre que versa el raciocinio, en una palabra, que el incluirse la conclusión en las premisas no es más ni menos que deducirse legítimamente de ellas. Si Condillac ha querido darnos una regla que pueda servirnos de guía para dirigir el pensamiento en todo género de raciocinios, nada ha hecho; ha dejado las cosas como estaban; lo que él llama *inclusión* no significa otra cosa que *deducción legítima*. Él no ha hecho, en sustancia, otra cosa que fundar la legitimidad del proceder deductivo en que el raciocinio se conforme a la ley que debe regirlo, sin determinar esa ley.

La explicación que da el doctor Brown del raciocinio, no nos parece más aceptable que la precedente de Condillac. Según él, la legitimidad de la consecuencia consiste en sacar de una idea, otra que está incluida o envuelta en la primera; pero es fácil ver que si esta especie de involución es un término genérico, que abraza todas las relaciones posibles, la evolución o desarrollo que se ejecuta por medio del proceder deductivo, no puede ser siempre una misma. Para probarlo, no hay más que analizar el mismo ejemplo de que se sirve Brown.

Si yo digo que *el hombre es falible*, y añado que *él puede por consiguiente errar, aun cuando se crea menos expuesto a error*, no hago más que desenvolver lo que estaba envuelto en la noción de su *falibilidad*. Si a esto añado, *él no debe, pues, pretender que los demás hombres piensen como él, aun en materias que le parecen no tener oscuridad alguna*, afirmo lo que va envuelto en la *posibilidad de que él y ellos yerren aun en las materias más claras*. Cuando añado, *no debe, pues, castigar a los que no han hecho otra cosa que no pensar como él, y que pueden tal vez tener razón para pensar de otro modo*, desenvuelvo lo que ya estaba contenido en lo *irracional de la pretensión de que todos los hombres piensen como él piensa*. Y cuando infiero de este antecedente que *una ley que castiga como delito tal o cual opinión es contraria a la justicia*, no hago más que sacar una injusticia especial de la *injusticia general de querer un hombre castigar a otros, porque en su modo de pensar difieren del suyo*.

Tal es la exposición del raciocinio que nos da el doctor Brown. La legitimidad de la deducción consiste, según él, en desenvolver la *comprensión* de un término. De que *el hombre es racional* infiero que el hombre es *capaz de conocer la verdad*, porque esa capacidad me parece comprendida en el *ser-racional*. Esto, como se ve, es reducir todos los raciocinios posibles al entimema, es decir, al silogismo en que se calla una de las premisas porque se supone concedida, aplicando, en sustancia, a toda raciocinación posible el axioma «si *A* comprende a *B*, y *B* a *C*, *A* comprende necesariamente a *B*»; fórmula de que no necesita la demostración matemática para producir una convicción inmediata, y que, por otra parte, es inaplicable a las deducciones empíricas o analógicas. Yo veo en cierto número de casos que la frotación de un pedazo de paño con una barra de lacre produce fenómenos eléctricos, y de aquí infiero que en todos los casos en que se verifique del mismo modo la frotación de estas dos sustancias, se producirán fenómenos eléctricos. ¿Puede concebirse que esta proposición universal esté envuelta de algún modo en las proposiciones particulares que representan los experimentos? La fórmula de Brown es

demostrativa; y en las generalizaciones que hacemos después de cierto número de experiencias conformes, no hay ni puede haber demostración. De aquí es que los escolásticos, reduciendo a la verdad demostrativa toda verdad deductiva, y deduciendo siempre lo particular de lo universal (como era preciso para concluir demostrativamente), no pudieron dar un paso en las ciencias experimentales, en que el proceder deductivo es inverso.

Pero hay más: la fórmula de Brown no puede aplicarse a todos los raciocinios demostrativos. Según él, es preciso para raciocinar bien, atender a la *comprensión* de los términos. Pero él mismo pasa, sin sentirlo, de la *comprensión* a la *extensión*, cuando deduce de la injusticia del *hombre* en querer castigar a otros porque no piensan como él, la injusticia del *legislador* en el mismo caso. La deducción es legítima; pero se hace por un principio inverso del suyo, y no puede hacerse de otro modo.

Brown, en su horror al silogismo, quisiera siempre que se sustituyese a él el entimema, y determinadamente el entimema en que se calla la mayor. Este raciocinio: «el hombre es falible; luego el hombre puede errar aun en las materias que le parecen más claras o menos expuestas a error», es un silogismo en que (según la doctrina escolástica, que no por ser escolástica deja de ser aquí verdadera) se calla, porque se supone concedida, la proposición llamada mayor, cuyo predicado es el mismo de la consecuencia; a saber: «todo ser falible está expuesto a errar aun en las cosas que le parecen más claras». Pero la verdad es que, tanto en el entimema, como en el silogismo expreso, se toman en consideración una y otra premisa; la circunstancia de callarse una de ellas, porque se supone incontestable, no altera en manera alguna el proceder interno del alma. De aquí es que puede suceder muchas veces que, por un falso concepto, omitamos en el entimema la más esencial y la más disputable de las premisas; y esto es cabalmente lo que ha hecho Brown en el primero de los suyos. De las dos premisas en que funda la consecuencia, la única que puede suscitar dudas, o que por lo menos necesita de elucidarse, es la que Brown ha pasado en silencio. Nadie duda que «el hombre es falible»; ésta era, por consiguiente, la premisa que pudo callarse. El entimema debiera, pues, haberse presentado de este modo: «todo ser falible puede errar aun en las cosas que le parecen menos expuestas a error; luego el hombre puede errar». Es claro que los defensores de la intolerancia no disputarán que «el hombre es falible»; sino que «un ser, porque es falible, puede errar aun en las cosas más claras»; aserción realmente inadmisible en la generalidad con que la sienta Brown, porque nos prescribiría que dudásemos hasta de la

demostración matemática y de la percepción intuitiva, y reduciría la razón humana a un absoluto escepticismo. Las leyes que castigan a un hombre, porque piensa de diferente modo que el legislador, son ciertamente injustas; pero la cadena de entimemas de Brown no lo prueba.

Continuemos ahora nuestro examen de la lógica de N. O. R. E. A.

La división del silogismo en afirmativo y negativo es del todo innecesaria. Las reglas, o mejor, la única regla del silogismo se aplica a todos los raciocinios de esta especie, consten o no, de proposiciones negativas. En esta parte el ilustrado autor del *Curso* nos parece haberse dejado llevar, sin el debido examen, de la corriente rutinera de las escuelas, que no supieron elevarse a consideraciones bastante generales y comprensivas.

No debemos ver la negación como algo distinto del término en que se encuentra, sino como un elemento que concurre con los otros a expresar ese término. Tan cierto es esto, que podemos omitir muchas veces la negación expresa, y presentar la proposición que niega como una proposición que afirma; por ejemplo: «el alma es inmaterial», «la luz es un fluido imponderable», «la materia es incapaz de pensar». ¿Es afirmativa esta proposición, «los elementos de que consta el aire son heterogéneos»? Pues ella significa exactamente lo mismo que esta otra: «los elementos de que consta el aire son homogéneos». ¿Es afirmativa esta proposición, «el alma es simple»? Ella se traduce rigurosamente en ésta: «el alma no tiene partes». Si la lengua no nos da siempre palabras que envuelvan la negación sin expresarla, podremos siempre suplir esta falta, juntando la negación al término, y considerándola como parte de éste; arbitrio sencillísimo que reduce todos los silogismos posibles al silogismo afirmativo.

Y no se crea que es éste un proceder artificial; porque, en realidad, tiene su fundamento en las relaciones de las ideas, y en el significado natural de las palabras. Un término positivo, verbi gracia *árbol*, y el mismo término precedido de negación, *no-árbol*, dividen todos los seres posibles en dos clases, de las cuales la una excluye totalmente a la otra, siendo en realidad tan positivos los seres que la segunda contiene, como los que contiene la primera. La encina, el olmo, el naranjo, el peral, son *árboles*; y el león, el caballo, el ave, el insecto, la piedra, son *no-árboles*; son seres que difieren de los árboles. No hay, pues, razón alguna para establecer diferencias que sólo estriban en una forma puramente verbal, que puede hacerse desaparecer, sin alterar en lo más mínimo las relaciones de las ideas.

Tomemos, por ejemplo, este silogismo: «en lo que piensa, no pueden concebirse partes; el alma humana piensa; luego en el alma humana no pueden concebirse partes». Es como si dijéramos, «lo pensante comprende la cualidad de no tener partes; el alma humana es un ser pensante; luego el alma humana comprende la cualidad de no tener partes». El medio es *pensante*, que contiene *comprendivamente* el *no- tener- partes*; y se contiene *de la misma manera* en *alma humana*. En términos generales, «*B* contiene a *C*; *A* contiene a *B*; luego *A* contiene a *C*».

En el *Curso* se da por vicioso este silogismo:

El hombre no es caballo;
el caballo no es racional;
luego el hombre no es racional.

¿Por qué es malo este silogismo? La respuesta que el *Curso* suministra es para nosotros nada menos que clara y satisfactoria. La nuestra es ésta: «hay dos medios, *caballo* y *no-caballo*, y cualquiera de ellos que se elija, no puede verificarse que el medio esté comprendido en uno de los extremos, y comprenda al otro». En efecto, si elegimos el primero, es preciso, para que *hombre* comprenda a *no-racional*, no sólo que *caballo* comprenda a *no-racional*, como se ve en la segunda premisa, sino que *hombre* comprenda a *caballo*; que es cabalmente lo contrario de lo que aparece en la primera. Si elegimos por medio el *no-caballo*, sale lo mismo. En la primera premisa, *hombre* comprende a *no-caballo*; pero en la segunda, no aparece que *no-caballo* comprenda a *no-racional*, sino todo lo contrario. No sólo hay, pues, dos medios distintos, sino dos medios que no pueden absolutamente reducirse a la unidad que el silogismo requiere.

Lo mismo puede aplicarse al segundo de los ejemplos del *Curso*. En la explicación del tercero, hallamos un error grave. Se nos da por ejemplo de un buen silogismo el siguiente:

Lo que discurre es hombre;
el caballo no discurre;
luego el caballo no es hombre.

Prescindiendo de las premisas, y contrayéndonos al proceder deductivo, ¿podemos mirarlo como legítimo? Sería preciso aprobar también el siguiente, que tiene absolutamente la misma estructura:

La materia existe;

la divinidad no es materia;
luego la divinidad no existe.

¿En qué se diferencia este silogismo del otro, relativamente a la estructura? En nada. Las premisas son indubitables, y la consecuencia es absurda; luego el proceder deductivo es vicioso. En efecto, adolece del mismo vicio que en el primero de los ejemplos anteriores; hay dos medios, *materia* y *no-materia*, a los cuales no se puede dar la unidad necesaria.

El autor dice que es bueno el silogismo de su ejemplo, porque las ideas de *hombre* y de *lo que discurre* se unen tan estrechamente, que donde existe aquélla, existe también ésta, y *vice-versa*. Concedámoslo; aunque no faltaría fundamento para disputarlo. Suponiendo esa reciprocidad de ideas, ella no sería más que un accidente casual en el silogismo, y con el que no debe contarse cuando se trata de someterlo a reglas generales.

Muchos habrá que tengan por demasiado sutiles o frívolas estas observaciones; pero ellas prueban, a lo menos, que esta parte del *Curso* no puede tener lugar en una buena lógica. Por otra parte, ¿no es la análisis en que hemos entrado, la misma de que se hace uso con tan buenos efectos en las matemáticas? ¿Qué son las reglas de las ecuaciones, sino axiomas, fórmulas, relativas a la relación de igualdad? ¿Qué hacen ellas sino trazar de un modo palpable, de un modo casi mecánico, la norma del proceder deductivo? Pues lo que se hace en aquel género de demostración con tan buen suceso, no puede menos de tener alguna utilidad, aplicado, *mutatis mutandis*, a los raciocinios demostrativos que versan sobre relaciones de otra especie. Éste es el mismo objeto que se propusieron Condillac y Brown; y si no lo realizaron (como nosotros creemos), fue porque no analizaron bastante, porque se contentaron con expresiones vagas, con fórmulas oscuras, que no sirven de nada. Aristóteles, con el ejemplo de las matemáticas a la vista, se propuso el mismo objeto; y su teoría del silogismo (de que no puede juzgarse por el trasunto adulterado de las escuelas de la edad media), aunque defectuosa por no estribar en generalizaciones más comprensivas, que hubieran podido simplificarla, es una obra que hace honor a su vigoroso entendimiento; y después de la geometría griega, es el más admirable estudio analítico que nos ha dejado la antigüedad.

EL PROTESTANTISMO COMPARADO CON EL CATOLICISMO

Por Don Jaime Balines, presbítero (Barcelona, segunda edición, 1844)^[25]

Coincidimos con el juicio que sobre esta obra ha emitido la *Revista Católica*. Adórnala una lógica convincente, un estilo animado, que se eleva muchas veces a la más persuasiva elocuencia, y una rica variedad de conocimientos, que ponen al autor al nivel de las más altas reputaciones literarias que posee la España, y le suministran poderosas armas en la lid que sostiene contra los campeones de la *reforma*. Escudriña con singular perspicacia las verdaderas causas que han influido en la civilización europea, y con este motivo discute y combate algunas ideas aventuradas de Guizot, aunque siempre con la mesura debida a este célebre historiador y publicista. No hemos leído en mucho tiempo una producción castellana que reúna en igual grado la instrucción y la amenidad interesante. La pluma del presbítero Balmes hermosea todas las cuestiones que toca, trata muchas de ellas (aunque ventiladas muchas veces en las escuelas filosóficas) con novedad y maestría, y en ninguna traspasa aquellos límites de moderación y urbanidad, que por cierto no son las prendas con que más se han distinguido hasta ahora las controversias religiosas. A los que estén tan aburridos como nosotros de la charla sempiterna que infesta hoy la política y todas las ciencias morales, les recomendamos esta obra como un agradable y sustancioso restaurativo.

Deseamos el mejor suceso a la empresa de don Pedro Yuste, que se ha propuesto reimprimirla^[26]. En medio de la libertad con que se prodigan suscripciones a obras de otro género, en que no pocas veces se ha buscado el entretenimiento a expensas de la moral, es decir, de los primeros

intereses sociales, tendríamos a mengua que no se concediese igual patrocinio a las que tienen una tendencia eminentemente cristiana y civilizadora, como la del presbítero Balmes.

FILOSOFÍA FUNDAMENTAL

POR DON JAIME BALMES, presbítero^[27]

I

¿En qué consiste que la filosofía, la ciencia de los hechos del *sentido íntimo*, cuyas percepciones pasan por infalibles, es la más incierta de todas, la más fluctuante, la más expuesta a contradicción? ¿Por qué, mientras las ciencias físicas poseen un caudal de verdades que han salido victoriosas de la prueba del tiempo y engendran cada día verdades nuevas con una fecundidad portentosa, apenas se puede decir que haya un principio seguro, incontrastable, en la psicología y metafísica, donde sistemas simultáneos y sucesivos se hacen una guerra de muerte, y cuya historia no es más que una serie interminable de combates y ruinas? Lo más notable es la fe de cada escuela filosófica en sus propias especulaciones, y la confianza con que todas ellas apelan al testimonio de la conciencia. ¿Qué es, pues, la conciencia, este sentido íntimo que se supone incapaz de engañarnos?

La causa está, a mi ver, en que el alma confunde a veces las apariencias falaces de la imaginación con los hechos verdaderos suyos en que el testimonio de la conciencia es irrecusable. Tomemos, por ejemplo, la *idea general*, cuya teoría ha sido, desde Platón acá, un campo de reñidas contiendas entre las varias sectas filosóficas. En la idea general, dicen unos, no hay nada general sino el nombre; las representaciones que este nombre ofrece al entendimiento son todas individuales, aunque variables, porque figuran, ya un individuo, ya otro, de los comprendidos en el género. Otros, al contrario, la consideran como un concepto intelectual, en que los individuos desaparecen, y sólo queda un tipo común, que no retiene sino las formas y calidades en que se asemejan. Si los primeros yerran, debe de consistir sin duda en que la imaginación les hace equivocar los conceptos generales con las representaciones individuales que accidentalmente los

acompañan; y si yerran los segundos, ¿a qué puede atribuirse, sino a que imaginan ver en el entendimiento lo que en realidad no hay?

En las ciencias físicas no es así. Los prestigios de la imaginación se desvanecen ante la viva luz de observaciones y experimentos que están sujetos al examen de los sentidos corpóreos, y pueden repetirse, combinarse, modificarse de mil maneras, fijarse en todas sus circunstancias y pormenores, y someterse al criterio del cálculo.

Sea de ello lo que fuere, no puede negarse que es, a lo menos, muy difícil purificar de tal modo el testimonio de la conciencia en las percepciones psicológicas, que estemos seguros de que no tiene en ellas ninguna parte la imaginación. Y he ahí una especie de lógica de que no sabemos se haya tratado de propósito hasta ahora, sin embargo de que, en el arte de investigar la verdad, apenas hay materia que más importe estudiar y profundizar.

El presbítero don Jaime Balmes, escritor merecidamente popular, y acaso el pensador más sabio y profundo de que puede hoy gloriarse la España, nos presenta en su *Filosofía Fundamental* un sistema nuevo en que no pocas de las grandes cuestiones de la Psicología y la Ética se resuelven de un modo luminoso y original. Ocupan gran parte de la obra los argumentos del autor contra los sistemas que se oponen al suyo; y aunque nos parece que, en esta polémica, la victoria no es siempre de Balmes, hay puntos en que combate a sus adversarios con una fuerza de raciocinio que convence. No tenemos la presunción de erigirnos en jueces; hablamos de nuestras impresiones; y por otra parte, creemos que, aun al más humilde ciudadano de la república de las letras, es permitido exponer sus opiniones, cualesquiera que sean, y discutir las ajenas con la cortesía que se debe a todos y con el respeto que se merecen el saber y el talento.

El señor Balmes principia por lo que a muchos parecerá tal vez enteramente ocioso. ¿Sabemos algo? ¿Tenemos fundamentos para creer que hay algo cierto, algo absolutamente verdadero, en los conocimientos humanos? ¿Puedo estar seguro de mi propia existencia, de la existencia de otros espíritus, y de la del universo corpóreo? El proponer dificultades y dudas de esta especie «podría», dice Balmes, «sugerir la sospecha de que semejantes investigaciones nada sólido presentan al espíritu, y sólo sirven para alimentar la vanidad del sofista... Estoy lejos de creer que los filósofos deban ser considerados como legítimos representantes de la razón humana... Pero, cuando todos ellos disputan, disputa en cierto modo la humanidad misma. Todo hecho que afecta al linaje humano, es digno de un examen profundo... La razón y el buen sentido no deben contradecirse;

y esta contradicción existiría si, en nombre del buen sentido, se despreciara como inútil lo que ocupa la razón de las inteligencias más privilegiadas. Sucede con frecuencia que lo grave, lo significativo, lo que hace meditar a un hombre pensador, no son ni los resultados de una disputa, ni las razones que en ella se aducen, sino la existencia misma de la disputa. Ésta vale tal vez poco por lo que es en sí; pero quizás vale mucho por lo que indica.

«En la cuestión de la certeza, están encerradas en algún modo todas las cuestiones filosóficas. Cuando se la ha desenvuelto completamente, se ha examinado bajo uno u otro aspecto todo lo que la razón humana puede concebir sobre Dios, sobre el hombre, sobre el universo. A primera vista, se presenta quizás como un simple cimiento del edificio científico; pero en este cimiento, si se le examina con atención, se ve retratado el edificio entero; es un plano en que se proyectan de una manera muy visible, y en hermosa perspectiva, todos los sólidos que ha de sustentar...

«Al descender a las profundidades a que estas cuestiones nos conducen, el entendimiento se ofusca, y el corazón se siente sobrecogido de un religioso pavor. Momentos antes contemplábamos el edificio de los conocimientos humanos, y nos llenábamos de orgullo al verle con sus dimensiones colosales, sus formas vistosas, su construcción galana y atrevida; hemos penetrado en él; se nos conduce por hondas cavidades; y como si nos halláramos sometidos a la influencia de un encanto, parece que los cimientos se adelgazan, se evaporan, y que el soberbio edificio queda flotando en el aire...

«Todo lo que concentra al hombre, llamándole a elevada contemplación en el santuario de su alma, contribuye a engrandecerle, porque le despega de los objetos materiales, le recuerda su alto origen, y le anuncia su inmenso destino. En un siglo de metálico y de goces, en que todo parece encaminarse a no desarrollar las fuerzas del espíritu, sino en cuanto pueden servir a regalar el cuerpo, conviene que se remuevan esas grandes cuestiones en que el entendimiento divaga con amplísima libertad por espacios sin fin.

