

David HUME

Extracto de un *“Tratado de la naturaleza humana”*

PREFACIO

Mis expectativas, en esta breve contribución, pueden parecer un tanto extraordinarias cuando declaro que mis intenciones son hacer que una obra más extensa resulte, al abreviarla, más inteligible para todo el mundo. Es cierto que, aun así, quienes no están acostumbrados al razonamiento abstracto, son propensos a perder el hilo del argumento cuando su trama logra grandes proporciones y cada una de sus partes se refuerza con toda clase de argumentaciones, salvaguardada contra todo tipos de objeciones, y se ilustra con todos los puntos de vista que vienen a la mente del escritor cuando considera diligentemente su tema. Estos lectores aprenderán más fácilmente una serie de razonamientos que sea simple y concisa, en que sólo las principales proposiciones estén atadas entre sí, ilustradas mediante unos ejemplos sencillos y confirmadas por un número escogido de los argumentos de mayor fuerza probatoria. Al encontrarse las diferentes partes más próximas entre sí, pueden compararse mejor y trazar más fácilmente la conexión desde los primeros principios hasta la última conclusión.



La obra, cuyo extracto presento aquí al lector, ha sido tildada de oscura y de difícil comprensión; tiendo a pensar que es debido a la extensión y no al carácter abstracto de la argumentación. Si hubiera logrado remediar de alguna manera este inconveniente, habría logrado la finalidad que inicialmente me había propuesto. El libro, creo, tiene un cariz de singularidad y novedad suficientes para llamar la atención del público, especialmente si se reparase en que, como el autor parece insinuar, en caso de que fuese aceptada su filosofía, sería necesario alterar la mayor parte de las ciencias desde los fundamentos. Tan atrevidas tentativas, son siempre ventajosas en la república de las letras: porque liberan del yugo de la autoridad, acostumbran a las personas a pensar por sí mismos, ofrecen sugerencias nuevas que los hombres de ingenio pueden llevar adelante y, por su actitud de fuerte oposición, iluminan puntos que antes nadie había ni siquiera sospechado que presentarían ninguna dificultad.

Es preciso que el autor se resigne a esperar pacientemente un cierto tiempo antes de que el mundo de los entendidos se ponga de acuerdo acerca de su propuesta. Su mala fortuna estriba en el hecho de que no puede apelar al pueblo, que en todas las materias dependientes de la razón común y de la elocuencia ha resultado ser siempre un tribunal infalible. Debe ser juzgado por unos pocos, el veredicto de los cuales está más dispuesto a corromperse por la parcialidad y el prejuicio, especialmente porque nadie que no haya pensado a menudo en estos temas no puede ser un juez adecuado. Estos pocos tienden a formar por sí mismos sistemas propios que no están dispuestos a abandonar. Espero que el autor me excusará de hacer de mediador en este asunto, puesto que mi propósito sólo es incrementar su público, despejando algunas dificultades que han impedido captar su significado.

He elegido un argumento muy simple, diseñado cuidadosamente del principio al fin. Este es el único punto que he procurado desarrollar. El resto se reduce a indicaciones de pasajes particulares que me han parecido curiosos y notables.

Extracto de un libro, publicado recientemente, intitulado «Tratado De La Naturaleza Humana»

1.- Introducción: La nueva ciencia del hombre

Este libro parece haber sido escrito conforme al mismo plan que otras varias obras que han gozado de gran boga durante los últimos años en Inglaterra. El espíritu filosófico, que tan grande impulso ha recibido en toda Europa en estos últimos ochenta años, ha sido llevado tan lejos en este reino como en cualquier otro. Nuestros escritores parecen incluso haber iniciado un nuevo género de filosofía, que promete más para el entretenimiento y el provecho del género humano que cualquier otro con el que el mundo haya hasta ahora trabado conocimiento. La mayoría de los filósofos de la antigüedad, que trataron de la naturaleza humana, han mostrado más una delicadeza de sentimiento, un justo sentido de la moral, o una grandeza de alma, que una profundidad de razonamiento y reflexión. Se han contentado con representar al sentido común del género humano a la luz más vívida y con los más felices giros de pensamiento y expresión, sin seguir regularmente una cadena de proposiciones, o reunir las diversas verdades en una ciencia regular. Pero vale la pena, al menos someter a ensayo si la ciencia del hombre no admitirá la misma precisión que tan aplicable ha resultado ser a diversas partes de la filosofía natural. Parece asistarnos toda la razón del mundo al imaginar que esta ciencia puede ser llevada hasta el máximo grado de exactitud. Si, al examinar diversos fenómenos, hallamos que todos ellos se resuelven en un principio común, y podemos retrotraer éste a otro principio, llegaremos finalmente a aquellos pocos principios simples de los que todo el resto depende. Y aunque nunca podamos alcanzar los últimos principios, es una satisfacción proseguir tan lejos como nos permitan nuestras facultades.