«Sólo la inteligencia se examina a sí propia. La piedra cae sin conocer su caída; el rayo calcina y pulveriza, ignorando su fuerza; la flor nada sabe de su encantadora hermosura; el bruto animal sigue sus instintos, sin preguntarse la razón de ellos; sólo el hombre, frágil organización, que aparece un momento sobre la tierra para deshacerse luego en polvo, abriga un espíritu, que, después de abarcar el mundo, ansia por comprenderse, encerrándose en sí propio, allí dentro, como en un santuario, donde él

mismo es a un tiempo el oráculo y el consultor. Quién soy, qué hago, qué pienso, por qué pienso, cómo pienso, qué son los fenómenos que experimento en mí, por qué estoy sujeto a ellos, cuál es su causa, cuál el orden de su producción, cuáles sus relaciones. He aquí lo que se pregunta el espíritu: cuestiones graves, cuestiones espinosas, es verdad; pero nobles, sublimes, perenne testimonio de que hay dentro de nosotros algo superior a esa materia inerte, sólo capaz de recibir movimiento y variedad de formas; de que hay algo que, con su actividad íntima, espontánea, radicada en su naturaleza misma, nos ofrece la imagen de la actividad infinita que ha sacado el mundo de la nada con un acto solo de su voluntad».

A estas profundas reflexiones de Balmes, suscribimos de buena gana en todo género de cuestiones filosóficas. Creemos, sin embargo, contrayéndonos a la materia presente, que todo lo que sea buscar la razón de los primeros principios, y los fundamentos lógicos de la confianza que prestamos a ellos, es querer engolfarnos en una esfera que está más allá del alcance posible de las facultades humanas. Nuestro entendimiento se ve forzado a creer que hay certeza, y que existen medios de llegar a ella y de conocer la verdad^[28], so pena de no pensar en nada, de no creer en nada, incluso su propia existencia. Investigar si hay certeza, y en qué se funda, y cómo la adquirimos, es *ipso facto* dar por ciertas las primeras verdades y las reglas generales de la lógica, sin las cuales es absolutamente imposible dar un paso en esta investigación y en otra cualquiera.

¿Hay certeza? ¿Estamos ciertos de algo? «A esta pregunta», dice Balmes, «responde afirmativamente el sentido común». Pero, si en esta materia es irrecusable la autoridad del sentido común, ¿por qué no en todas las otras?

Se trata de asentar un principio supremo, un principio de que nazcan lógicamente los otros, y todos los conocimientos humanos. Pero ¿qué garantía nos ofrece un principio, una verdad evidente, cualquiera que sea, que no nos la ofrezcan otros principios, otras verdades de la misma especie? Si esta garantía es su inmediata evidencia (y es imposible que haya otra), la evidencia es un fundamento legítimo de la certeza en todo género de materias. Y ¿cómo deduciríamos del primer principio los otros? Sin duda por medio de las reglas generales de la lógica. Pero, si nos fiamos de estas reglas en la cuestión presente, ¿no reconocemos por el mismo hecho la verdad de todo lo que en ellas se envuelve? Si no se supone concedido que *una cosa no puede ser y no ser a un mismo tiempo*; que yo soy, al sacar la consecuencia, el mismo que era al sentar las premisas; que no nos engaña la

memoria, cuya instrumentalidad es indispensable en la serie de juicios encadenados uno con otro por el raciocinio, no hay raciocinio posible, por sencillo que sea. Fichte confiesa que, en su investigación de una verdad absoluta, de que se deriven nuestros conocimientos, como de una primera fuente, colocada en una eminencia inviolable, admite tácitamente las reglas lógicas, las leyes a que está sujeto el entendimiento cuando raciocina, cuando piensa, y que en este proceder hay ciertamente un círculo, pero círculo inevitable. «Y supuesto», dice, «que es inevitable, y que lo confesamos francamente, es permitido, para asentar el principio más elevado, dar nuestra confianza a todas las leyes de la lógica general». Pero, de ser inevitable el círculo, en alguna materia, no se sigue que sea permitido raciocinar en círculo, porque raciocinando de ese modo no es posible llegar al conocimiento de la verdad. ¿Qué diríamos del geómetra que, para determinar la superficie del paralelogramo, supusiese conocida la superficie de cada uno de los triángulos en que lo divide la diagonal, y determinase luego la superficie de cada uno de éstos por medio de la del primero? Decir que, en una materia dada, es inevitable el raciocinio en círculo, vale tanto como decir que en ella es imposible un raciocinio legítimo; y el que confiesa francamente lo primero, debe resignarse a confesar de la misma manera lo segundo.

Nos parecen muy sensatas las reflexiones de Balmes acerca del sistema de Fichte. Presentaremos un brevísimo extracto de ellas.

«Todo el mundo», dice Fichte, «concede que A es A, o A igual A. Esta proposición es cierta absolutamente; y nadie podría pensar en disputarla. Admitiéndola, nos atribuimos el derecho de poner una cosa como absolutamente cierta. No se quiere decir con esta proposición que A es, o que A existe, sino que *si* A es, A es *así*, esto es, A es A. Entre el *si* condicional de la primera proposición, y el *así* afirmativo de la segunda, hay una relación necesaria; ella es la que se pone absolutamente y sin otro fundamento; a esta relación necesaria la llamo provisoriamente X.

«Todo este aparato de análisis», observa el autor de la *Filosofía Fundamental*, «no significa más de lo que sabe un estudiante de lógica, esto es, que en toda proposición la cópula, o el verbo *ser*, no significa la existencia del sujeto, sino su relación con el predicado. Para decirnos una cosa tan sencilla, no eran necesarias tantas palabras, ni tan afectados esfuerzos de entendimiento, mucho menos tratándose de una proposición idéntica. Pero tengamos paciencia para continuar leyendo al filósofo alemán.

«¿Este A es o no es? Nada hay decidido todavía sobre el particular. Se presenta, pues, la siguiente cuestión: ¿Bajo qué condición A es?

«En cuanto a *X*, ella está en el *yo*, y es puesta por el *yo*; porque el *yo* es quien juzga en la proposición expresada, y hasta juzga con verdad, con arreglo a *X*, como a una ley; por consiguiente, *X* es dada al *yo*; y siendo puesta absolutamente, y sin otro fundamento, debe ser dada al *yo* por el *yo* mismo.

«¿A qué se reduce toda esa algarabía^[29]? (pregunta nuestro autor). Helo aquí, traducido al lenguaje común. En las proposiciones de identidad o igualdad, hay una relación; el espíritu la conoce; la juzga y falla sobre lo demás con arreglo a ella. Esta relación es dada a nuestro espíritu; en las proposiciones idénticas, no necesitamos de ninguna prueba para el ascenso. Todo esto es muy verdadero, muy claro, muy sencillo. Pero, cuando Fichte añade que esta relación debe ser dada al *yo* por el mismo *yo*, afirma lo que no sabe, ni puede saber. ¿Quién le ha dicho que las verdades objetivas nos vienen de nosotros mismos? ¿Tan ligeramente, de una sola plumada, se resuelve una de las principales cuestiones de la filosofía, cual es la del origen de la verdad? ¿Nos ha definido por ventura el *yo*? ¿Nos ha dado de él alguna idea? Sus palabras, o no significan nada, o expresan lo siguiente: juzgo de una relación; este juicio está en mí; esta relación, como conocida, y prescindiendo de su existencia real, está en mí: todo lo cual se reduce a lo mismo que, con más sencillez y naturalidad, dijo Descartes: yo pienso, luego existo...

«Estas formas del filósofo alemán, aunque poco a propósito para ilustrar la ciencia, no tendrían más inconveniente que el de fatigar al autor y al lector, si se las limitara a lo que hemos visto hasta aquí; pero desgraciadamente ese *yo* misterioso, que se nos hace aparecer en el vestíbulo mismo de la ciencia, y que, a los ojos de la sana razón, no es ni puede ser otra cosa que lo que fue para Descartes, a saber, el espíritu humano, que conoce su existencia por su propio pensamiento, va dilatándose en manos de Fichte, como una sombra gigantesca, que, comenzando por un punto, acaba por ocultar su cabeza en el cielo y sus pies en el abismo. Ese *yo*, sujeto absoluto, es luego un ser que existe simplemente, porque se pone a sí mismo; es un ser que se crea a sí propio, que lo absorbe todo, que lo es todo, que se revela en la conciencia humana, como en una de las infinitas fases que comparten la existencia infinita».

Esta especie de metafísica es a lo que los filósofos alemanes dan el título orgulloso de ciencia trascendental, desde cuya elevada región apenas

se dignan de volver los ojos a lo que llaman desdeñosamente *empirismo*, esto es, a las verdades de que sólo nos consta por la observación y la experiencia, y a los principios grabados con caracteres indelebles en el alma humana.

II

El capítulo 26 del libro 1.º de la *Filosofía Fundamental* (tomo 1.º, página 229 y siguientes), contiene, entre muchas cosas en que campea la alta inteligencia de Balmes, algunas de que tal vez nos sentiríamos inclinados a disentir.

«¿Todo conocimiento humano se reduce a la simple percepción de identidad, y su fórmula general podría ser la siguiente: A es A, o bien, una cosa es ella misma? Filósofos de nota opinan por la afirmativa; otros sientan lo contrario. Yo creo que hay en esto cierta confusión de ideas, relativa más bien al estado de la cuestión, que al fondo de ella misma». No es fácil entender qué es lo que se llama *estado* de la cuestión, como contrapuesto al *fondo*. Si se dijera que, en el fondo de la cuestión, hay más unanimidad de lo que a primera vista parece, y que la divergencia de opiniones proviene más bien de la variedad de aspectos bajo los cuales se presenta la materia que de una verdadera oposición en lo que se disputa, acaso nos expresaríamos de un modo más claro y exacto.

«Conduce mucho a resolverla con acierto», continúa Balmes, «el formarse ideas bien claras y exactas de lo que es el juicio, y la relación que por él se afirma o se niega. En todo juicio, hay percepción de identidad o de no-identidad, según es afirmativo o negativo. El verbo *es* no expresa unión de predicado con el sujeto, sino identidad; y cuando va acompañado de la negación, diciéndose *no es*, se expresa simplemente la no-identidad, prescindiendo de la unión o separación. Esto es tan verdadero y exacto, que, en cosas realmente unidas, no cabe juicio afirmativo por sólo faltarles la identidad; de manera que en tales casos, para poder afirmar, es preciso afirmar el predicado en concreto, esto es, envolviendo en él de algún modo la idea del sujeto mismo; por manera, que la misma propiedad que en concreto debiera ser afirmada, no puede serlo en abstracto, antes bien debe ser negada. Así se puede decir *el hombre es racional*; pero no, *el hombre es la racionalidad*; *el cuerpo es extenso*; pero no, *el cuerpo es la extensión*; *el papel es blanco*; pero no, *el papel es la blancura*. Y esto ¿por qué? ¿Es que la racionalidad no esté en el hombre, que la extensión no se halle unida al

cuerpo, y la blancura al papel? No ciertamente; pero, aunque la racionalidad esté en el hombre, y la extensión en el cuerpo, y la blancura en el papel, basta que no percibamos identidad entre los predicados y los sujetos para que la afirmación no pueda tener cabida; por el contrario, lo que la tiene es la negación, a pesar de la unión; así se podrá decir *el hombre no es la racionalidad, el cuerpo no es la extensión, el papel no es la blancura*.

«He dicho que, para salvar la expresión de identidad, empleábamos el nombre concreto en lugar del abstracto, envolviendo en aquél la idea del sujeto. No se puede decir *el papel es la blancura*; pero sí, *el papel es blanco*; porque esta última proposición significa *el papel es una cosa blanca*, es decir, que en el predicado *blanco*, en concreto, hacemos entrar la idea general de una cosa, esto es, de un sujeto modificable, y este sujeto es idéntico al *papel* modificado por la blancura».

Esta exposición de lo que es el juicio no nos parece que presenta su verdadera e íntima naturaleza. ¿Qué es lo que se quiere decir cuando se dice *la azucena es blanca*? La respuesta es tan obvia, que hasta parecerá trivialidad indicarla. Es evidente que el que profiere esta proposición trata sólo de significar la sensación particular que la azucena produce en el alma, es decir, un efecto de la azucena, una cualidad que consiste en afectar de cierto modo particular el alma, en suma, una relación de causalidad. Ésta es la relación que se trata de expresar directamente, y la que desde luego se presenta al espíritu del que habla y de los que oyen.

Es preciso distinguir la sustancia del juicio de su forma exterior, de su corteza, por decirlo así, que pertenece al lenguaje, más bien que al entendimiento. Por el lenguaje, hemos distribuido todos los objetos en clases, y estas clases están siempre fundadas en relaciones de semejanza. Cuando quiero expresar la cualidad que percibo en una cosa, no tengo otro medio de hacerlo que referirla a la clase de las cosas que se asemejan en aquella particular cualidad. Así para dar a entender las sensaciones que el color particular de la azucena produce en la vista, la refiero a la clase de cosas que se asemejan en ese color. Decir que la azucena es blanca, es decir que la azucena es semejante a la clase de cosas que suelen llamarse blancas, y tan semejante, que le corresponde el mismo título general. Pero esta relación de semejanza no es verdaderamente el objeto del juicio que me propongo declarar, sino el modo en que, por la constitución del lenguaje, me es necesario declararlo. Los que han creído, pues, que, en los juicios afirmativos, se trataba siempre de expresar una relación de semejanza, han tenido en cierto modo razón; pero su aserto no concierne a la sustancia íntima del juicio, sino a su forma exterior y verbal.

La relación, que es el objeto inmediato del juicio, puede ser de muchas y diversas especies; no hay relación alguna que no sea concebida por medio del juicio, y que no pueda ser objeto directo de esta facultad intelectual, como que el juicio no es otra cosa que la facultad de concebir relaciones, afirmándolas o negándolas. Cuando digo que a la primavera se sigue el verano, la relación, que es el objeto directo del juicio, es la de *sucesión*; y cuando digo que 9 es más que 7, el objeto directo es aquella relación particular que expresamos por medio de las palabras *más y menos*; comparando a 9 con 7, juzgo que el primero es más y el segundo menos. Pero la forma exterior y verbal de estos juicios, es siempre una relación de semejanza; decir que una cosa es posterior a otra, o mayor que otra, es referirla a la clase de las cosas que se asemejan en esta cualidad relativa de posterioridad o de mayoría, porque *posterior y mayor* son nombres generales, nombres de clases fundadas sobre una relación de semejanza. La relación de semejanza puede, como todas las otras, ser a veces el objeto directo, la sustancia del juicio. Cuando digo que la camelia se parece a la rosa, la semejanza entre estas dos flores es el objeto directo del juicio; y para declarar este juicio, me sirvo del predicado *parecido* o *semejante*, por medio del cual doy a entender que la relación percibida es como la que se percibe entre los objetos a que se da el título de semejantes. La semejanza entre las dos flores es la sustancia del juicio; la semejanza de la relación percibida con las otras relaciones de su clase, es la forma externa y verbal.

Detengámonos un momento en la relación de semejanza, que constituye la forma externa de todo juicio. Decir *la azucena es blanca*, es referirla a la clase de las cosas a que se da este título, es comprenderla en esa clase, es afirmar, por consiguiente, la identidad de la azucena con una parte de los objetos que comprende esa clase. La relación de semejanza conduce así, en la forma externa del juicio, a la relación de identidad; pero sólo en la forma externa, porque en la sustancia no se trata de identidad ni de semejanza, sino cuando esas relaciones son objetos directos, como en estos juicios: *el arco de círculo es una curva en que todos los puntos distan igualmente de otro punto; la camelia se parece a la rosa*.

No se crea que es una estéril teoría la que distingue, en el juicio, y en la proposición que lo expresa, la sustancia y la forma externa. Tal vez en otra ocasión se nos ofrecerá manifestar lo mucho que importa esta distinción en la teoría del raciocinio. No es, pues, enteramente exacto que el juicio consista en una percepción de la identidad o no-identidad del predicado con el sujeto. El juicio tiene un campo infinitamente más vasto. Cuando el entendimiento pronuncia que dos objetos tienen o no tienen cierta

relación entre sí, ¿qué hace sino juzgar? Así el juicio es esencialmente la percepción o concepción de cierta relación o no-relación entre los objetos que el alma compara, que contempla, por decirlo así, el uno al lado del otro, relación sumamente varia, pero que, trasladada al lenguaje (sea que en efecto comuniquemos nuestras ideas a otros, o que hablemos, en cierto modo, con nosotros mismos, como lo hacemos a menudo pensando), se expresa por medio de una relación de semejanza, convertible en una relación de identidad.

Es una propensión natural la que nos hace atribuir a la constitución del entendimiento lo que propiamente pertenece a la del lenguaje; propensión contra la cual es preciso estar alerta, y a que deben imputarse no pocos de los errores que han prevalecido en la filosofía del entendimiento. El mismo Balmes (séanos permitido decirlo, sometiendo nuestra aserción al fallo de los inteligentes), nos parece no estar suficientemente prevenido contra esta especie de ilusión.

El pasaje que hemos copiado, nos presenta otra prueba de ello. Si no podemos aplicar predicados abstractos a sujetos concretos, no es porque no se perciba identidad, porque realmente se percibe. Haga el entendimiento cuantos esfuerzos pueda; racional y racionalidad son para él una misma cosa; la representación intelectual que la segunda de estas palabras despierta, es la misma que despierta la primera. Así realmente hay y se percibe identidad entre hombre y racionalidad, entre papel y blancura (obsérvese que decimos *racionalidad* y *blancura* sin artículo). Es verdad que estas proposiciones chocan; no se puede decir, ciertamente, *el hombre es racionalidad, el papel es blancura*. Pero ¿por qué? Por una ley del lenguaje, fundada en el oficio especial a que están destinados los nombres abstractos.

Los nombres abstractos envuelven una especie de ficción o metáfora, que consiste en representar como parte de una cosa lo que realmente es la misma cosa bajo cierto aspecto; cuando decimos *blancura*, nos representamos esta cualidad como una parte de los seres blancos, separada y distinta de las otras. Diremos, pues, que un cuerpo tiene blancura, o qué hay blancura en él, como decimos que un animal tiene manos y pies o que en una planta hay espinas. Siendo ésta la institución peculiar de los nombres abstractos, el decir que un cuerpo es blancura, no puede menos de chocarnos tanto, como si dijésemos que la encina es bellota.

Esta institución del lenguaje ha creado, digámoslo así, un mundo aparte, compuesto de seres ficticios, cuya clasificación es paralela a la de los seres reales. Así *color* es un género que comprende *blancura, verdor*, etc.,

como *cuerpo colorido* es un género que comprende *cuerpo blanco, verde*, etc. Hablando rigurosamente, entre estos dos órdenes de seres, no puede concebirse ni identidad ni no identidad, porque no cabe comparación.

Y no se crea que esta ficción es una figura ociosa. Al contrario, vemos en ella uno de los instintos más maravillosos del lenguaje. Sin ella, no sería posible expresar las verdaderas relaciones de las cosas de un modo bastante claro y preciso. Decir, por ejemplo, que la *virtud* inspira *amor*, es decir que el hombre *virtuoso*, por el hecho de serlo, y prescindiendo de circunstancias que debiliten o destruyan los efectos de este hecho, es *amable*. De aquí es que, si tratásemos de eliminar de una proposición los nombres abstractos, y de traducirla en palabras concretas, nos hallaríamos muchas veces embarazados; tendríamos que emplear largas y complicadas perífrasis para dar a entender oscuramente lo que con aquéllos expresamos de un modo tan breve, como exacto y luminoso. Así la abundancia de elementos abstractos de que consta una lengua, se puede mirar como una señal inequívoca del grado de desarrollo intelectual a que ha llegado el pueblo que la habla.

III

«La sensación, considerada en sí, es una mera afección interior; pero va casi siempre acompañada de un juicio más o menos explícito, más o menos notado por el mismo que siente y juzga...

«La simple sensación no tiene una relación necesaria con el objeto externo...

«Esta correspondencia entre lo interno y lo externo es de la incumbencia del juicio que acompaña a la sensación, no de la sensación misma...

«La sensación, pues, considerada en sí, no atestigua; es un hecho que pasa en nuestra alma.

«Por desplegada y perfecta que se suponga la sensibilidad, dista mucho de la inteligencia».

La doctrina desenvuelta en las precedentes proposiciones, estampadas en el capítulo 1.º del libro 2.º de la obra de Balme, es fundamental en la psicología; a todas ellas es imposible dejar de suscribir, por poco que se haya meditado sobre los fenómenos intelectuales. Las siguientes observaciones se dirigen sólo a ilustrarla y extenderla.

Hay en el entendimiento dos órdenes de fenómenos que podemos llamar primordiales: los unos pertenecen a la conciencia, los otros a la sensibilidad. Por la conciencia, nos replegamos sobre nosotros mismos, esto es, el alma sobre el alma. Locke la llamó por eso *reflexión*; y muchos le han dado, por la misma razón, el título de *sentido íntimo*, que sólo puede convenirle metafóricamente. Por la conciencia, obra el alma en sí misma; por la sensibilidad, los objetos externos obran sobre el alma, produciendo sensaciones.

Como la sensación no es de suyo objetiva, tampoco lo son de suyo las afecciones de la conciencia; lo que a las unas y las otras las hace objetivas, es el juicio que las acompaña.

El juicio que acompaña a las afecciones de la conciencia, consiste en referirlas al *yo*, al alma. Todo juicio consiste en percibir una relación. La relación percibida en los actos de la conciencia es la de identidad. El alma reconoce aquella afección, aquel estado particular en que se halla, y que forma el objeto de la conciencia en un momento dado, como una afección suya, como un estado suyo; identifica esta afección o estado consigo misma; se ve a sí misma en la modificación particular que experimenta. De este modo, es como percibe sus propias modificaciones; percepción que merece verdaderamente llamarse así, porque es inmediata y directa. Las percepciones de la conciencia son verdaderas intuiciones, y en una nomenclatura exacta, no deberíamos dar este nombre a otras.

Pasemos a la sensación, que, como dice Balmes, es un hecho interno, un hecho del alma, que de suyo no dice relación a lo externo, a los cuerpos. ¿De qué modo se han objetivado las sensaciones? ¿Cómo ha pasado el alma por medio de ellas al conocimiento del universo corpóreo? Y ¿qué es para nosotros este conocimiento?

La sensación, como todos saben, se produce en el alma, a consecuencia de una acción corpórea. Y lo primero que debe necesariamente seguir a ella, y en cierto modo acompañarla (porque la sucesión es tan rápida, que no nos es posible percibir un tiempo intermedio), es la conciencia, la intuición de la sensación; el alma percibe en ella un nuevo estado suyo, y lo reconoce por suyo. El alma es todavía objeto de sí misma. Nada de objetividad externa.

La objetividad externa no principia, sino cuando el alma reconoce en la sensación el efecto de una causa externa. No es esto decir que, en las primeras épocas de la inteligencia, haya podido presentarse al espíritu la idea de causa con la claridad y distinción que a nosotros. Pero una ley del entendimiento, que podemos mirar como un instinto, hace que el alma, al

experimentar la sensación, salga en cierto modo de sí misma, se crea en comunicación con algo misterioso que no es ella, y lo revista de su propia sensación, que desde este momento no sólo pertenece a el alma como un medio de ser suyo, sino a otra cosa distinta, como signo de ella, como un medio de reconocerla, y de distinguirla de otras cosas, cuya presencia se le notifica por medio de otras sensaciones, que la significan a su vez.

Esta tendencia del entendimiento a objetivar la sensación, parece instintiva, porque no puede derivarse de la experiencia. El alma refiere sus sensaciones a causas externas, porque no ve las causas de ellas en sí misma; raciocina en conformidad al principio abstracto, *no hay hecho sin causa*; pero este raciocinio es oscuro, instintivo. El alma en las primeras épocas de la inteligencia, no raciocina sentando principios abstractos y sacando de ellos consecuencias; la mayor parte de los hombres no lo hacen jamás. Los principios abstractos han sido primitivamente tendencias instintivas, y para la mayor parte de los hombres, no son nunca otra cosa.

El rústico que mide con la vara dos longitudes, y hallando en ellas igual número de varas, las llama iguales, raciocina sin duda conforme al principio abstracto, *si dos cosas son iguales a una tercera, son iguales entre sí*; pero sin que se le presente este principio bajo su forma abstracta. En rigor, los axiomas no son premisas de ningún raciocinio, sino fórmulas que representan procederes raciocinativos, que el alma ejecuta por instinto. Discurre que si *A* y *B* son iguales a *C*, *A* es igual a *B*; y discuriendo así, afirma el principio general, pero bajo una forma concreta. Refiere del mismo modo las sensaciones a causas externas, porque hay en ella una tendencia instintiva a referir todo hecho nuevo a un hecho antecedente, y porque el hecho antecedente no es suyo.

Esta explicación es independiente de cualquiera opinión que se adopte acerca de la existencia o la naturaleza de la materia. Que hay en nosotros una tendencia que nos hace referir las sensaciones a causas externas, esto es, distintas del *yó*, es una cosa incontestable; una determinación concreta, de un axioma a que arreglamos habitualmente nuestros raciocinios en la vida: *no hay hecho sin causa*. Que esta tendencia sea o no un fundamento lógico legítimo, y cuál sea su verdadero significado, son cuestiones en que están divididas las escuelas, y sobre las cuales puede no ser satisfactoria la doctrina de la *Filosofía Fundamental*; pero, de cualquier modo que sobre ello se piense, la explicación anterior queda en pie. Referimos las sensaciones a causas externas, y las hacemos signos de estas causas; percibimos de este modo causas extrínsecas al *yó*. Causa externa de sensación, materia, cuerpo, son expresiones que significan una misma cosa.

He aquí, pues, otro orden de percepciones; percepciones en que el objeto es representado por un fenómeno espiritual que no es él, por la sensación; percepciones que no son intuitivas, como las de la conciencia, sino *representativas*, y que, por el medio de representación de que nos servimos, que es la sensación, se pueden llamar también *sensitivas*. Lo que el alma percibe directamente en ellas, son las sensaciones; los cuerpos no los percibe en realidad, sino se los representa por medio de las sensaciones, que les sirven de signos.

De *signos* decimos, no de *imágenes*. Entre la sensación y la cualidad corpórea representada por ella, no hay más semejanza, que entre las letras y los sonidos del habla.

Hay, con todo, un aspecto bajo el cual las sensaciones representan imitativamente el universo corpóreo. Las relaciones que percibimos entre las sensaciones son para nosotros imágenes de las relaciones que concebimos entre las cualidades corpóreas. Los agregados de sensaciones representan agregados de cualidades corpóreas, como los agregados de letras representan agregados de sonidos; la composición de uno de aquellos agregados es una imagen de la composición de uno de éstos. Las semejanzas de las sensaciones no sólo representan, sino pintan, digámoslo así, las semejanzas de las cualidades y acciones corpóreas. La sucesión de unas sensaciones a otras, corresponde a la sucesión de unas cualidades o acciones corpóreas a otras; la coexistencia de las unas, a la coexistencia de las otras; etc., etc. Esto no es decir que la pintura sea siempre fiel; por el contrario, nos engaña a menudo. Pero siempre procedemos en el supuesto de que las *relaciones mentales* son una copia de las *relaciones reales* entre las cualidades y acciones corpóreas. Así en un alfabeto perfecto, el orden y semejanza de las letras corresponden al orden y semejanza de los sonidos orales.

Después volveremos con Balmes a la teoría de las percepciones representativas o sensitivas; por ahora nos limitaremos a examinar si es tan difícil, como él cree, el tirar la línea divisoria entre lo sensible y lo inteligente.

Desde luego, observaremos que, en la clasificación de los actos y facultades del alma, como en todas las otras clasificaciones, hay algo de arbitrario. El alma, en todos sus actos y facultades, es una y diferente. Reducir los actos y facultades a clases diversas, según sus semejanzas y diferencias, es una operación que puede conducir a resultados varios, según el punto de vista en que se coloca el observador.

Con todo eso, admitidas las proposiciones que hemos copiado al principio de este artículo, nos parece que está completa y satisfactoriamente resuelto el problema de la línea divisoria entre la sensibilidad y el entendimiento, según las ideas mismas de Balmes; y no le hallamos consecuente a sus propios principios, cuando para resolverlo cree necesario apelar a consideraciones de otro orden.

Balmes distingue la sensación de los juicios, que casi siempre la acompañan. Y ¿no es el juicio, según el mismo Balmes, una operación del entendimiento? Lo inteligente principia, pues, según su propia doctrina, en el juicio mismo de que vienen acompañadas las sensaciones. ¿Puede apetecerse una línea divisoria más neta?

Nosotros, a la verdad, concebimos un intermedio entre la sensación y la referencia objetiva que constituye el juicio de que suele venir acompañada. Este intermedio es la percepción intuitiva que el *yo* tiene de la sensación, como la tiene de todo hecho que sobreviene en él, y sobre que puede reflejarse la conciencia. Pero este mismo reflejo no comienza a ser percepción, sino por medio del juicio, en que el *yo* reconoce la sensación como una afección o estado suyo. Así la conciencia misma, sin el juicio, es una facultad meramente pasiva; no testifica nada, no entiende; no pertenece a la inteligencia. En el umbral del juicio, termina por una parte la conciencia meramente pasiva y por otra la sensibilidad; y allí mismo principia la inteligencia.

El entendimiento, tomada esta palabra en una acepción general, comprende todas las facultades que sirven al alma para la investigación de la verdad; y en este significado, la sensibilidad misma pertenece a la inteligencia. Cuando distinguimos lo sensible y lo inteligente, damos a lo segundo una extensión más limitada, que es a la que nos ceñimos cuando consideramos el juicio como el acto inicial del entendimiento.

El juicio, a diferencia de la conciencia pasiva y de la simple sensibilidad, es también lo que constituye la actividad intelectual. En el juicio, el alma, comparando dos objetos, viéndolos el uno al lado del otro, sacando así de ellos un objeto nuevo, que no es el uno ni el otro, es a saber, una relación entre ellos, es eminentemente activa, porque es fecunda, y en cierto modo creadora.

Se ha hecho consistir la actividad del alma en la atención, a la cual se ha considerado como una facultad especial, y como una manera de esfuerzo que el alma hace, por decirlo así, de adentro hacia afuera, a diferencia de la sensibilidad, que parece ejercitarse de afuera hacia adentro. Esto se adaptaría de algún modo a las percepciones sensitivas actuales, en que el

alma, cuando atiende, obra sobre los órganos, y aviva las sensaciones que por su ministerio experimentamos y a que deseamos contraernos, excluyendo en cuanto es posible las otras. Pero no se adapta ni a las percepciones intuitivas, ni a los actos de la memoria.

Tal vez sería más exacto considerar la atención, no como una facultad intelectual distinta, sino como una cualidad de los actos intelectuales, que consiste en el grado de fuerza y viveza en que los ejecutamos o experimentamos. En este grado de fuerza, influye a menudo la voluntad, y entonces la atención es voluntaria, y la acompaña una verdadera actividad del alma, pero una actividad que pertenece propiamente a la voluntad, no al entendimiento. Otras veces se verifica la atención, esto es, se hacen más vivas y enérgicas las representaciones y concepciones del entendimiento, sin que concurra de modo alguno la voluntad, y aun frecuentemente a pesar de ella. Nos es imposible dejar de atender a un dolor agudo; la sensación tiene entonces un grado de fuerza que la hace prevalecer sobre las otras sensaciones, y sobre los recuerdos e imaginaciones que en otras circunstancias prevalecerían. Entre muchas sensaciones simultáneas, las menos familiares prevalecen y amortiguan las otras. Entre muchos recuerdos simultáneos, prevalecen los de aquellos objetos que tienen conexión con nuestro interés o pasión dominante. La vista del mar, por ejemplo, despierta una infinidad de ideas, entre las cuales prevalece alguna, que no es una misma para los diferentes espectadores. El físico recordará tal vez la teoría del flujo y reflujo; el comerciante, la nave cuyo retorno aguarda; el alma religiosa y contemplativa pensará en la magnificencia de las obras del Criador; la madre, en el hijo ausente que surca otros mares o vive en país extranjero al otro lado del océano. En cada una de estas almas, prevalece una idea diferente, que amortigua las otras y las hace en cierto modo latentes. Cuanto mayor es la fuerza de una idea, más se debilitan y amortiguan las demás ideas coexistentes; y tanta puede ser la viveza y exaltación de una de ellas, que hasta las sensaciones actuales dejen de ser percibidas por la conciencia. El alma parece disponer de una cantidad limitada de atención, que se reparte en diferentes grados entre las ideas coexistentes; y no es posible que se avive y exalte una de ellas, sin que las otras proporcionalmente se atenúen y degraden.

FILOSOFÍA FUNDAMENTAL

POR DON JAIME BALMES^[30]

I

Si en algún punto el sabio y profundo autor de la *Filosofía Fundamental* ha quedado inferior a sí mismo, es, a nuestro juicio, en el de la relación del mundo interno de las sensaciones con un mundo externo. Culpa será de nuestra escasa inteligencia; pero, hablando francamente, nos parecen destituidos de toda fuerza los argumentos de Balmes contra el sistema idealista que no admite, o por lo menos pone en duda, la existencia sustancial de la materia. El modo en que propone la cuestión, pudiera hacer creer que no la ha considerado bajo su verdadero punto de vista.

«¿De la existencia de este mundo interno, que resulta del conjunto de las escenas ofrecidas por las sensaciones, podemos inferir la existencia de un mundo externo?».

«Para la inmensa mayoría de los hombres, la existencia de un mundo real, distinto de nosotros, y en comunicación continua con nosotros, está al abrigo de toda duda».

Balmes tiene razón hasta cierto punto; pero es preciso aclarar qué es lo que se entiende generalmente por *realidad* del mundo externo o de la naturaleza corpórea.

Lo que se llama *real* en este asunto, es la regularidad y la consecuencia de los fenómenos. Creemos que un árbol existe realmente: 1.º porque vemos que todos los hombres lo perciben como nosotros; 2.º porque lo sometemos al examen de varios sentidos a un tiempo, principalmente al del tacto, y el testimonio de cada uno de ellos apoya y confirma el de los otros; 3.º porque, repetido este examen, nos da constantemente un mismo resultado; y si no nos lo da, si, por ejemplo, notamos que le faltan a este árbol algunas ramas, o que ha desaparecido del lugar que ocupaba,

podemos explicarnos estas diferencias por medio de ciertos accidentes que conocemos, o conjeturamos, por cuanto guardan una perfecta consonancia con las leyes de la naturaleza, leyes independientes de nosotros, y a cuyo dominio están sujetas nuestras sensaciones y las de todos los hombres. En una palabra, suponemos que nuestras sensaciones son producidas por causas que no están en nosotros, que existen fuera de nosotros. Ahora bien, la realidad del mundo corpóreo así entendida sólo puede ser rechazada por el extravagante escepticismo que duda de todo; lo que niegan los idealistas a la materia, es cosa diversa. El verdadero punto de la cuestión no está en la existencia de causas externas, extrínsecas al yo, independientes del yo, sino en el de la naturaleza de esas causas. Los idealistas reconocen que hay causas externas; el mundo corpóreo es para ellos el conjunto de estas causas; lo que se trata de saber es qué sean. ¿Son seres concretos, sustancias verdaderas, como lo es nuestro espíritu, aunque destituidas de inteligencia y de sensibilidad? ¿O son leyes generales que determinan el encadenamiento de las sensaciones y las hacen suceder unas a otras en el alma, según reglas constantes, conocidas en gran parte, sujetas a la experiencia y al cálculo; leyes que el Supremo Autor de la naturaleza ha establecido y conserva; leyes que no existen, sino en su voluntad soberana, y que obran sobre los espíritus creados inmediatamente, y no por el intermedio de otras sustancias creadas que carecen de vida y sentimiento?

Dos imágenes groseras pueden servirnos para concebir la cuestión.

Supongamos una vasta máquina, compuesta de diferentes órdenes de teclas, a las cuales corresponden, según ciertas condiciones, diferentes órdenes de sonidos; que estas teclas se mueven por sí mismas, y combinan y armonizan sus movimientos con sujeción a leyes constantes, procediendo de este juego de las teclas las respectivas series y combinaciones de sonidos; y que ciertos agentes extraños a la máquina pueden mover algunas de las teclas, las cuales a su vez mueven otras en conformidad a las mismas leyes y producen dentro de ciertos límites alteraciones en el juego natural de la máquina, de las que resultan series y combinaciones parciales de sonidos. Esta máquina es una imagen del mundo corpóreo, según lo conciben los materialistas (comprendiendo bajo este título a todos los que reconocen la existencia sustancial de los cuerpos, sea que reduzcan a ellos cuanto existe, o que admitan otras clases de cosas); las teclas son los cuerpos; los sonidos son las sensaciones; los agentes extraños son las almas a cuyas voliciones es dado imprimir movimientos parciales al mundo material, y por medio de ellos hacer servir la materia a sus necesidades y comunicar entre sí. Las leyes de la naturaleza

corpórea están encarnadas en seres reales, sustanciales, a que damos el nombre de cuerpos o de materia.

Para los idealistas, que pudieran llamarse con más propiedad espiritualistas, no existe la máquina de que hemos hablado. Esas leyes que los partidarios de la materia sustancial han colocado en las teclas las colocan ellos directamente en los sonidos. El universo corpóreo no existe para ellos, sino en las leyes primitivamente impuestas por el Criador a las sensaciones, leyes que producen directamente los encadenamientos y conjunto de sensaciones que nos atestigua la conciencia, leyes cuya actividad puede ser hasta cierto punto modificada por las voliciones de los espíritus sin intermedio alguno.

La razón sin la revelación nada tiene que la decida a preferir el sistema materialista al idealista o vice-versa. Ambos son igualmente posibles; y ambos explican igualmente bien las apariencias fenomenales. Pero el sistema idealista es el más sencillo de los dos; la materia sustancial es una suposición ociosa; el ser supremo no necesitaba de su instrumentalidad para que sintiésemos lo que sentimos para que se desarrollase la vida animal con todas las modificaciones y vicisitudes de que es susceptible, para que existiese la sociedad civil con sus ciencias y artes, y para que el destino del hombre, la verdad, la virtud, fuesen exactamente lo que son. Decimos la razón sin la revelación, pues el dogma católico de la transubstanciación contradice abiertamente al idealismo. Así el protestante Berkeley, que, no contento con la posibilidad de su sistema, se aventuró a sostener su existencia actual, lo miraba como un poderoso argumento contra las doctrinas de la iglesia romana.

Permitidas estas consideraciones, continuemos nuestro examen.

«Salta a los ojos», dice Balmes, «que debe de ser errónea una ciencia que se oponga a una necesidad y contradiga un hecho palpable; no merece el nombre de filosofía la que se pone en lucha con una ley que somete a su indeclinable imperio la humanidad entera, incluso el filósofo que contra esta ley se atreve a protestar. Todo lo que ella puede decir contra esa ley será tan especioso como se quiera; pero no será más que una vana cavilación, cavilación que, si la flaqueza del entendimiento no bastare a deshacer, se encargaría de resistirla la naturaleza».

Todo eso está muy bien dicho contra los que negaren o dudaren que nuestras sensaciones deben precisamente tener causas y que esas causas no dependen de nosotros, que no podemos sustraernos a ellas, sino dentro de una esfera limitadísima y valiéndonos de ellas mismas. Pero nada vale contra el sistema idealista racional, que no se opone a ninguna necesidad,

ni contradice a ningún hecho palpable. ¿Qué necesidad sentimos de suponer que las sensaciones son producidas por seres aparte, y no por leyes generales que bajo ciertas condiciones las determinan? Los materialistas suponen, digámoslo así, dos dramas, de los cuales el que pasa en los sentidos es una traducción de otro que pasa fuera del alcance de éstos, y de que nada sabríamos, si no se nos revelase por el primero. Pero, si basta el primero para la satisfacción de todas nuestras necesidades, ¿en qué acepción es necesario el segundo? ¿Hay algún instinto irresistible que nos haga figurarnos bajo cada sensación un no-yo que existe como el yo, y que destituido de sensibilidad y de entendimiento, apenas puede definirse y concebirse? La naturaleza no nos ha dado instintos superfluos; y ninguno lo sería más que el que indicase al hombre una verdad metafísica que no puede servirle de nada.

El idealismo, repetimos, no contradice a ningún hecho palpable. Palpamos ciertamente causas externas, esto es, experimentamos sensaciones de tactilidad que tienen causas distintas del alma que siente; sobre esto, no cabe duda; lo que la admite es la naturaleza de estas causas; y la razón humana no tiene medio de explorarla. Decir que el idealismo se opone a un hecho palpable, es hablar el lenguaje del vulgo. La tactilidad es en el concepto vulgar la esencia de la materia. Decir a un hombre que la materia no existe realmente, sería como decirle que no experimentamos sensaciones táctiles; sería negarle un hecho de que le es imposible dudar. Pero éste es un hecho que los idealistas no niegan; lo que niegan está más allá. Así el fondo de la cuestión entre materialistas e idealistas es una quisquilla metafísica, que, no sólo carece de todo valor en la vida, sino que tampoco sirve para nada en la ciencia. Lo que importa en este asunto, es fijar la idea de lo que se disputa. Hecho esto, se percibirá fácilmente que las dos escuelas contienden sobre una cuestión incomprensible, cuya existencia o no existencia a nada conduce, ni teórica, ni prácticamente.

El grande argumento de Balme es la diferencia entre las sensaciones recordadas por la memoria y las sensaciones actuales. Sobre las unas, tiene imperio la voluntad; sobre las otras, no lo tiene.

«Estoy experimentando», dice, «que se me representa un cuadro, o en lenguaje común, veo un cuadro que tengo delante. Supongamos que éste sea un fenómeno puramente interno, y observemos las condiciones de su existencia, prescindiendo de toda realidad externa, incluso la de mi cuerpo, y de los órganos por los cuales se me trasmite, o parece transmitirse la sensación. Ahora experimento la sensación; ahora no: ¿qué ha mediado? La sensación de un movimiento que ha producido otra sensación de ver, y

que ha destruido la visión primera; o pasando del lenguaje ideal al real, he interpuesto la mano entre los ojos y el objeto. ¿Cómo es que, mientras hay la sensación última, no puedo reproducir la primera? Si existen objetos exteriores, si mis sensaciones son producidas por ellos, se ve claro que estarán sujetas a las condiciones que los mismos les impongan; pero, si mis sensaciones no son más que fenómenos internos, entonces no hay medio de explicarlo».

La explicación es obvia. Ha mediado una volición: la volición ha producido una alteración con cierto encadenamiento de sensaciones. ¿No reconocen los idealistas que las voliciones de los espíritus modifican a las leyes naturales, alterando las condiciones de su actividad, y subordinándolas dentro de ciertos límites (estrechísimos sin duda) al imperio del hombre?

De este argumento, elegantemente amplificado, concluye Balmes «que los fenómenos independientes de nuestra voluntad, y que están sujetos en su existencia y en sus accidentes a leyes que nosotros no podemos alterar, son efecto de *seres* distintos de nosotros mismos». Si *seres* significa sustancias materiales, negado: las premisas de Balmes no encierran semejante consecuencia, porque todos esos fenómenos en su existencia y sus accidentes pueden ser efecto de leyes generales dictadas por el *Ser* Supremo, que dadas ciertas condiciones, produzcan en cada punto del espacio los fenómenos internos de que las almas tienen conciencia.

«Si el sistema de los idealistas ha de subsistir», dice el autor de la *Filosofía Fundamental*, «es preciso suponer que ese enlace y dependencia de los fenómenos que nosotros referimos a los objetos externos, sólo existe en nuestro interior, y que la causalidad que atribuimos a los objetos externos, sólo pertenece a nuestros propios actos.

«Tirando de un cordón que está en el despacho, hace largos años que suena una campanilla, o en lenguaje idealista, el fenómeno interno formado de ese conjunto de sensaciones en que entra eso que llamamos *cordón y tirar de él*, produce o trae consigo ese otro que apellidamos *sonido de la campanilla*. Por el hábito, o una ley oculta cualquiera, existirá esa relación de dos fenómenos cuya sucesión nunca interrumpida nos causa la ilusión por la cual trasladamos al orden real lo que es puramente fantástico. Ésta es la explicación menos irracional de que pueden echar mano; pero con pocas observaciones se puede hacer sentir todo lo fútil de semejante respuesta».

Antes de discutir las observaciones de Balmes, hagamos alto en lo que precede. Los idealistas no llaman ilusorias o fantásticas, sino las mismas

cosas a que la generalidad de los hombres da este título. El cordón y la campanilla son para ellos objetos reales, tomando esta palabra en el significado que antes expusimos. La figura de un hombre que los ojos ven, y las manos no pueden palpar, sería para ellos, como para los demás, un espectro, una fantasma. No creen ellos que las sensaciones actuales estén encadenadas por hábitos anteriores, ni por leyes ocultas, sino por leyes generales establecidas por el Criador, de las cuales conocemos no pocas. Éste es a lo menos el idealismo de Berkeley, filósofo que no sólo reconoció la certeza de las leyes naturales, testificadas por los sentidos, sino que él mismo contribuyó a ilustrar algunas, las relativas a la vista, por ejemplo. El idealismo que confunde la vigilia con el sueño y niega toda fe a los sentidos, es más bien un escepticismo absurdo, que no vale la pena de refutarse. Volvamos a la *Filosofía Fundamental*. «Hoy tiramos del cordón», dice Balmes, «y cosa extraña, la campanilla no suena... ¿cuál será la causa? El fenómeno causante existe; porque sin duda pasa dentro de nosotros el acto que llamamos tirar del cordón; y sin embargo tiramos, y volvemos a tirar, y la campanilla no suena. ¿Quién ha alterado la sucesión fenomenal? ¿Por qué poco antes un fenómeno producía el otro, y ahora no? En mi interior no ha ocurrido novedad: el primer fenómeno lo experimento con la misma claridad y viveza que antes; ¿cómo es que no se presenta el segundo? ¿Cómo es que este último lo experimentaba siempre que quería con sólo excitar el primero, y ahora no? El acto de mi voluntad lo ejerzo con la misma eficacia que antes; ¿quién ha hecho que mi voluntad sea impotente?». ».

Éste es un raciocinio que cae sin fuerza ante el idealismo de Berkeley, que mira el encadenamiento de las sensaciones como independiente de la voluntad de las almas. Para que las sensaciones que llamamos *tirar el cordón* produzcan las que llamamos *sonar la campanilla*, son necesarias ciertas conexiones; y llegando a faltar una de ellas, el primer fenómeno deja de acarrear el segundo.

«Es de notar», continúa Balmes, «que, cuando quiero explicarme la falta de la sucesión de estas sensaciones que antes iban siempre unidas, puedo recurrir a muchas que son muy diferentes como fenómenos internos, que, como tales, no tienen ninguna relación ni semejanza, y que sólo pueden tener algún enlace en cuanto corresponden a objetos externos. Al buscar por qué no suena la campanilla, para explicarme la razón de que se haya alterado el orden regular en mis apariencias, puedo pensar en varias causas, que por ahora consideraremos también como meras apariencias, o fenómenos internos. Puedo recibir las sensaciones siguientes: el cordón

roto, el cordón enzarzado, la campanilla rota, la campanilla quitada, la campanilla sin badajuelo. A todas estas sensaciones puedo yo referir la falta del sonido; y el referirlo a ellas será lo más irracional del mundo si las considero como simples hechos internos, pues, como sensaciones, en nada se parecen; y sólo discurro racionalmente si a cada una de estas sensaciones le hago corresponder un objeto externo, bastante por sí solo a interrumpir la conexión del acto de tirar del cordón, con la vibración del aire productora del sonido».

Nada más débil que semejantes argumentos. En lo mismo que se parecen los hechos externos, se parecen las sensaciones correspondientes. Todas ellas suponen interrumpida una conexión necesaria entre lo que llamo *tirar el cordón* y lo que llamo *el aire vibrante en los oídos*. Los raciocinios de Balmes prueban bien que nuestras sensaciones tienen causas distintas del yo, independientes en gran manera del yo. No prueban, como él pretende, que existe fuera de nosotros un conjunto de sustancias materiales sometidas a leyes necesarias, y que sean esas sustancias lo que produce sensaciones, sino que hay leyes necesarias, o más bien constantes, a las cuales, mediata o inmediatamente, nuestras sensaciones están sometidas.

Nosotros miramos el sistema idealista como una hipótesis falsa, porque se opone al dogma católico, pero cuya falsedad no puede la razón demostrar por sí sola.

II

La extensión y el espacio es la materia en que más discordes están las opiniones de los filósofos. En la *Filosofía Fundamental*, no hallamos nada que conduzca a conciliarlos.

Balmes hace consistir la extensión en la multiplicidad y la continuidad, y la juzga absolutamente inseparable de la idea de cuerpo: proposiciones admitidas, según creemos, por todas las escuelas de filosofía. Observa con igual fundamento que la extensión tiene la particularidad de ser percibida por diferentes sentidos, siendo ella misma en sí y separada de toda otra calidad, como el color o la tactilidad, incapaz de percibirse sensitivamente. En particular, dice, ninguna calidad es necesaria a la perceptibilidad de la extensión, pero *disyuntivamente* sí; una u otra de estas calidades le es indispensable; si alguna de ellas no la acompaña, es imposible percibirla.

«La extensión considerada en nosotros (continúa Balmes) no es una sensación, sino una idea». Esto merece aclararse.

La semejanza, considerada en nosotros, no es una sensación, sino una relación particular entre dos o más afecciones del alma; entre dos o más sensaciones, si se trata de cuerpos. Si *idea* quiere decir *relación*, la semejanza corpórea, considerada en nosotros, no es una sensación sino una idea; no pertenece a lo meramente sensitivo, sino a lo inteligente. Con la extensión, sucede lo mismo.

La extensión es una relación o conjunto de relaciones de una especie particular, que consiste en considerar dos o más cosas materiales como extrapuestas entre sí, como *fuera* unas de otras, de manera que no podemos sentir las, sino separadamente; y reducido el órgano a un punto, es necesario que medie entre cada dos sensaciones una sensación del esfuerzo que se requiere para pasar el órgano sobre las cosas extrapuestas. La relación de extraposición es, pues, el elemento de la extensión, como la relación de sucesión es el elemento de la duración. Concebimos la primera concibiendo un conjunto de puntos tangibles o visibles como extrapuestos uno a otro; concebimos la segunda como una serie de afecciones espirituales que se suceden una a otra.

La relación llamada de sucesión es simple; es imposible descomponerla en elementos diferentes de ella. Al contrario, analizando la relación de extraposición se echa de ver que no es simple, sino compuesta. Supongamos, por ejemplo, dos puntos tangibles o visibles *A*, *B*. La extraposición entre *A* y *B* consiste en que a la sensación táctil o visual de *A* *sucede* una sensación de esfuerzo, y a la sensación de esfuerzo la sensación táctil o visual de *B*. Toda extensión es un conjunto de extraposiciones percibidas de esta manera, actual o potencialmente.

Concebida la extensión de este modo, no suscribimos a que sea, como pretende Balmes, un hecho primario de nuestro espíritu. Todas las otras relaciones tendrían igual derecho para ser consideradas como hechos primarios. No la produce ninguna sensación, ninguna afección del alma por sí sola; sino que nace de un conjunto de sensaciones o de otras afecciones que el alma compara y juzga.

Pasemos ahora al capítulo VII del libro III, que es uno de los consagrados al espacio.

«El *espacio* (dice Balmes): he aquí uno de los profundos misterios que en el orden natural se ofrece al flaco entendimiento del hombre. Cuanto más se ahonda en él, más oscuro se le encuentra. El espíritu se halla como sumergido en las mismas tinieblas que nos figuramos allá en los inmensos

abismos de los espacios imaginarios. Ignora si lo que se le presenta son ilusiones o realidades. Por un momento, le parece haber alcanzado la verdad, y luego descubre que ha estrechado en sus brazos una vana sombra. Forma discursos que en otras materias tendría por concluyentes, y que no lo son en ésta, porque se hallan en oposición con otros que parecen concluyentes también. Diríase que se encuentra con el límite que a sus investigaciones le ha puesto el Criador; y que, al empeñarse en traspasarle, se desvanece, siente que sus fuerzas flaquean, que su vida se extingue, como la de todo viviente al salir del elemento que le es propio...

«El profundizar este abismo insondable no es perder el tiempo en una discusión inútil. Aun cuando no se llegue a encontrar lo que se busca, se obtiene un resultado muy provechoso, pues se tocan los límites señalados a nuestro espíritu...

«¿Qué es, pues, el espacio? ¿Es algo en la realidad? ¿Es sólo una idea? Si es una idea, ¿le corresponde un objeto en el mundo externo? ¿Es una pura ilusión? La palabra espacio, ¿está vacía de sentido?

«Si no sabemos lo que es el espacio, fijemos al menos el sentido de la palabra, que con esto fijaremos también en algún modo el estado de la cuestión. Por espacio, entendemos la extensión en que imaginamos colocados los cuerpos, esa capacidad de contenerlos, a la que no atribuimos ninguna calidad de ellos, excepto la extensión misma.

«¿Será el espacio un puro nada?...

«Yo creo que esta opinión encierra contradicciones que difícilmente se pueden conciliar. Quien dice *extensión-nada*, se contradice en los términos; y sin embargo a esto se reduce la opinión de que estamos hablando».

No vemos que el espacio considerado como un puro nada, o la extensión-nada, envuelva contradicción alguna. El grande argumento de Balme para pensar así es aquel axioma escolástico: *nihili nullae sunt proprietates*; axioma que debe ceñirse a las propiedades positivas, que en lo material se reducen todas a verdaderas acciones de los objetos entre sí o en el alma.

Ahora bien, ¿qué es la extensión del espacio? ¿Es acaso la extraposición de puntos reales, tangibles o visibles? No. Es la extraposición de puntos imaginarios; extraposición tan imaginaria, como los puntos entre los cuales la concebimos. Puntos imaginarios, porque no ejercen, ni podemos concebir en ellos, ninguna acción entre sí, ni sobre el alma; y entre los cuales concebimos realmente relaciones, como las concebimos entre

cantidades y figuras, que no existen, sin que demos por eso realidad alguna objetiva ni a ellos, ni a las relaciones que concebimos entre ellos.

La capacidad de recibir cuerpos que atribuimos al espacio, es lo que a Balmes ha parecido más incompatible con el espacio-nada. Pero esta capacidad ¿qué es? La no resistencia del espacio puro a los cuerpos, calidad tan negativa, como la absoluta inercia, como la intangibilidad, como la invisibilidad. Aquí encontramos otra prueba de las ilusiones que produce el lenguaje. De que la palabra capacidad no envuelve ningún elemento negativo, no debe deducirse que la calidad representada por ella sea precisamente positiva. La capacidad de volar es algo positivo, porque es el poder de ejecutar una acción verdadera. La capacidad de sentir es positiva, porque es la posibilidad de experimentar afecciones reales. Pero la capacidad de recibir cuerpos, que es la impotencia de resistirles, no tiene nada de positivo. Si el espacio no fuese capaz de recibir cuerpos, les resistiría; ejercería necesariamente una especie de acción sobre ellos; contendría la fuerza que empleasen los cuerpos para penetrarle; lo cual pugna evidentemente con la idea de espacio puro, precisamente porque el espacio puro es nada, o *nihili nullae sunt proprietates*. Se opondrá probablemente que el espacio, recibidos los cuerpos, subsiste; y la nada, recibidos los cuerpos, desaparece. Luego no es lo mismo una cosa que otra.

Este argumento carece de fuerza. El espacio puro es la capacidad potencial; y el espacio lleno, la capacidad actual. El espacio puro es la nada; el espacio lleno es la misma nada. Si de la idea del espacio lleno deducimos los cuerpos que lo ocupan, el residuo es la nada.

Si esta explicación no pareciese enteramente satisfactoria, compárense las dificultades que ella ofrece con las de otra cualquiera, con las de la idea de Balmes, sobre todo, de la que él mismo saca consecuencias que, a mi juicio, son otros tantos argumentos *ad absurdum* contra su propia doctrina, como veremos más adelante. Sigámosle ahora en las explicaciones que hace del axioma *nihili nullae sunt proprietates* al concepto del espacio-nada.

«Si en un aposento se reduce a la nada todo lo que en él se contiene, parece que las paredes no pueden quedar distantes. La idea de distancia incluye la de un medio entre los objetos; la nada no puede ser un medio; es nada».

Pero ¿quién no ve que la idea de un medio negativo no repugna a la nada? Es verdaderamente asombroso el prestigio que tiene para un entendimiento tan perspicaz la inmensa vitalidad del lenguaje. *Mediar la nada entre las paredes*, o como decimos en castellano, *no mediar nada*, le

parece atribuir un ser a la nada, como si esto significara otra cosa que no mediar cosa alguna, de la misma manera que, cuando decimos que un hombre descontentadizo de nada gusta, no queremos decir que le gusta la nada, sino que no le gusta cosa alguna. «Si el intervalo es nada (añade), no hay distancia», porque apoyarle en la nada, hacerle propiedad de la nada, es, a su juicio, afirmar la posibilidad del ser y no ser a un mismo tiempo. Pero ¿a qué buscar un apoyo en que repose la distancia, que es una mera relación entre las paredes?

Otra dificultad parecida a la precedente es la del movimiento en el espacio. «Si el espacio es nada, el movimiento es nada también; y por lo mismo no existe. El movimiento ni puede existir ni concebirse, sino recorriendo cierta distancia: en esto consiste su esencia. Si la distancia es nada, no recorre nada; luego no hay movimiento». El movimiento puede existir y concebirse desde que los cuerpos varían de distancia entre sí; desde que varía entre ellos esta relación particular que llamamos distancia. La relación es entre ellos, y no pertenece a la nada. La distancia, a la verdad, es extensión; pero ya hemos dicho que la extensión en el espacio es la extensión de los cuerpos que actualmente contiene, o que podemos imaginar en él.

No seguiremos a Balmes en la discusión de la doctrina de Descartes, Leibniz, Clarke y Fenelón sobre el espacio. A nosotros nos parece que la definición de Leibniz es la más satisfactoria de todas: el espacio es una relación, un orden, no sólo entre las cosas existentes, sino también entre las posibles, como si ellas existiesen.

Examinemos la explicación de Balmes.

«Analizando la generación de la idea del espacio», dice, «se encuentra que no es más que la idea de la extensión en abstracto. Si tengo ante mis ojos una naranja, puedo llegar por medio de abstracciones a la idea de una extensión pura, igual a la de la naranja. Para esto, comenzaré por prescindir de su color, sabor, olor, blandura o dureza, y de cuanto pueda afectar mis sentidos. Entonces no me queda más que un ser extenso, el cual, si le despojo de la movilidad, se reduce a una porción de espacio igual al volumen de la naranja.

«Claro es que estas abstracciones puedo hacerlas sobre el universo entero; lo que me dará la idea de todo el espacio en que está el universo.

«Abstrayendo, prescindimos de lo particular, y nos elevamos a lo común. Si en el oro hago abstracción de las propiedades que le constituyen oro, y atiendo únicamente a las que posee como metal, me quedo con una idea mucho más lata, la de metal, que conviene no sólo al oro, sino

también a todos los demás metales. Con la abstracción, he borrado el límite que separaba el oro de los demás metales; y me he formado una idea que se extiende a todos, que no especifica ni excluye ninguno. Si de la idea de metal abstraigo lo que le constituye metal, y me atengo únicamente a lo que le constituye mineral, he borrado otro límite; y la idea es más general todavía. Y, si subiendo por la misma escala, paso sucesivamente por la idea de inorgánica, cuerpo, sustancia, hasta la de ser, habré llegado a un punto en que la idea se extiende a todo.

«Con esto, se echa de ver que la abstracción sube a la generalización, borrando sucesivamente los límites que distinguen y como que separan los objetos. Aplicando esta doctrina a las abstracciones sobre los cuerpos, encontraremos la razón de la ilimitabilidad de la idea del espacio».

Todo esto (dicho sea con el respeto que nos merece el agudo y profundo ingenio del filósofo español) nos parece más especioso que sólido. La idea de género no excluye ninguno de los caracteres de las especies; no incluye a ninguno en particular, pero los incluye todos disyuntivamente. El hombre en general no es el hombre europeo, ni el asiático, ni el americano, ni el negro, ni el blanco, ni el de color cobrizo; pero es sin duda un hombre que pertenece a este o a aquel lugar de la tierra, y que tiene cierto color. Estos conceptos disyuntivos entran necesariamente en la idea del hombre en general. Prescindir del color o del país no es excluir el color ni el país, sino dejar de considerarlos y determinarlos por el momento, sin que por eso dejemos de verlos vagamente, por decirlo así, en lontananza.

En la extensión generalizada, sucede lo mismo. Prescindimos del límite, pero no excluimos la idea del límite. Si lo excluimos, concebimos necesariamente extensión infinita; es sin duda lo que sucede en la capacidad potencial que atribuimos al espacio.

No es cierto que, cuando pedimos la idea de la extensión en abstracto, y sin embargo terminada, pedimos una cosa contradictoria. Un límite dado quitaría sin duda a la extensión la generalidad. Pero un límite vago, un límite que no es éste, ni aquél, ni esotro, pero que por fuerza ha de ser alguno, es absolutamente necesario a la extensión generalizada, si no se supone infinita.

Balmes resume su doctrina en las proposiciones siguientes:

- «1. Que el espacio no es más que la extensión misma de los cuerpos;
2. Que la idea del espacio es la idea de la extensión;
3. Que las diferentes partes concebidas en el espacio, son las ideas de extensiones particulares, en las que no hemos prescindido de sus límites;

4. Que la idea del espacio infinito es la idea de la extensión en toda su generalidad, y por tanto, prescindiendo del límite;
5. Que la imaginación de un espacio indefinido nace necesariamente del esfuerzo de la imaginación en que destruye los límites, siguiendo la marcha generalizados del entendimiento;
6. Que donde no hay cuerpo, no hay espacio;
7. Que lo que se llama distancia no es otra cosa que la interposición de un cuerpo;
8. Que, en desapareciendo todo cuerpo intermedio, no hay distancia; hay, pues, inmediación, hay contacto, por necesidad absoluta;
9. Que, si existiesen dos cuerpos solos en el universo, es metafísicamente imposible que disten entre sí;
10. Que el vacío, grande o pequeño, coacervado o diseminado, es absolutamente imposible».

No nos detendremos en las cinco primeras proposiciones, porque ya queda dicho lo que pensamos acerca de ellas.

Sobre la sexta, notaremos que de ella, si el espacio, como opina nuestro autor, es la extensión del universo, se sigue necesariamente que, donde cesa el universo, cesa el espacio; pero el espacio así considerado no es el espacio, como lo considera la generalidad de los hombres. Suponiendo finito el universo, más allá de sus límites es posible la existencia de otros cuerpos, de otros universos; esa posibilidad es en otros términos la capacidad de recibir cuerpos, la no-resistencia a los cuerpos; cualidad que, como hemos dicho, constituye el espacio puro, que no se diferencia de la nada. Decir que más allá de los límites del universo no hay espacio, es decir que falta allí todo, y que falta al mismo tiempo la carencia de todo, que es la nada; lo cual es evidentemente contradictorio.

La séptima proposición nos da también una idea turbada e inadmisble de la distancia. La distancia de dos cuerpos es una relación particular entre ellos, que, según el modo de pensar de todos los hombres, subsistiría, aunque se aniquilara todo el universo, menos ellos.

De la novena proposición, nos atrevemos a decir que nos parece absurda, y que, como consecuencia del sistema de Balmes, es un argumento poderoso contra su teoría.

Lo mismo decimos de la décima. En la idea del vacío, no hay nada que repugne al entendimiento; y el presbítero Balmes no lo ha concebido así, sino porque ha dado una extensión excesiva al precitado axioma escolástico.

No objetaremos a la teoría de Balmes la necesidad del vacío determinado que, según la teoría corpuscular, es necesario para el movimiento de los cuerpos en el universo, porque esta teoría es una hipótesis, y los fenómenos de la raridad y densidad, de la dilatación y condensación, pudieran absolutamente explicarse sin ella.

De la íntima constitución de la materia, no sabemos nada. El mismo Balmes se espanta de la extrañeza de las consecuencias a que conduce su principio, y sospecha que se oculta algún error en él. Las del capítulo XIII son aún más repugnantes, permítasenos decirlo, al sentido común. Creemos que basta presentarlas, para que se aprecie el principio de que incontestablemente se derivan:

«Si existiese un cuerpo solo, no podría moverse, porque se movería en la nada».

III

Los argumentos que hace Balmes contra la concepción del espacio-nada, ofrecen una prueba notable del imperio que pueden tener los hábitos escolásticos sobre las inteligencias más elevadas.

Si se reduce a la nada todo lo que se contiene en un aposento cerrado, parece, dice, que las paredes no pueden ya quedar distantes, porque la distancia es un intervalo, y la nada no puede ser un intervalo, porque la nada no puede tener cualidades; y si el intervalo es nada, no hay distancia.

Pero el axioma *nihili nullae sunt proprietates* no se opone a que atribuyamos predicados negativos a la nada. Nadie seguramente condenará por absurdas estas proposiciones: *la nada no tiene color, la nada no puede tocarse, la nada no puede producir efecto alguno*; y el que diga que la nada no puede hacer resistencia a los cuerpos ni al movimiento, lejos de decir un absurdo, expresará una verdad incontestable, evidente. Ahora bien, la capacidad que atribuimos al espacio-nada no es otra cosa que la imposibilidad de hacer resistencia. La idea de distancia entre las paredes de un aposento que supongamos enteramente vacío de materia, no es más que la idea del movimiento necesario para que un móvil cualquiera, introducido en el aposento, se transporte de una pared a la pared opuesta. Decir, pues, que en la nada no puede haber movimiento, porque ese movimiento en la nada es nada, supuesto que *nihili nullae sunt proprietates*, ¿no es un miserable juego de palabras?

Pero el mejor modo de hacer ver hasta qué punto ese axioma ha descarriado a Balmes, es presentar al lector los corolarios que él mismo deduce de la idea que le ha parecido más aceptable entre cuantas se puedan formar del espacio.

«Donde no hay cuerpo no hay espacio».

«Lo que se llama distancia, no es otra cosa que la interposición de los cuerpos».

«En desapareciendo todo cuerpo intermedio, no hay más distancia; hay una inmediación, hay contacto por necesidad absoluta».

«Suponiendo que existan dos cuerpos solos en el espacio, es metafísicamente imposible que disten entre sí».

«El vacío, grande o pequeño, coacervado o diseminado, es absolutamente imposible».

Un cuerpo solo no puede moverse, porque el movimiento encierra por necesidad el correr distancia, y no hay distancia cuando no hay más que un cuerpo».

«Un cuerpo con ángulos salientes^[31], existiendo solo, es un absurdo; porque su figura exige que el punto A, vértice de un ángulo, diste del punto D, vértice de otro ángulo, la distancia AD. Esta distancia no puede existir, porque donde no hay cuerpo no hay distancia».

El universo se halla, según Balmes, en este caso. La superficie que le termina carece de prominencias y cavidades aun infinitísimas; y eso en virtud de una necesidad metafísica, de manera que la Omnipotencia misma no hubiera podido darle otra forma^[32].

El sentido común de Balmes no ha podido menos de protestar contra tan extrañas aserciones. «Si el lector», dice Balmes, «me pregunta lo que pienso sobre ellas, y sobre el principio en que estriban, confesaré ingenuamente que, si bien el principio me parece verdadero y las consecuencias legítimas, no obstante, la extrañeza de algunas de ellas me infunde sospechas de que en el principio se oculta algún error, o que el raciocinio con que se infieren las consecuencias, adolece de algún vicio, que no es fácil notar. Así más bien presento una serie de conjeturas y de raciocinios para apoyarlas, que no una opinión bien determinada». A mí me parece que toda la armazón dialéctica de Balmes va por tierra desde que se reconozca que la *capacidad* del espacio puro significa *no-resistencia*; cualidad que nadie querrá disputar a la nada.

FILOSOFÍA

curso completo, de MR. RATTIER^[33]

I

Aunque miramos el *Manual* de Mr. Rattier como una de las mejores obras que pueden adoptarse para la enseñanza elemental de la filosofía en nuestro país, no por eso disimularemos que ciertas opiniones del autor nos parecen aventuradas; que su nomenclatura ofrece inconvenientes graves; y que en algunas materias encontramos incompleta su doctrina, al paso que difusa y redundante en otras. Convenimos desde luego en que el primero de estos cargos vale poco. En la variedad de sistemas que dividen hoy la filosofía, cada cual es dueño de elegir los principios que más fundados conceptúe; y no somos tan presuntuosos que pensemos imponer nuestras opiniones a nadie. Pero, aun en esta parte, puede no ser inútil la discusión. Por lo tocante a los otros dos reparos, esperamos que no serán del todo desatendidas las observaciones en que nos hemos propuesto apoyarlos. Tratándose ahora de redactar un texto para la clase de filosofía del Instituto Nacional, y habiéndose elegido, en cuanto al fondo y método, el *Manual* de Mr. Rattier, las presentamos como meras indicaciones al ilustrado profesor que se ha encargado de este importante trabajo. Aunque no se nos ha proporcionado comparar el *Manual* con el *Curso Completo*, juzgamos que el primero es un resumen del segundo, y preferimos referirnos al *Curso*, porque, estando allí más extensamente desarrollada la doctrina del autor, allí es donde podemos comprenderla mejor, y juzgar acertadamente de lo que falte o sobre en ella para una enseñanza elemental.

No es nuestro ánimo rebajar el alto concepto de que gozan en Chile las obras filosóficas de Mr. Rattier. Nosotros mismos hemos sido de los primeros en recomendarlas. Si no son del pequeño número de aquellas en

que campea algún gran principio original, que abra un nuevo y vasto horizonte a la ciencia, el autor ocupa a lo menos un lugar distinguido entre los escritores cuya misión es refundir trabajos ajenos, coordinarlos, y darles la forma conveniente para hacerlos entrar en la circulación general; misión, también, de alta importancia, y cuyo adecuado desempeño exige cualidades nada comunes; una extensa instrucción para el acopio de los esparcidos materiales; un juicio superior para apreciarlos y elegirlos; un talento de elaboración, que, elucidándolos, y modificándolos, y corrigiéndolos cuando es menester, dé coherencia a las partes, unidad y simetría al todo. Éstas son las cualidades que, a nuestro juicio, distinguen eminentemente el *Curso de Filosofía* de que se trata. Mr. Rattier no es un mero abreviador o compilador; domina la materia; mejora a menudo lo que debe a otros; y posee en alto grado el talento de asimilación, que digiere, organiza, y da a todo lo que toca la estampa de sus propias ideas. Cuando no haya hecho avanzar la ciencia, a lo menos la habrá colocado en una posición elevada, de donde sea fácil tender la vista sobre todo el espacio recorrido por ella, y contemplar las conquistas que señalan su larga carrera. En cuanto a la ejecución, que en esta especie de obras es una circunstancia importante, la de Mr. Rattier reúne en todas partes la claridad a la elegancia; y la difusión, que de cuando en cuando se le puede imputar, se compensa hasta cierto punto con la variedad de consideraciones que se hacen servir al esclarecimiento de cada cuestión, habilitando al lector para calificar las opiniones divergentes y juzgar por sí mismo.

Se abre el *Curso* por una *Introducción* en que el autor, después de dar a conocer el objeto de la Filosofía, para hacerlo concebir mejor, y manifestar la importancia de sus aplicaciones, echa una ojeada sobre todos los ramos del saber humano.

«Como hay», dice, «dos clases de seres bien distintos por su naturaleza, los unos perceptibles por medio de los sentidos, y de que se compone el mundo visible, los otros accesibles solamente a la inteligencia y que constituyen el mundo invisible, hay por lo mismo dos clases de ciencias: las unas, que tienen por objeto los cuerpos, sus propiedades, los fenómenos que se observan en ellos, y las leyes generales y constantes que presiden a la producción de estos fenómenos; las otras, que tienen por objeto los espíritus, los fenómenos que los manifiestan, las leyes según las cuales se combinan los elementos del pensamiento, las facultades que tiene el alma de recibir ciertos modos de ser o de dárselos a sí misma por su actividad peculiar.

«De aquí la primera división de las ciencias en *físicas* y *metafísicas*». Las ciencias metafísicas se subdividen del modo siguiente:

«La ciencia del espíritu humano se llama *psicología*, cuando estudia el pensamiento en cada hombre, es decir, en los individuos; recibe el nombre de *demología* o de *política*, cuando estudia el pensamiento en cada sociedad, esto es, en las varias especies; y se denomina *antropología*, cuando estudia el pensamiento en el género, esto es, en la humanidad toda.

«Pero el pensamiento, sea que lo estudiemos en el individuo, en la especie o en el género, se presenta bajo tan variadas formas, que, con la ciencia del espíritu humano, se enlazan necesariamente, como expresión del pensamiento, una multitud de ciencias y artes metafísicas, que constituyen otras tantas aplicaciones de la *psicología*, de la *demología*, y de la *antropología*». Así, cuando el pensamiento del hombre, fijándose en la noción del *ser*, aspira a comprenderla en su mayor generalidad, la ciencia toma el nombre de *ontología*. Llámase *teodicea*, cuando el espíritu humano, remontándose al principio universal de los seres, eleva su pensamiento a Dios, a los atributos de la divinidad, a las relaciones entre el hombre y su autor soberano. Llámase *moral* o *ética*, cuando el pensamiento, contemplando las relaciones entre el hombre y sus semejantes, le considera bajo el punto de vista de los deberes que le incumbe llenar en el seno de la sociedad; y recibe el nombre de *estética*, cuando trata especialmente de las combinaciones y deducciones que nos suministra la noción de la *belleza*, y de las aplicaciones que deben hacerse de los principios de lo bello a las artes y a la literatura.

«Así también la *filología*, o ciencia de las lenguas consideradas como signos del pensamiento en los diferentes pueblos; la *gramática*, o ciencia de las palabras y de las relaciones entre ellas; la *lógica*, o ciencia del raciocinio y de las leyes de la razón; la *elocuencia*, o ciencia de los medios propios para mover y persuadir; la *civilización*, que comprende en su generalidad la *legislación*, ciencia de lo que debe mandarse o prohibirse, como bueno o malo, útil o dañoso; la *administración*, o ciencia de gobernar con orden y justicia los intereses de los estados, de las familias y de los particulares; la *jurisprudencia*, o ciencia del derecho público y privado; la *pedagogía*, o ciencia de conducir y educar la juventud; en suma, todas las ciencias sociales y políticas, que hacen depender las acciones humanas de algo que es superior a la simple idea de utilidad, y las subordina a la ley moral de equidad y caridad, que es el alma del cuerpo social; la *historia*, o ciencia de los pensamientos, hechos y acontecimientos en que tienen parte los individuos, las familias, las naciones, el género

humano; la *etnografía*, o ciencia de las costumbres de los varios pueblos; no son más que ramos o aplicaciones diversas de esta ciencia general que estudia las naturalezas inteligentes.

«Clasificaremos también entre las artes metafísicas la *escritura*, el arte ingenioso de pintar las palabras y de hablar a los ojos; la *tipografía*, que inmortaliza el pensamiento humano, multiplicando los medios de transmitirlo intacto a los siglos futuros; la *vocalización*, otro medio de activar las comunicaciones intelectuales y la circulación de los pensamientos en el cuerpo social; la *gesticulación* y la *pantomima*, palabra material que no expresa ya las ideas con sonidos, sino las pinta con gestos, con las actitudes del cuerpo, con los movimientos de la fisonomía; la *música*, transformación gloriosa de la palabra, como la llama el abate Gerbert, arte de conmover y agradar por el conocimiento de las relaciones misteriosas que existen, no ya entre los sonidos y las ideas, sino entre los sonidos y los sentimientos más íntimos del alma; la *declamación*, que obra a un tiempo en el hombre por el poder de las ideas y por el poder del canto, de que es una imagen rebajada; la *pintura*, palabra muda y escritura intuitiva; palabra muda, cuando en las combinaciones de formas y colores exprime toda el alma humana, con todas las pasiones y todos los sentimientos que pueden figurar en ella; escritura intuitiva, cuando, como los jeroglíficos egipcios, representa hechos y cosas, no con signos convencionales, sino bajo sus formas naturales vivientes; la *poesía*, que se sustituye a la pintura por sus imágenes y descripciones y al canto por su armonía; la *mnemónica*, que es a la memoria lo que la lógica a la razón, reglándola y dirigiéndola; la *danza*, que en todos los pueblos es el lenguaje de la alegría y de todos los sentimientos expansivos del alma, y que, como signo de una afección natural y de todos los matices en que se manifiesta, participa de la pantomima por los movimientos combinados que imprime al cuerpo, y de la música por el ritmo, a que necesariamente debe sujetarse; la *arquitectura*, que en sus relaciones con el pensamiento moral y religioso, puede también considerarse como una escritura sublime, realizada en los monumentos, en los templos que erige a la divinidad, etc. En todas estas artes y en muchas otras que sería largo enumerar, la idea es todo, la materia nada; todo su valor está en el pensamiento que exprimen».

Pudiéramos copiar otros pasajes de la *Introducción*, como muestras de la manera peculiar del autor, de la extensión de sus miras, del espíritu moral y liberal de su filosofía, y de la fácil y natural elegancia con que ameniza los asuntos que toca. Pero estamos reducidos a límites demasiado

estrechos, y debemos apresurarnos a exponer las observaciones que al principio indicamos.

El autor comienza por la *Psicología*; esto es, por la ciencia del *yo* o del alma. En la Psicología desenvuelve primeramente todos los elementos constitutivos del pensamiento. Los primeros que llaman su atención, pertenecen a la *sensibilidad*. «La sensibilidad», según Mr. Rattier, «es el conjunto de las modificaciones que el *yo* experimenta cuando recibe la acción del mundo visible o invisible, no por el conocimiento que adquiere del uno o del otro, sino por las sensaciones agradables o desagradables, los goces o padecimientos, las emociones de placer o de pena, las aversiones o deseos, las afecciones simpáticas o antipáticas que esta acción determina en el *yo*» (tomo 1, página 122). Contra esta definición pudieran hacerse objeciones graves. ¿Por qué servirse de la sensación para explicar la sensibilidad, de la cual es aquélla un acto, que todavía no conocemos, y cuya definición no nos da el autor hasta muchas páginas después? Por otra parte, la sensibilidad, según esta definición, se reconoce por el placer o pena, el goce o padecimiento, la aversión o deseo que un objeto visible o invisible produce en el alma; de que se seguiría que los actos del alma a que falta este colorido de goce o pena, de simpatía o antipatía, no son actos de la sensibilidad, y que las sensaciones mismas, cuando no son agradables o desagradables, no pertenecen a esta facultad primitiva. Un objeto que vemos, y que no nos afecta en bien ni en mal, produce sin duda sensaciones, afecta el *sentido* de la vista, que es una de las facultades especiales, comprendidas bajo el término genérico *sensibilidad*. El mismo Mr. Rattier reconoce que las sensaciones que el mundo material determina en nosotros, son a menudo *indiferentes*, esto es, ni agradables ni desagradables. He aquí sus formales palabras: «Las sensaciones que el alma experimenta a consecuencia de las impresiones que se operan en los órganos corpóreos, no son para ella placeres ni penas propiamente tales» (proposición inexacta en su generalidad: no lo son siempre, pero lo son muchas veces). «Hay circunstancias en que el alma, bajo la influencia de una sensación del tacto, del oído o la vista, no goza ni padece. Y aun se puede decir que las sensaciones indiferentes son las más numerosas» (tomo 1, página 181). Y seguidamente refuta a Mr. Garnier, para quien una *sensación indiferente es una sensación que no existe*. ¿Cómo, pues, conciliar esta doctrina con la definición precedente? Una de dos: o tenemos sensaciones que no son actos de la sensibilidad, contra la doctrina de Mr. Rattier, que creemos es la doctrina universal en esta materia; o no

es esencial en los actos de la sensibilidad el placer o dolor, el goce o padecimiento, contra la definición de Mr. Rattier.

Nuestro autor distingue dos especies de sensibilidad: la *física* y la *moral*. Sensibilidad *física* es una denominación poco aparente, a nuestro juicio; porque la sensibilidad, bajo todas sus formas, es una facultad espiritual, una facultad de cuyos actos tenemos conciencia. Pero ¿qué es la sensibilidad física? Ella abraza, según Mr. Rattier, todas las sensaciones agradables o desagradables, que determina en nosotros la agencia de los cuerpos externos, todos los placeres y todos los dolores que localizamos en alguno de nuestros órganos, y todos los apetitos y deseos sensuales, atractivos o repulsivos, que el alma experimenta con esta ocasión (página 123); otra definición que adolece del defecto que se llama en la lógica *ídem per ídem*, porque *sensibilidad*, *sensación* y *sensual*, son palabras cognadas cuyos significados tienen un fondo común, y era necesario haber definido una de ellas separadamente para que por su medio se determinase la idea que corresponde a cada una de las otras. Pero, en lo que nos parece más defectuosa la definición, es en que no abraza realmente todos los fenómenos de la sensibilidad física. Exclúyense, primeramente, las sensaciones indiferentes, que referimos a órganos determinados, o (según la expresión del autor), que localizamos en alguno de nuestros órganos, como son las más numerosas y familiares de la vista, oído y tacto. Las sensaciones que produce en mi vista un objeto que de ningún modo me interesa, la que produce en mi oído un rumor insignificante, o en mi tacto el tocamiento de un cuerpo que no me afecta ni en bien ni en mal, ¿a qué sensibilidad pertenecen? Según el texto de las dos definiciones que hemos considerado, se podría responder que a ninguna; y casi habría motivo de pensar que tal ha sido la mente del autor, si él mismo no hubiese tenido cuidado de anunciarnos, desde las primeras páginas, que *las sensaciones de todas clases son hechos interiores que él comprende bajo el nombre común de sensibilidad*. Exclúyense, en segundo lugar, las sensaciones determinadas por nuestro propio cuerpo y que se localizan en un órgano; las sensaciones que corresponden a las impresiones que una parte de nuestro cuerpo hace en otra, y en que nuestro cuerpo ejerce sobre sí mismo acciones semejantes a las que podría ejercer en él un cuerpo externo. Además, el cuerpo animado despierta sensaciones peculiares en el alma que lo vivifica, y sensaciones que se localizan. La lesión de una víscera ocasiona un dolor agudo que referimos a la parte afecta. ¿Se comprende esta especie de sensaciones en la definición anterior? ¿Y no corresponden ellas rigurosamente a la sensibilidad física?

En tercer lugar, se excluyen indebidamente las sensaciones que no se localizan en órgano alguno peculiar, y que referimos vagamente a todo el sistema, como las de lasitud, fatiga, sueño. El cuerpo viviente se halla impresionado, en cada uno de estos estados, de una manera especial, que aún no ha podido describirnos la fisiología, y que lleva traza de ser un enigma eterno, indescifrable al microscopio y al escalpelo. Pero cualquiera que sea la alteración física, química, eléctrica, magnética, que en esos estados experimenten los nervios, los músculos, el cerebro, los modos de ser que determinan ellos en el *yo*, en el alma, son sensaciones que no localizamos, sensaciones que se nos figuran derramadas sobre toda la máquina corpórea que el *yo* vivifica. ¿Y no son éstas también sensaciones que pertenecen al dominio de la sensibilidad física?

En los fenómenos de esta especie de sensibilidad, distingue Mr. Rattier la *impresión*, que corresponde al organismo, y la *sensación* que tiene su asiento en el alma. La impresión afecta primeramente una parte cualquiera de la superficie externa o interna de nuestros órganos; esta afección se comunica luego a los nervios, y se propaga por medio de ellos hasta el cerebro: impresión *primitiva* o *superficial*, impresión *media* o *nerviosa*, impresión *profunda* o *cerebral*. Mr. Rattier da también a la impresión superficial el título de *orgánica*, que debiera extenderse a todas tres, porque los nervios y el cerebro son verdaderos órganos; y aun pudiera decirse que es en ellos donde existe eminentemente el organismo de la vida; a lo menos así es en el hombre, y en las especies de animales que más se aproximan a la nuestra.

Estos tres grados de la impresión se pueden distinguir con claridad en la que precede a las sensaciones de la vista, oído, olfato, gusto y tacto, y generalmente a las sensaciones que localizamos en algún órgano determinado. Así el fluido luminoso que nos hace ver los colores, después de atravesar los dos maravillosos aparatos ópticos que llamamos ojos, impresiona la retina; y esta impresión se propaga por medio de ciertos nervios hasta el cerebro. Así también un tejido interior dañado o desarreglado ejerce, en consecuencia, una acción especial en ciertos nervios, que la trasmiten del mismo modo al cerebro. Pero ¿son siempre fáciles de discernir esos tres grados? ¿En qué órgano particular tiene origen, y por qué nervios es conducida al centro cerebral, la impresión que produce en el alma la sensación del sueño?

En seguida, pasa el autor a la descripción de los órganos, y a la exposición fisiológica de los fenómenos de la impresión; materia que, a lo menos en el *Manual*, hubiera podido reducirse a lo muy preciso para

explicar los hechos de la *percepción sensitiva*, esto es, los juicios que forma el alma sobre las cualidades y estados de los cuerpos externos y del suyo propio, según las variedades de las sensaciones que experimenta, las cuales corresponden necesariamente a las variedades de las impresiones orgánicas. En ninguno de los sentidos, son más complejos estos juicios que en la vista. Las leyes a que obedece el entendimiento en la apreciación de los colores, figuras, tamaños y distancias de los cuerpos, deduciéndolas de menudísimas variedades de sensación, que corresponden a menudísimas variedades de impresión, han dado materia a muchos interesantes trabajos desde el siglo XVII acá. Lo mejor de Reid es acaso la parte que ha dedicado a este asunto en su *Investigación de los principios del sentido común*, en que lo concerniente a la vista forma uno de los más bellos y acabados capítulos de la filosofía intelectual. Y con todo eso, el doctor Reid ha logrado desempeñar su objeto economizando extremadamente los datos físicos y anatómicos.

Lo que menos estamos dispuestos a aceptar en la teoría de Mr. Rattier, es la división que hace de las impresiones y las sensaciones en *externas* e *internas*, suponiendo un exacto paralelismo, bajo este respecto, entre la impresión, la sensación y la percepción sensitiva. Pero la verdad es que semejante paralelismo no existe; que donde se encuentra fundamentalmente esa diferencia, y donde podemos manifestarla y formularla de un modo claro y preciso, es en la percepción sensitiva.

Importa mucho para fijar nuestras ideas no perder de vista la esencial separación de los tres trámites que acabamos de enumerar. «Entre estos dos hechos, la impresión y la sensación», dice Mr. Rattier (pág. 179), «hay toda la distancia que separa a la sustancia corporal de la sustancia espiritual. La impresión es un modo de ser de la materia, una alteración en los órganos, una vibración, un movimiento que se opera en ellos, que se comunica de la superficie interna o externa del cuerpo a los nervios y al cerebro, y cuyo progreso puede seguir, describir y averiguar la fisiología, observando atentamente los hechos que la constituyen. Pero una vez que ha recorrido los diferentes grados de la impresión hasta el centro cerebral en que ésta termina, se encuentra atajado el fisiólogo; porque allí están los límites de la materia; allí principia el dominio del alma y del pensamiento; y la experimentación física cede su lugar a la observación psicológica. La sensación no es un hecho corporal, que pueda presentarse a los ojos del profesor de anatomía, o que se manifieste bajo la punta del escalpelo». Esto nos parece exacto. Pero no hallamos que se tracen de un modo igualmente preciso los límites entre la sensación y la percepción.

«Definimos la sensación un modo de ser del alma, ocasionado por alteraciones que han ocurrido en el cuerpo. El carácter propio de la sensación es no tener objeto *diverso de ella misma*. Si se observa atentamente a el alma que lo experimenta, haciendo abstracción de todos los fenómenos espirituales que pueden manifestarse a consecuencia, es imposible ver en ella otra cosa que una modificación del *yo*, que existe de cierta manera particular, es decir, *que goza o padece bajo la influencia del placer o el dolor*. Es seguro, pues, que la sensación no supone absolutamente más que sujeto afectado de cierta manera; que el *yo* no tiene en ella conciencia, sino de sí mismo y de su modo de ser; y que bajo la acción de la fuerza extraña que lo afecta, se halla en un estado puramente pasivo» (página 181). Prescindimos del goce o padecimiento, que aparece aquí otra vez como esencial en la sensibilidad. El carácter de la sensación, se dice, es no tener objeto diverso de ella misma. El carácter de la sensación, diríamos de mejor gana, es no tener objeto alguno. Si la sensación tuviese por objeto a sí misma, ¿en qué se distinguiría de la conciencia? Cuando el alma percibe la sensación, como cuando percibe el recuerdo, como cuando percibe el juicio, como cuando percibe cualquiera de sus modos de ser, la facultad que ejercita es la conciencia. A la verdad, el alma es una; todas sus facultades forman un todo uno, simple, indivisible. Pero en una análisis rigurosa, es necesario separarlas cuidadosamente una de otra; que es, en otros términos, discernir los diversos hechos de que consta cada fenómeno espiritual.

Las percepciones de la conciencia son de muy otra naturaleza que las percepciones sensitivas. En aquéllas, el alma ve directamente una modificación *suya*; en éstas, lo mismo que en las otras^[34], ve directamente también una modificación *suya*; pero al mismo tiempo ve indirecta y representativamente otra cosa; porque de esa modificación de sí misma, que es siempre una sensación, hace un signo con que se representa la causa extraña de que la sensación es efecto. A las percepciones de conciencia caracteriza un juicio de identidad; a las percepciones de cualidades o estados materiales, un juicio de causalidad. Creemos expresar su diferente naturaleza, llamando a las unas *intuitivas, directas*; a las otras, *sensitivas, representativas, indirectas*. La impresión pertenece al cuerpo; la sensación, a la sensibilidad; la percepción, a la inteligencia.

Veamos ahora la diferencia entre las percepciones sensitivas internas y las externas.

Si la referencia que hacemos de la sensación es al organismo (sea que se nos muestre como circunscrita a una parte, o como derramada sobre todo él), si se representan por medio de la sensación cualidades y estados peculiares de los cuerpos vivientes (verbi gracia, el hambre, el sueño, el dolor que localizamos en una víscera, el escozor que referimos a un punto de la cutis), la percepción es interna. Si el alma va más allá, si reconoce en la sensación la agencia de una causa exterior que afecta el organismo, y por medio del organismo su propio ser, representándose en esa agencia cualidades o estados que pertenecen a la materia en general, y pueden existir en los cuerpos vivos, como en la materia bruta, inorgánica (verbi gracia, un color, un sonido, una superficie suave o áspera), la percepción es externa.

Así, el ser externa o interna la percepción sensitiva, no consiste precisamente en la localidad de la impresión original, sino en ser mediata o inmediata la causa corpórea a que el *yo* refiere la sensación; y como en toda percepción sensitiva no puede menos de haber causa inmediata, que es una afección del organismo, no hay percepción sensitiva externa, a que no acompañe necesariamente una percepción sensitiva interna. Cuando un color produce una sensación en el alma, percibe el alma intuitivamente esta sensación, y representativamente, por medio de la misma sensación, dos cosas diversas, un color y una afección orgánica.

Hay en estos fenómenos una composición progresiva. Si se limita el alma a ver en la sensación un modo de ser *suyo*, tenemos una percepción de conciencia, una percepción directa, intuitiva^[35]. Si el alma se representa por medio de la sensación la causa inmediata, la afección orgánica que afecta su sensibilidad, tenemos una percepción sensitiva interna. ¿Reconoce, además de la afección orgánica, que es la causa inmediata, otra causa más distante que obra en ésta, y, por medio de ésta, en ella misma? Tenemos una percepción sensitiva externa.

Todavía podemos dar un paso más. A veces hay dos causas corpóreas mediatas, de las cuales una obra en otra, y la segunda en el órgano, y por medio del órgano, en el alma, como sucede en las percepciones de la vista, oído y olfato. En las de la vista, por ejemplo, un cuerpo distante imprime cierto movimiento, cierta modificación particular al fluido luminoso; éste impresiona, en consecuencia, a ciertos órganos; y los órganos impresionados afectan de cierto modo particular la sensibilidad. Cuando tenemos, pues, alguna idea del proceder de la naturaleza en las percepciones de la vista, una misma sensación es objeto directo de la

conciencia y se nos hace signo de tres cosas diversas: de una impresión particular del organismo, de una modificación particular de los rayos de luz que lo impresionan, y de un color particular del objeto visible, que imprime aquella particular modificación a la luz. El signo, sin variar de naturaleza, varía de significado, según la referencia que unimos a él.

Si, pues, como hemos visto, una misma impresión, y por consiguiente, una misma sensación, puede servirnos para percepciones internas o externas, es preciso admitir que lo externo y lo interno de las sensaciones o de las impresiones, según la división de Mr. Rattier, no tiene que ver con lo interno y lo externo de las percepciones, según su natural división, que no se aleja mucho de la de nuestro autor.

Los caracteres diferenciales que asigna Mr. Rattier a sus dos clases de impresiones (página 171), justifican nuestra opinión.

1. Las externas nacen con ocasión de un excitante exterior, cuya presencia y naturaleza se prestan a la observación; al paso que los excitantes de las internas se hallan envueltos en una oscuridad profunda. —Se hace consistir el carácter de la impresión en el carácter de la percepción provocada por ella: la impresión es externa si percibimos una sustancia exterior que la produce; interna, si no se percibe semejante sustancia. Hay un zumbido de oídos que se asemeja mucho al de ciertos insectos; la sensación, y por consiguiente, la impresión, son de una misma especie en ambos casos. Sin embargo, la impresión, y por consiguiente, la sensación, se califican, en el un caso, de internas, y en el otro, de externas, en virtud de una circunstancia que es del todo extraña a las dos; es a saber, el referir o no el alma la sensación a un excitante exterior.

2. Las impresiones externas se localizan; mientras que estamos en una ignorancia completa acerca del sitio en que se desenvuelven las otras. — Esta diferencia falla muchísimas veces. El estado orgánico, producido por la temperatura atmosférica, y de que nacen las sensaciones de calor o de frío, no se localiza; y nadie negará que referimos estas sensaciones a un excitante exterior, el ambiente; de manera que, atendiendo al primero de estos dos caracteres, deberíamos llamar interna la impresión, en la nomenclatura de Mr. Rattier, y atendiendo al segundo, la deberíamos calificar de externa. Por otra parte, cuando sentimos un dolor agudo, que nos parece tener asiento en un tejido interior, cuando experimentamos una sensación de angustia que referimos al pecho, y en otras muchas incomodidades y dolencias, la impresión se localiza; y bajo este punto de vista, pertenece a la clase de las externas, al paso que, no apareciendo excitante alguno exterior, es preciso llamarla interna.

3. Tenemos la facultad de sustraernos a los excitantes exteriores, tapándonos, por ejemplo, los oídos, cerrando los párpados, alejándonos de un cuerpo, cuyo contacto nos es desagradable; pero no podemos atajar el desarrollo de una impresión interna; a despecho nuestro, persisten, cuando sentimos hambre o sueño, los correspondientes estados orgánicos, mientras no comemos o dormimos; y todo lo que podemos es atenuar hasta cierto punto la intensidad de la sensación por una fuerte contención de espíritu, dirigida a otro objeto; pero al fin triunfa el organismo. —Las impresiones orgánicas que sirven al ejercicio de los sentidos externos, se producen a veces sin excitación exterior, como en el ejemplo antes citado del zumbido de los oídos; como cuando, cerrados los ojos, después de haber estado algún tiempo bajo la acción de una luz viva, nos parece ver todavía la luz; y en otras alucinaciones de que hacen mención las obras de medicina y fisiología. Las impresiones son internas, porque no podemos sustraernos a ellas. Sin embargo, son semejantes a las que sirven para el ejercicio normal de los sentidos externos; a lo menos, así es creíble por la semejanza de las sensaciones que producen; y si son diferentes, no tenemos medio de saberlo. Es decir que, según la nomenclatura de Mr. Rattier, impresiones y sensaciones en que no columbramos diferencia de naturaleza, se colocan en diversas categorías a virtud de una circunstancia extraña, el poder o no sustraernos a ellas.

4. Por las sensaciones que provienen de las impresiones excitadas por agentes externos, conocemos estos agentes; por las sensaciones que las impresiones internas excitan, nada aprende el alma acerca de una agencia externa. —Por medio de estas sensaciones, aprendemos a distinguir ciertos estados orgánicos: el del hambre, el de la sed, el de la lesión de una entraña, etc. Por medio de las otras, aprendemos también a distinguir ciertos estados orgánicos: el de la visión, la audición, la olfacción, etc. ¿En qué está, pues, la diferencia? En haber o no, al mismo tiempo y por el mismo medio, percepciones externas. Por las funciones peculiares de la inteligencia, se clasifican las afecciones del organismo y de la sensibilidad.

5. Las impresiones externas son a menudo indiferentes; las internas son acompañadas de placer o dolor. Por la exposición misma de Mr. Rattier, se echa de ver la insuficiencia de este carácter. Impresiones de las que él llama externas, son a veces acompañadas de placer o dolor: de placer, cuando olemos una rosa, un jazmín; cuando gustamos una vianda sabrosa; de dolor, cuando miramos una luz demasiado intensa, cuando oímos el chirrido de una carreta, cuando pasamos la mano por una superficie erizada de filos y puntas, cuando olemos una cosa que hiede, cuando

probamos una cosa que excita a náusea. Y también hay ciertas impresiones de las que él llama internas, que no tienen semejante carácter, verbi gracia, los latidos del corazón en su estado normal.

No hay para qué detenernos en lo *externo* y lo *interno* de las sensaciones, porque sería repetir casi con las mismas palabras lo que hemos dicho de las impresiones.

Lo que hay de cierto, es que las afecciones del organismo no nos son conocidas, sino por las sensaciones que excitan. Los fisiólogos mismos no pueden lisonjearse de habernos mostrado en ellas otra cosa que la corteza, por decirlo así, de los fenómenos orgánicos; la mecánica de las fuerzas vitales, las íntimas alteraciones que se operan en cada tejido, en cada fibra, y de que se ocasionan las varias especies o modos particulares de sensación, serán probablemente un misterio eterno. Las impresiones orgánicas de que resultan las sensaciones de la vista, son de las que mejor conocemos. Y ¿hasta dónde llega lo que sabemos de ellas? Hasta donde ha podido llevarnos la óptica, hasta la miniatura que pintan los rayos de luz en la retina. Pero ¿qué son las impresiones nerviosas y cerebrales que se desarrollan más allá? Nuestras ideas de los estados y afecciones orgánicas son ideas de *causas ocultas*, de que las sensaciones son *signos*; signos que se parecen a ellas, como la escritura a la voz humana, y no más, ni tal vez tanto. La importancia psicológica de las impresiones consiste en las sensaciones que despiertan, como la de las sensaciones en su significado objetivo, en la referencia que de éstas hace el alma a causas mediatas o inmediatas^[36]. Así la percepción sensitiva es el verdadero punto de vista. Mr. Rattier mismo, en lo que dice de las impresiones y las sensaciones, se ve obligado a recurrir continuamente a la percepción, aun para darse a entender.

II

Consecuente Mr. Rattier a su definición de la sensibilidad física, forma de las sensaciones externas cinco clases:

Placeres y penas del tacto,
Placeres y penas del gusto,
Placeres y penas del olfato,
Placeres y penas del oído,
Placeres y penas de la vista.

Quedan, por consiguiente, excluidas de su clasificación todas las sensaciones que no son acompañadas de placer o de pena, que, según él, son las más numerosas de la vista, oído y tacto.

Por otra parte, aunque esta clasificación de los cinco sentidos externos está universalmente admitida, no puede mirarse como completa, a no ser que se incluyan en el sentido del tacto afecciones que de ningún modo le pertenecen. De un cuerpo que tocamos se dice que *está caliente* o *frío*, como de una bebida que gustamos se dice que *está dulce* o *amarga*, o de una superficie sobre la cual ponemos la mano, que *está lisa* o *áspera*; la percepción sensitiva en estos tres casos es externa y *plesioscópica*, esto es, de aquellas en que se refiere la sensación a una causa externa que obra inmediatamente en un órgano. De un cuerpo en combustión, colocado a cierta distancia, decimos que *caliente*, como de una lámpara se dice que *alumbra*, percepción sensitiva externa y *aposcópica*; el objeto a que se refiere la sensación, no obra en el órgano inmediatamente. De la misma especie, son las percepciones de la temperatura atmosférica: cuando decimos que *hace calor* o *frío*, reconocemos una cualidad, un estado externo a nosotros, que nos afecta de cierto modo, y que atribuimos a un sujeto vago, indeterminado, a la naturaleza que nos rodea; sujeto también de otros varios estados o hechos externos, como los que designamos por las expresiones *llueve*, *nieva*, *hiela*. Hasta aquí la sensación puede llamarse externa, porque se hace signo de cualidades de la materia inorgánica. Pero hay otros casos en que no es así. *Tengo calor*, *tengo frío*, se dice, como *tengo hambre*, *tengo sueño*, declarando estados particulares del organismo; y eso mismo es lo que damos a entender cuando decimos *siento calor*, como *siento fatiga*, *siento opresión en el pecho*, *me siento bueno* o *malo*. De manera que una misma especie de sensación puede servir para percepciones internas, en que nos representamos estados orgánicos; para percepciones externas, en que nos representamos cualidades de cuerpos que obran a cierta distancia de los órganos; y para percepciones externas, en que nos representamos cualidades de cuerpos que tocan la superficie del nuestro. Mr. Rattier pondera en varias partes de su *Curso* la admirable filosofía de que está como impregnado el lenguaje vulgar; y la materia presente es de aquellas en que los filósofos hubieran podido estudiarlo con fruto.

De todas las variedades de percepción a que sirven las sensaciones de calor o frío, no hay otras en que puedan confundirse con las del tacto, que aquellas que son producidas por cuerpos que realmente tocamos. Pero no hay más motivo para mirarlas en este caso como sensaciones táctiles, que para dar este título a las sensaciones peculiares del gusto, que están siempre

asociadas a las del tacto, y que, sin embargo, se han considerado universalmente como de diversa naturaleza. De un cuerpo que gustamos, podemos decir a un mismo tiempo que *está duro* y que *está sabroso*, atribuyendo las dos cualidades a sentidos diversos. ¿No tenemos igual o mayor fundamento para distinguir dos sentidos en las sensaciones de dureza y calor que experimentamos tocando una piedra que ha estado expuesta a los rayos del sol? ¿Hay más analogía, en este caso, entre las dos sensaciones asociadas? ¿No vemos, al contrario, que esta asociación, indefectible en el sentido del gusto, falta a menudo en las sensaciones de calor o frío, puesto que las referimos muchísimas veces a cuerpos distantes, a agentes vagos, impalpables, y aún a meros estados orgánicos?

Mr. Rattier ha hecho de los *apetitos* o *deseos sensuales* un tercer grado o manifestación de la sensibilidad física. A nuestro juicio, hay en ellos dos cosas que deben distinguirse: una sensación de malestar, incomodidad, desazón, dolor, que, referida al organismo, constituye una percepción sensitiva interna, y un conato de la voluntad, que no pertenece a los fenómenos de la sensibilidad física, y de que tenemos percepción intuitiva, percepción de conciencia.

Reconocemos, como Mr. Rattier, una sensibilidad moral, excitada por causas inmateriales. Las varias manifestaciones de esa sensibilidad tienen el título peculiar de *emociones*, *sentimientos*, *afectos*, *pasiones*. Pero no vemos que se haya trazado con precisión el límite que separa las *sensaciones* propiamente dichas de los *sentimientos* o *emociones*. Desde luego es necesario separar en estos fenómenos del alma lo que pertenece a la voluntad, que desea, quiere, rehúye, rechaza, y produce en el cuerpo los movimientos correspondientes, para procurar ciertos objetos o evitarlos, y lo que pertenece a la inteligencia, que recuerda, imagina, juzga, excogita medios y prevé consecuencias, de lo que pertenece a la sensibilidad pura, que consiste en la molestia, pena, desazón, dolor, que el alma refiere a sí misma, y de que tiene percepción intuitiva, pero que, llegando a cierto grado de intensidad, produce impresiones orgánicas, dolores, incomodidades que el alma refiere al organismo, y de que tenemos, por consiguiente, percepciones internas. Los fenómenos de las pasiones y afectos son sobre manera complejos; y para darnos cuenta de ellos, es necesario descomponerlos en sus últimos elementos.

Observemos desde luego que, en los fenómenos de la sensibilidad moral, la parte del cuerpo y la parte del alma se manifiestan regularmente en un orden inverso al que presentan las excitaciones de la sensibilidad física. En ésta, un estado orgánico despierta una sensación; la sensación, a

su vez, excita a la inteligencia, que percibe el estado orgánico, piensa en él y en los objetos que tienen relación con él; y al ejercicio de la inteligencia, sucede la intervención de la voluntad, que tiene los medios de proporcionar a el alma un placer o de sustraerla a un dolor. Cuando el alma goza, la intervención de la voluntad puede ser negativa o nula. Satisfecha el alma con ese estado actual, se concentra en él. El hambre, por ejemplo, principia por una modificación particular del organismo, de que tenemos una percepción sensitiva interna, a que sucede la ocupación del pensamiento en los objetos propios para hacer cesar la sensación penosa de necesidad, y la determinación de la voluntad hacia ellos, que constituye un apetito, un deseo sensual. Satisfaciendo esta necesidad, gozamos, experimentamos sensaciones agradables, que referimos al organismo. El ejercicio de la voluntad se debilita por grados, y al fin se extingue.

De otra manera se desenvuelven las emociones morales, los afectos. En este fenómeno, la causa que produce la sensación, llamada entonces *sentimiento*, es una imaginación, un juicio, una idea. Cuando presenciemos las agonías de un moribundo, no es la percepción visual del objeto externo lo que nos afecta, lo que produce en nosotros el sentimiento de compasión u horror, sino la idea de los padecimientos del moribundo, la imaginación que nos coloca a nosotros mismos en una situación semejante, y el juicio de que tarde o temprano hemos inevitablemente de vernos en ella, ante un porvenir de felicidad o miseria; juicio que despierta en nosotros emociones solemnes, profundas. Estos afectos del alma, llevados a cierto punto, obran en el organismo; se revelan en nuestra voz, en nuestro semblante, en nuestras actitudes y movimientos involuntarios; nos estremecemos, lloramos. Las afecciones del organismo producen, al mismo tiempo, percepciones sensitivas internas; y a todo se mezcla la participación de la voluntad; el alma tiende a huir de ese espectáculo que la aflige y espanta.

De la misma manera, si la dicha inesperada de un amigo nos enajena de regocijo, es evidentemente la inteligencia lo que influye en la sensibilidad, y por medio de ésta en el organismo. La alegría que en esa y en otras ocasiones semejantes sentimos, supone cierta participación de los órganos, que pasan entonces a un estado extraordinario de movilidad. Así vemos manifestarse este afecto por saltos y brincos en los niños y en todas las personas que no se cuidan de la compostura exterior. Por eso, el baile ha sido en todas partes su expresión natural. Pero esa modificación corpórea no es más que un traslado pálido de lo que pasa entonces en la inteligencia, que hace combinaciones rápidas de ideas, vuela de un pensamiento a otro,

y produce la locuacidad chistosa, la jovialidad, la algazara. En la tristeza, al contrario, el alma no sale de un círculo limitado de ideas, y tiene que hacerse violencia para distraerse del pensamiento que la aflige; busca la soledad y el silencio; los movimientos de la máquina corpórea se hacen tan lentos y lánguidos como las funciones intelectuales; los ojos se fijan; permanecemos en una misma actitud, prefiriendo la más descansada; apoyamos la cabeza en las manos, como si aún el esfuerzo habitual que es necesario para sostenerla nos fuese entonces molesto. A veces, con todo, la alegría y la tristeza proceden inmediatamente del organismo, y pertenecen a la sensibilidad física.

Aun las emociones más delicadas, como son, por ejemplo, las que suscita el ejercicio de la inteligencia, cuando contempla alguna de las bellas creaciones de la fantasía poética o artística, o cuando brilla súbitamente a sus ojos una verdad nueva, fecunda de consecuencias importantes; aun estas emociones etéreas, digámoslo así, en que el espíritu, como desprendido de la materia, se eleva a las más altas regiones a que le es permitido remontarse en su mansión terrena, producen modificaciones orgánicas, que se manifiestan en el semblante. ¿Quién pronunció jamás el *eureka* sin una bulliciosa conmoción de todo su ser espiritual y orgánico? Cada pasión tiene sus gestos, sus actitudes, su fisonomía, y da modulaciones peculiares a la voz humana. Esto es lo que imitan la declamación, la música, la pintura, la mímica; y en esto consiste su poder. Pero estas mismas artes no conmueven la sensibilidad, sino por medio de la inteligencia.

Echamos menos en el *Curso Completo* la análisis de estos fenómenos de la sensibilidad moral, bajo el punto de vista psicológico. Verdad es que el autor ocupa en ellos muchas páginas, y de las más interesantes de su obra; pero que, por el aspecto con que los mira, estarían mejor colocadas en la filosofía *moral*. Los sentimientos son inmediatamente excitados por la inteligencia, que refleja el espectáculo y el movimiento del mundo moral y social, religioso y político, literario y artístico. Pero las relaciones de los objetos multiformes que en él se le ofrecen, sea con el individuo aislado, o entre los varios miembros de la sociedad, y sus efectos en la felicidad propia, en la felicidad común, y en la realización de los destinos humanos, son del dominio de la ética. ¿No es, pues, una manifiesta anticipación de las doctrinas morales lo más de lo que se contiene desde la página 200 hasta la 309? Léase como una muestra (y pudiéramos dar otras muchas y de mayor extensión) lo que dice Mr. Rattier sobre el amor a la soledad, al fin del título primero, destinado a la sensibilidad. El asunto es, sin duda,

importante, y está expuesto con la lucidez y elegancia que resplandecen en todo el *Curso*. Pero ¿aguardaría nadie estos dos párrafos en otra parte de la obra, que en la que se dedica a la actividad voluntaria, a los deberes y destinos humanos; en una palabra, al hombre moral?

«El último sentimiento de que tenemos que dar cuenta es el amor a la soledad, la necesidad de sustraernos al mundo y recogernos en nosotros mismos. Este sentimiento no tiene su principio en la misantropía; se huye a los hombres, no porque se les aborrezca, sino porque la vida mundana es un obstáculo a la perfección a que aspiramos. No se trata de aquellas circunstancias extraordinarias, que en los primeros siglos del cristianismo, empujaban a millares de fieles a refugiarse en los desiertos, único asilo en que les era dado gozar, en paz, de la libertad de servir a Dios según su conciencia. El mundo pagano, con sus bárbaros emperadores, sus persecuciones, sus patíbulos y verdugos, bastaba entonces para que se tomase aversión a una sociedad que sólo presentaba proscripciones a los sectarios de la religión nueva. «Pero», dice Mr. de Chateaubriand, «cuando cesaron las calamidades de los siglos bárbaros, la sociedad, tan hábil para atormentar las almas y tan ingeniosa en dolor, ha sabido hacer que nazcan otras mil razones de adversidad, que nos arrojan fuera del mundo. ¡Qué de pasiones engañadas, qué de sentimientos traicionados, qué de pesares amargos nos arrastran a la soledad!». Y aún no es ése el único principio del sentimiento que describimos. No todos los hombres son vendidos por sus amigos, o abandonados de sus naturales protectores, víctimas del infortunio, o de la injusticia; pero todo hombre siente, de cuando en cuando, la necesidad de vivir consigo mismo; fatigado del mundo, de sus fastidios y agitaciones, y de las trabas molestas que impone el comercio social, se retira como al santuario de su propio corazón y busca allí una tregua de calma y sosiego. Quiere ser suyo, y después de haberse entregado todo entero a la sociedad, y de haber sentido todo el peso de las mil obligaciones que prescribe, gusta de recobrar su existencia, de restaurar su individualidad, de pertenecer algunas horas a sí mismo.

«Pero esta necesidad de recogimiento asume un carácter determinado en las almas elevadas, que, desde la altura del sentimiento religioso, contemplan la perfección moral a que es llamado el hombre, la corrupción del mundo, los lazos que tiende a la virtud, las pasiones que enciende, y la dificultad de cumplir, entre tantos peligros, nuestro inmortal destino... El deseo de la perfección, y la incompatibilidad de una virtud sin mancha con el contacto impuro del mundo y el espectáculo corruptor de sus vicios y escándalos, he ahí lo que las induce a salir de la vida común, para no tener

que pelear, sino con los enemigos interiores. Ahora pues, todo hombre que no es enteramente ajeno al sentimiento religioso, halla en sí mismo, más o menos desarrollado, el germen de estos deseos, de estas disposiciones íntimas. El cristianismo lo ha depositado en todas las conciencias, con la doctrina de la perfección evangélica. Para todo hombre, hay momentos en que la necesidad de hurtar el cuerpo a la tiranía del mundo y a la esclavitud de las pasiones, se hace sentir poco o mucho, y en que la imagen de aquella felicidad que se asocia a la dulce paz de una vida oscura, consagrada a la virtud, se presenta al espíritu de un modo más o menos claro y más o menos atractivo». «No lo dudemos», dice Mr. de Chateaubriand, «tenemos en el fondo del alma mil razones de soledad; unos son arrastrados a ella por un pensamiento inclinado a la contemplación; otros por cierto encogimiento tímido, el cual hace que gusten de habitar en sí mismos; y también hay almas demasiado excelentes, que buscan en vano en la naturaleza otras almas, hechas para unirse con ellas, y parecen condenadas a una especie de virginidad moral o de viudez eterna. Para estas almas solitarias es para quienes había levantado la religión sus asilos».

Toda esta parte del *Curso* está llena de excelente doctrina, que no puede dejar de ser provechosísima a la juventud, donde quiera que se coloque; pero es mejor que esté en su lugar.

Observaremos de paso, para la debida exactitud y precisión del lenguaje, que la palabra *sentimiento* es propiamente un hecho de la sensibilidad, y nada más; designa la especie de sensaciones despertadas por la inteligencia, como las otras lo son por el organismo. Al fenómeno complejo en que concurren a un tiempo la inteligencia, la sensibilidad física y moral, y las tendencias o determinaciones de la voluntad, convienen mejor las palabras *pasión*, *afecto*.

III

En el título 2.º de la Psicología, se trata de las *percepciones*, materia en que se nos permitirá decir que las clasificaciones y nomenclatura de Mr. Rattier están muy lejos de satisfacernos.

1. Primeramente, dando el nombre de *sentido íntimo* a la conciencia, sería necesario advertir que esta denominación no debe entenderse sino como una simple metáfora, porque no existe identidad de naturaleza entre la conciencia y los sentidos, entre las percepciones directas que el alma tiene de sí misma, y las percepciones indirectas de los sentidos, que no ven el objeto en sí mismo, sino representado, simbolizado por una cosa del

todo diversa, la sensación. En el ejercicio de los sentidos, lo que el alma percibe directamente es la sensación por medio de la conciencia; y no percibe las cualidades materiales, sino de un modo indirecto, representándose las por medio de las diversas sensaciones que los objetos materiales excitan en ella. Ésta nos parece una idea fundamental en Psicología; y no sería difícil probar que las divergencias de los varios sistemas psicológicos provienen casi todas de no formularse este principio con la precisión y extensión necesarias.

En la teoría de Condillac, para quien la sensación es toda el alma, la conciencia es un sentido. Mas, separadas la sensibilidad y la inteligencia, no vemos por qué se hayan de poner en una misma categoría (que eso es darles un mismo nombre) las facultades o capacidades que pertenecen a la primera con la facultad intelectual por excelencia, que contempla todas las modificaciones del alma, y dirige todos sus actos.

Sentido y sensación son palabras correlativas: la primera denota la facultad o capacidad, cuyo ejercicio actual o individual es designado por la segunda. Respecto de la *conciencia*, no tenemos una voz cognada que signifique los actos, como la tiene el idioma inglés (*conscience, consciousness*); y por eso, en nuestra lengua, se suelen designar con una misma palabra la facultad y los actos; pero pudiéramos apropiarnos a éstos la denominación de *intuiciones*, que les conviene perfectamente, y no es nueva en esta acepción. Así lo hemos hecho, y seguiremos haciéndolo.

2. Mr. Rattier divide las percepciones en seis clases: percepciones interiores o de conciencia, «conocimiento que toma el *yo* de todos los fenómenos que en él se producen, de todas las modificaciones de que es actualmente sujeto» (tomo 1, página 321); recuerdos, percepciones de los hechos interiores pasados (página 341); percepciones materiales externas; percepciones de relación, que se atribuyen a una facultad especial llamada *razón*; percepciones morales, por cuyo medio conocemos el bien y el mal moral; percepciones estéticas, que nos dan a conocer lo bello y lo feo.

Esta división nos parece viciosa por varios respectos. No es exacto que en los recuerdos percibamos siempre hechos interiores pasados. Cuando nos limitamos a recordar una afección circunscrita a el alma, un puro objeto de la conciencia, pudiera decirse (aunque no con una completa propiedad) que el recuerdo es una intuición de lo pasado, y la memoria una conciencia retro-intuitiva. Pero, cuando recordamos objetos externos, la música que oímos anoche en el teatro, las flores que vimos ayer en el jardín, la serie de perspectivas que se nos han presentado en un viaje, ¿podremos mirar estos actos del alma que versan sobre cosas materiales,

como meras percepciones de hechos interiores pasados? ¿Podremos darles ese título sin una impropiedad manifiesta? Si las percepciones actuales no son, todas, percepciones de hechos interiores presentes, ¿por qué los recuerdos, reproduciendo las percepciones que fueron actuales, han de ser, todos, percepciones de hechos interiores pasados?

La memoria reproduce las percepciones originales o actúales de todas especies; y por consiguiente, los recuerdos, las percepciones reproducidas, se dividen en las mismas especies que las percepciones originales. —Las percepciones originales, las percepciones propiamente dichas, sean intuitivas o sensitivas, de hechos interiores atestiguados por la conciencia, o de hechos exteriores a el alma, que conocemos por los sentidos, forman un género; los recuerdos, en que se reproducen todas esas percepciones, forman otro género colateral, tan extenso como el primero.

Pero el recuerdo, aun cuando se trate de un hecho circunscrito a el alma, de un hecho de conciencia, no es propiamente la intuición de un hecho interior que ya no es. En el recuerdo, se renueva un estado anterior del alma con más o menos viveza. —Pero hay algo más que una simple renovación en los fenómenos de la memoria. El alma asocia al objeto del recuerdo la idea de tiempo pasado; idea que nace espontáneamente en el recuerdo, y cuyo primer origen está sin duda en él. Por una ley primitiva de la inteligencia, colocamos el objeto de la percepción renovada en una perspectiva distinta de la que obra actualmente sobre los sentidos o la conciencia, concibiendo entre las dos perspectivas una relación particular indefinible, la relación de *sucesión*, en que la perspectiva renovada es *antes*, y la perspectiva actual, *después*. 3. El cuarto miembro de la división anterior de Mr. Rattier nos ofrece también dificultades graves. El autor enumera, entre las percepciones de relación, las de semejanza o diferencia, de efecto a causa, de fenómenos a sustancia, de cuerpo a espacio, de existencia a duración, de orden a inteligencia, de lo finito a lo infinito, de lo relativo a lo absoluto, de lo contingente a lo necesario, de hechos a leyes, de principios a consecuencias. El examen de esta enumeración nos engolfaría en discusiones metafísicas interminables. Por ahora, nos limitaremos a algunas breves indicaciones; y diremos, en primer lugar, que no es completa. No alcanzamos por qué motivo no se haya comprendido en ella la percepción de una relación diferente de todas las enumeradas, y que el mismo Mr. Rattier y todo el mundo reconoce: la de *identidad* y *distinción* (entendiendo por *distinto* lo *no-idéntico*, que es su significado propio). Apenas es menester advertir que no es lo mismo semejante o diferente, que *idéntico* o *distinto*. Dos hojas de un árbol son semejantes, y

en tanto grado pueden serlo, que no percibamos la menor diferencia entre ellas, sin que por eso dejen de ser distintas, puesto que forman dos seres, y no uno solo. Por el contrario, el *yo* del niño y el de la misma persona en la vejez, son diferentísimos, y sin embargo, idénticos. Ni es peculiar de la identidad el percibirse en un mismo ser, al paso que las otras relaciones se perciben ordinariamente entre seres distintos. Porque una cosa puede parecernos semejante o disemejante a sí misma, contemplada en situaciones diversas; y la duración no es más que la sucesión continua de una cosa a sí misma.

Otra relación ha omitido Mr. Rattier entre las que pueden ser objetos de percepciones especiales; relación que es el elemento constitutivo de todas nuestras ideas de tamaño, número, cantidad e intensidad; relación que ocurre cada instante al entendimiento, y sobre la cual está fundado el vasto edificio de las ciencias matemáticas. Hablamos de la relación de igualdad o desigualdad, de más o menos. Y no es menester probar que no se reduce a ninguna de las enumeradas por Mr. Rattier; y que, en último resultado, es un concepto elemental, indefinible.

Señalando la de la existencia a la duración, quiere decir Mr. Rattier que no podemos concebir una cosa como existente, sin que por el mismo hecho la refferamos a aquella grande escala con que medimos las existencias: el tiempo. Así es en efecto. Pero ¿es éste un concepto relativo y simple? ¿Qué es el tiempo, sino un agregado continuo, infinito e infinitamente divisible, de sucesiones? ¿Y qué es la sucesión sino una de las varias fases en que se nos presenta la relación que designamos con las palabras *simultaneidad, sucesión, antes, después*? ¿No denotamos con cada una de ellas un concepto elemental, indefinible, que entra como parte integrante en las ideas de duración y de tiempo?

Mutatis mutandis, podemos aplicar lo mismo a la relación de cuerpo a espacio. No podemos concebir cuerpo sin que lo refferamos a cierta porción del espacio. Y como el espacio mismo es un agregado continuo, infinito e infinitamente divisible, de relaciones de extraposición entre puntos imaginarios en todas las direcciones posibles, síguese que el concepto de extraposición es el concepto constitutivo del espacio, como lo es de las ideas de extensión, tamaño, figura, situación y distancia. Pero la extraposición misma no es una relación elemental e indefinible. Hemos manifestado su composición en uno de los artículos del *Crepúsculo*. La relación del efecto a la causa pudiera no ser otra cosa que el concepto de la sucesión uniforme y constante de dos fenómenos, uno de los cuales acarrea invariablemente al otro, de manera que, dado el primero, somos

inducidos a concebir que le sigue el segundo. Mucho se ha disputado sobre esto; pero no creemos se haya probado hasta ahora que haya en la *causalidad* otra cosa que sucesión uniforme y constante, necesaria unas veces, como entre la primera causa y las otras, y otras veces contingente, derivada de la ordenación suprema, que ha encadenado los fenómenos, sometiéndolos a ciertas leyes, a ciertas conexiones constantes. Como quiera que sea, Mr. Rattier entiende por relación del efecto a la causa, un axioma, una ley del raciocinio, en virtud de la cual concebimos que todo nuevo fenómeno supone una causa; que todo lo que se produce a nuestros sentidos, a nuestra inteligencia, supone algo que le ha precedido acarreándolo, produciéndolo, en virtud de esas leyes de sucesión constante, establecidas por la causa suprema, primera. Tenemos así confundidas las relaciones que pueden percibirse directamente, con relaciones más elevadas, con las leyes del raciocinio, que formulamos en axiomas y que pertenecen propiamente a la *razón*.

Sobre la relación de lo finito a lo infinito, habría mucho que decir. Sientan algunos filósofos (y esta doctrina es bastante general en el día) que por el hecho de presentarse al entendimiento una cosa finita nace en él necesariamente la idea del infinito, porque finito quiere decir noinfinito. Pero la verdad es que la gran mayoría de las inteligencias humanas, ocupadas incesantemente en cosas finitas, llegan al último término de la vida sin columbrar ese infinito, a no ser por medio del dogma religioso, que les revela la incomprensible infinitud de los atributos divinos, la eternidad de la existencia futura, etc. Ni es lo mismo presentarse al entendimiento una cosa finita, que concebirla como no-infinita. ¿Puede dudarse que la inteligencia infantil se representa con la mayor claridad los objetos corpóreos en su natural figura y tamaño sin pensar en lo infinito? ¿Y no es esto lo mismo que pasa en los entendimientos adultos, con muy limitadas excepciones? La idea del infinito no entra en los procedimientos ordinarios y espontáneos de la razón humana; es una deducción filosófica, erizada de dificultades, en que el entendimiento puede apenas abrirse camino entre contrarios absurdos.

Casi otro tanto puede decirse de la *relación* de lo contingente a lo necesario. Deduciremos lo segundo de lo primero, como deducimos del orden la causa inteligente, y de lo relativo lo absoluto, y de los fenómenos la sustancia, y de los principios las consecuencias, por el raciocinio de demostración, y de los hechos las leyes generales por el raciocinio analógico. Pero ya que Mr. Rattier ha querido darnos una lista de las relaciones que sirven al raciocinio y pertenecen a la razón, ¿no hubiera

debido mencionar aquí una de las más familiares al entendimiento, la que sirve a la especie particular de raciocinio, llamada *silogismo*, es a saber, la relación del continente al contenido, de la especie al género? Domina sobre este punto en las escuelas una idea que nos parece errónea. No todo raciocinio es silogismo; hay en el entendimiento varios tipos de raciocinio, espontáneos, intuitivos, que se diferencian entre sí, según la relación particular sobre que versan; y si bien muchos de ellos (no todos) pueden reducirse al silogismo por medio de un largo circuito, no es necesaria esta reducción, ni representa hecho alguno intelectual. No es necesaria, porque cada uno de estos proceder es avasalla por sí solo al entendimiento con tanto o más poder que el silogismo, sin necesidad de que lo comprobemos por él. Y no representa hecho alguno psicológico, porque esa reducción (cuando es posible) es un artificio mecánico de la escuela, y no una operación espontánea de la inteligencia.

Pero este cuarto miembro de clasificación de las percepciones nos presenta además el inconveniente de comprenderse en los dos primeros.

Toda percepción es un juicio; y todo juicio envuelve de necesidad una relación. En las percepciones intuitivas o de conciencia, el *yo* reconoce un fenómeno interior como suyo y lo identifica consigo mismo. El *yo*, por ejemplo, que ahora experimenta cierta sensación, es el mismo *yo* en que la memoria me reproduce, más o menos oscura y vagamente, una cadena inmensa de modificaciones, cuyo principio se pierde para mí en el sombrío horizonte de lo pasado; relación de identidad, que no puede menos de presentarse con bastante claridad al entendimiento desde aquella temprana edad en que el niño es capaz de usar el pronombre de la primera persona, que significa la propia sustancia, una, continua, y siempre la misma, agregándole adjetivos y verbos que significan las modificaciones y estados accidentales de su ser, incesantemente variables. De donde nace otra relación, la de los modos o fenómenos a la sustancia, cuyo tipo ve el hombre en sí mismo, y lo aplica después a los demás seres; relación que se revela también muy temprano por el uso de los sustantivos, adjetivos y verbos.

En las percepciones sensitivas, no es la identidad la relación característica; la sensación es para el alma el efecto de una causa que no es ella; la relación que el juicio pronuncia es la de causalidad, acompañada de varias otras; la de distinción (la causa de la sensación que experimento *no* es el *yo*); la de los modos a la sustancia (formada sobre el tipo de los fenómenos interiores referidos al *yo* sustancial), y las de localidad o espacio, que se manifiestan asimismo en una edad temprana por el uso de las

innumerables palabras que significan lugar, situación, distancia, figura, tamaño.

En unas y otras, intervienen además ideas de tiempo, relaciones de simultaneidad, de sucesión, de antes y después, que se revelan también desde la niñez por el habla, y especialmente por la conjugación del verbo, que hace tanto papel en el organismo del lenguaje.

Aún hay más. Si damos al objeto percibido uno o más nombres, si lo llamamos (mentalmente) espíritu o cuerpo, esfera o prisma, planta o piedra, blanco o rojo, como no podemos menos de hacerlo desde el primer desenvolvimiento de la inteligencia, tendremos en toda percepción una o más relaciones de semejanza, porque dar un nombre general a un objeto es referirlo a una clase en virtud de la semejanza que percibimos entre ese objeto y los demás objetos de la clase; y aun cuando le damos un nombre propio, percibimos la semejanza del objeto en situaciones diversas, y de la semejanza inferimos la identidad. Así en cada objeto que percibimos hay un grupo más o menos complicado de relaciones.

Si, pues, en toda percepción van envueltas relaciones, ¿qué es lo que tienen de peculiar y característico las que se llaman en el *Curso* de Mr. Rattier percepciones de relación? ¿No supondría este cuarto miembro que los otros cinco son percepciones de lo absoluto? ¿Percibimos algo absoluto? Creemos que no, y que cuando llamamos absoluto un objeto de percepción, prescindimos de las relaciones que entran necesariamente en todas las percepciones como elementos esenciales de que no podemos despojarlas.

Las relaciones esenciales e inseparables de las percepciones son la de identidad en las intuitivas o de conciencia; y la de causalidad en las sensitivas, que tienen algo material por objeto. Cuando digo, por ejemplo, que estoy triste o alegre, no hay duda que comparo mi estado presente con otros que de antemano he percibido en mí, y que de esta comparación nace la idea de semejanza; pero si soy capaz de comparar el estado presente con otros, es porque veo el estado presente en sí mismo y separado de los otros. No puedo sin duda expresarlo, sino valiéndome de un nombre general que envuelve una comparación; pero éste es un acto ulterior que se sobrepone a la percepción de mi estado presente en sí mismo. De la misma manera, cuando percibo que un cuerpo es blanco o rojo, hay dos actos separables: la percepción del color en sí mismo, y la comparación de este color con otros colores conocidos, en virtud de la cual percibo una semejanza que me hace dar al color que veo el mismo nombre que a otros colores que he visto. Lo que no puedo separar de la percepción intuitiva o

sensitiva, es el juicio en que reconozco a la afección de mi ser, o simplemente como una modificación del *yo*, o además como un efecto y signo de una causa que no es el *yo*. Se llaman, pues, percepciones absolutas las que sólo envuelven estas relaciones esenciales, y percepciones de relación las otras.

De lo cual se sigue que las percepciones de relación no constituyen una especie distinta de las percepciones de conciencia o de las percepciones sensitivas que Mr. Rattier llama exteriores; que las percepciones de conciencia pueden ser absolutas o relativas; y las percepciones sensitivas lo mismo. Peca, pues, la clasificación de Mr. Rattier de la misma manera que pecaría la clasificación de las plantas de un huerto si las dividiésemos en indígenas, exóticas, anuales y perennes; porque las indígenas pueden ser anuales o perennes, y las exóticas lo mismo.

Otros reparos pudieran hacerse sobre las percepciones morales, y las percepciones estéticas; pero el examen de unas y otras exigiría más espacio que el de los breves artículos que sobre esta materia hemos destinado a la *Revista*. Concluiremos con una observación que nos parece importante.

La *relación* es la obra de la inteligencia sobre los materiales que le ofrecen la conciencia y la sensibilidad. En las percepciones de relación, la inteligencia es activa, fecunda. Concibe, crea en cierto modo, algo que los materiales sobre los cuales trabaja no contienen; que no existe en ellos sino como causa o fundamento, y que necesita de una elaboración ulterior. Pudiéramos experimentar sensaciones semejantes y no percibir semejanza; la relación de semejanza es una especie de creación, en que el entendimiento ejerce cierta actividad que le es propia; actividad, sin embargo, determinada por la naturaleza de las afecciones que se comparan. Las percepciones de relación completan así las otras y las hacen verdaderas ideas, nociones, conocimientos.



Andrés de Jesús María y José Bello López (Caracas, 29 de noviembre de 1781 - Santiago, 15 de octubre de 1865). Polímata venezolano. Fue a su vez filósofo, poeta, traductor, filólogo, ensayista, educador, político y diplomático. Considerado como uno de los humanistas más importantes de América, realizó contribuciones en innumerables campos del conocimiento.

En 1829 embarcó junto con su familia hacia Chile, contratado por el gobierno de dicho país, donde desarrolló grandes obras en el campo del derecho y las humanidades. En Santiago alcanzó a desempeñar cargos como senador y profesor, además de dirigir diversos periódicos locales. Como jurista, fue el principal impulsor y redactor del *Código Civil de Chile*, una de las obras jurídicas americanas más novedosas e influyentes de su época. Bajo su inspiración y con su decisivo apoyo, en 1842 fue creada la Universidad de Chile, institución de la cual se erigió en primer rector por más de dos décadas.

De entre sus principales obras literarias, destacan la *Gramática de la lengua castellana destinada al uso de los americanos* (1847), obra de referencia aún hoy imprescindible para los estudios gramaticales, los *Principios del derecho de gentes*, el poema «Silva a la agricultura de la zona tórrida» y el ensayo *Resumen de la Historia de Venezuela*, entre otras.

Notas

[1] Así está. <<

^[2] No cantarán, que es errata. <<

[3] No su muerte, que también es errata. <<

[4] Cayeron en esta equivocación: Sismondi, *Littérature du Midi de l'Europe*, chapitre 24; el autor del *Tableau de la Littérature* (en el tomo 24 de la *Enciclopedia* de Courtin) párrafo 18; y otros varios. <<

[5] Después de escrito este artículo, hemos visto el de la *Biographie Universelle*, V. ERCILLA. Su autor, M. Bocous, nos ha parecido un inteligente y justo apreciador de *la Araucana*. <<

[6] En el prólogo a sus *Poesías*, publicadas en el año de 1836, hace ya profesión de una fe literaria más laxa y tolerante, que la de su *Arte poética*.
<<

[7] Debe decir *Petronio*, porque *Petrarca* es cabalmente el poeta en que el lenguaje del amor es más casto, más idolátrico, más espiritual, cualidades que faltan de todo punto al de Petronio. <<

[8] Se publicó por primera vez en tres artículos, en *El Araucano*, número 846, de 6 de noviembre de 1846; número 812, de 11 de diciembre de 1846; y número 881, de 25 de junio de 1847. Se incluyó, revisado por Bello, en el libro *Opúsculos literarios y críticos*, Santiago, 1850, p. 290-517. Se reprodujo en *O. C.*, p. 557-566. Se han enmendado algunos errores de transcripción de la edición chilena. (COMISIÓN EDITORA CARACAS). <<

[9] In voluptatis regno, virtus non potest consistere — Voluptas illecebra turpitudinis — Imitatrix boni voluptas, malorum autem mater omnium — Omnis voluptas honestari est contraria — Voluptates, blandissimae domindae, saepe majores partes animi a virtute detorquent; etc. (*Cicerón*). (*N. de Bello*). <<

[¹⁰] Se publicó por primera vez en el *Repertorio Americano*, III, abril de 1827, p. 297. Reproducido en *O. C.* VII, *Introducción*, p. xi. (*Comisión Editora Caracas*). <<

[¹¹] Se publicó por primera vez en dos artículos, en *El Araucano*, en el número 222, del 12 de diciembre de 1834, y en el número 266, del 9 de octubre de 1835. Reproducido en *O. C. VII, Introducción*, p. LXIX-LXXI. (*Comisión Editora. Caracas*). <<

[12] Este artículo de Adolfo Guérout, traducido por Bello, se publicó por primera vez en *El Araucano*, número 541, del 8 de enero de 1841. Se reprodujo en *O. C. VIII, Introducción*, p. XVI-XXV. (*Comisión Editora. Caracas*). <<

[13] El método psicológico Ha sido siempre conocido en la filosofía, ni puede haber filosofía sin él. Locke, Berkeley, Reid, Dugald Stewart, miraron las percepciones de la conciencia como fuente de todos los conocimientos que el alma puede tener de sí misma. (*Nota de Bello*). <<

[14] No parece que el alma pueda volver sobre sus operaciones anteriores, sino recordándolas, reproduciéndolas hasta cierto punto en la memoria. ¿Y qué hace entonces sino observarlas con el instrumento que Cousin y Jouffroy llaman *conciencia*, como lo habían llamado muchos de sus predecesores? Todo lo que podría deducirse de la aserción de los señores Leroux y Guérault sería que la conciencia no puede observar las operaciones originales del alma, sino solamente los recuerdos de ellas, despertados por la memoria. Pero aun esto nos parece inexacto. (*Nota de Bello*). <<

[15] Y esto es cabalmente lo que no puede hacerse sino por medio de la conciencia. (*Nota de Bello*). <<

[16] ¿Por qué no? ¿Cómo habrían descrito los poetas y los moralistas los efectos de la ira, y de las otras pasiones en el alma, si no los hubiesen observado en sí mismos? (*Nota de Bello*). <<

[17] ¿Por qué no? ¿No sobreviven a las afecciones originales del alma sus recuerdos, y no puede el alma observarlas en ellos? (*Nota de Bello*). <<

[18] Y nada puede ser más cierto que esta proposición de Jouffroy; que, por otra parte, no es una verdad nueva, sino antiquísima en la filosofía. (*Nota de Bello*). <<

[19] Sofisma. La conciencia es el alma obrando de cierto modo particular. Pero por eso mismo no podemos considerar el alma y la conciencia como términos sinónimos. (*Nota de Bello*). <<

[20] No hay la menor analogía entre las percepciones de la conciencia y las de los sentidos. Siempre nos ha parecido impropia, y poco filosófica, la denominación de *sentido íntimo* que solía darse a la facultad con que el alma se percibe a sí misma. (*Nota de Bello*). <<

[21] Años ha que el doctor Brown había hecho este argumento para negar la existencia de la conciencia, como facultad distinta de las otras del alma. Pero el raciocinio rueda sobre un supuesto falso: «que el alma no puede pensar en dos cosas a un tiempo». Si el alma no pudiese pensar en uno o más objetos simultáneamente, ¿cómo percibiría semejanzas y diferencias? ¿Cómo percibiría relación alguna? ¿Cómo juzgaría? ¿Cómo raciocinaría? ¿Qué ideas complejas le sería posible formar? (*Nota de Bello*). <<

[22] Se publicó por primera vez en *El Araucano*, número 770, del 23 de mayo de 1845. Se reprodujo en *O. C. VII. Introducción*, p. XCVI-XCVII. (COMISIÓN EDITORA. CARACAS). <<

[23] Se publicó por primera vez en tres artículos, en *El Araucano*, en los números 757, del 21 de febrero de 1845; 759, del 7 de marzo de 1845; y 760, del 14 de marzo de 1845. Se advierte que en *El Araucano* aparece U. O. R. E. A. en vez de N. O. R. E. A. En el libro *Opúsculos literarios y críticos*, Santiago, 1850, sólo se insertó el segundo artículo, p. 127-133. Se reprodujo en *O. C.* VII, p. 317-336. (*Comisión Editora. Caracas*). <<

[²⁴] *El Curso de Filosofía* de que se trata, fue escrito por don Ramón Briceño, que lo publicó ocultando su nombre bajo las letras N. O. R. E. A., correspondientes a las últimas letras de las palabras *un antiguo profesor de filosofía*. (Nota de M. L. Amunátegui). <<

[25] Se publicó por primera vez en *El Araucano*, número 798, del 5 de diciembre de 1841. Se reprodujo en *O. C. VII, Introducción*, CII-CIII. (*Comisión Editora Caracas*). <<

[26] El *Prospecto* corre suelto, y se ha insertado en la *Revista Católica*. Se reducirán a dos tomos los cuatro de la edición española, en letra y papel como los del *Prospecto*. Precio 5 pesos en Santiago y Valparaíso; 5 y medio en las otras provincias; y 6 fuera de la República. (*N. de Bello*). <<

[27] Se publicó por primera vez en *El Araucano*, en tres artículos, en los números 917, del 3 de marzo de 1848; 918, del 10 de marzo de 1848; y 924, del 21 de abril de 1848. Los dos primeros se incluyeron, revisados por Bello, en el libro *Opúsculos literarios y críticos*, Santiago, 1850, p. 182-194. Se reprodujo en *O. C.* VII, p. 367-386. (*Comisión Editora. Caracas*). <<

[28] No debe confundirse la certeza o certidumbre con la verdad; esta es la conformidad de nuestros conceptos intelectuales con la realidad de las cosas; aquella es meramente el ascenso del alma a la verdad o lo que le parece tal. (*N. de Bello*). <<

[29] La hemos simplificado un poco, para facilitar su inteligencia; y aun de ese modo creemos que pocos tendrán por demasiado severa la calificación de Balmes. Las algarabías de los escolásticos no llegaron jamás a tanto. (*N. de Bello*). <<

[30] Miguel Luis Amunátegui publicó el texto inédito de Bello en *O. C.* VIII. *Introducción*, p. XXVI-XLIX. Lo da de lectura directa de los manuscritos. (*Comisión Editora. Caracas*). <<

[31] *Entrantes*, dice el autor; pero creo que ha querido decir *salientes*, porque no alcanzo cómo pueda entenderse su raciocinio, si se aplica a los que se han llamado comúnmente ángulos *entrantes*, que se internan en la superficie terminada por líneas, o en el sólido terminado por superficies. (N. de Bello). <<

[³²] *Filosofía Fundamental*, tomo II, página 200 y siguientes. (*N. de Bello*).
<<

[33] Fue publicado por primera vez en la *Revista de Santiago* I, 4, julio de 1848; I, 5, agosto de 1848; y II, 10, marzo de 1949. Se incluyó, revisado por Bello, en *Opúsculos literarios y críticos*, Santiago, 1850, p. 240-270. Se reprodujo en *O. C.* VII, p. 387-418. (*Comisión Editora. Caracas*). <<

[34] En *Opúsculos literarios y críticos*, Santiago, 1850, Bello corrige expresamente este párrafo, donde decía «... lo mismo que en el alma». En O. C. VII, Amunátegui no tuvo en cuenta la enmienda del texto. (*Comisión Editora. Caracas*). <<

[35] En *Opúsculos literarios y críticos*, Santiago, 1850, este párrafo es así: «Si se limita el alma a ver en la sensación un modo de ser *suyo*, tenemos una percepción directa, intuitiva». (*Comisión Editora. Caracas*). <<

[36] En *Opúsculos literarios y críticos*, Santiago, 1850, este párrafo es así: «La importancia psicológica de las impresiones consiste en las sensaciones en su significado objetivo, en la referencia que de éstas hace el alma a causas mediatas o inmediatas». (*Comisión Editora. Caracas*). <<