Éste parece haber sido el propósito de nuestros últimos filósofos, y, entre ellos, el de este autor. Él se propone hacer la anatomía de la naturaleza humana de una manera regular, y promete no sacar conclusión alguna sino allí donde le autorice la experiencia. Habla con desdén de las hipótesis; e insinúa que aquellos de nuestros compatriotas que las han desterrado de la filosofía moral han prestado al mundo un servicio más notable que Milord Bacon, a quien nuestro autor considera como el padre de la física experimental. Menciona, con este motivo, al Sr. Locke, a Milord Shaftesbury, al Dr. Mandeville, al Sr. Hutchison, y al Dr. Butler, quienes, si bien difieren entre sí en muchos puntos, parecen todos estar de acuerdo en fundamentar enteramente en la experiencia sus precisas disquisiciones sobre la naturaleza humana.

Junto a la satisfacción de haber trabado conocimiento con lo que más íntimamente nos atañe, puede afirmarse con seguridad que casi todas las ciencias están comprendidas en la ciencia de la naturaleza humana y son dependientes de ella. El solo fin de la lógica es explicar los principios y operaciones de nuestra facultad de razonamiento y la naturaleza de nuestras ideas; la moral y la crítica se ocupan de nuestros gustos y sentimientos; y la política considera a los hombres en tanto que unidos en sociedad y dependientes entre sí. Este tratado de la naturaleza humana, parece, por tanto, haber sido concebido con vistas a un sistema de las ciencias. El autor ha llegado a término en lo que concierne a la lógica, y ha puesto los cimientos de las otras partes en su tratamiento de las pasiones.

El celebrado Monsieur Leibniz ha observado un defecto en los sistema comunes de lógica: que son muy prolijos cuando explican las operaciones del entendimiento en la construcción de demostraciones, pero son harto concisos cuando tratan de probabilidades y de aquellas otras medidas de evidencia de las que dependen enteramente la vida y la acción, y que son nuestras guías incluso en la mayor parte de nuestras especulaciones filosóficas. Bajo esta censura él incluye *The essay on human understanding*, *La recherche de la verité* y *L'art de penser*. El autor del *Treatise of human nature* parece haber advertido este defecto en esos filósofos, y se ha esforzado, en la medida de su capacidad, por salvarlo. Como su libro contiene un gran

número de especulaciones muy nuevas y notorias, sería imposible dar al lector una noción cabal de la totalidad de ellas. Nos confinaremos, por lo tanto, principalmente, a su explicación de nuestros razonamientos por causa y efecto. Ello pudiera servir si logramos hacerlo inteligible al lector, como una muestra de la totalidad de la obra.

2.- Teoría empirista del conocimiento

Nuestro autor comienza con algunas definiciones. Llama percepción a cualquier cosa que pueda presentarse a la mente, sea que empleemos nuestros sentidos, o que nos impulse la pasión, o que ejercitemos nuestro pensamiento y reflexión. Divide nuestras percepciones en dos géneros, a saber, impresiones e ideas. Cuando sentimos una pasión o emoción de cualquier género, o tenemos las imágenes de objetos externos transmitidas por nuestros sentidos, la percepción de la mente es lo que él llama una impresión, que es una palabra que emplea en un nuevo sentido. Cuando reflexionamos sobre una pasión o un objeto que no está presente, esta percepción es una idea. Impresiones, por lo tanto, son nuestras percepciones vívidas y fuertes; ideas son las más pálidas y débiles. Esta distinción es evidente; tan evidente como la que hay entre sentir y pensar.

La primera proposición que anticipa, es que todas nuestras ideas, o percepciones débiles, son derivadas de nuestras impresiones, o percepciones fuertes y, que nunca podemos pensar en cosa alguna que no hayamos visto fuera de nosotros, o sentido en nuestras propias mentes. Esta proposición parece ser equivalente a aquella que tanto esfuerzo le costó establecer al Sr. Locke, a saber, que no hay ideas innatas. Sólo cabe observar, como una inexactitud de ese famoso filósofo, que comprende todas nuestras percepciones bajo el término de idea, en el cual sentido es falso que no tengamos ideas innatas. Pues es evidente que nuestras percepciones más fuertes, o impresiones, son innatas, y que la afección natural, el amor a la virtud, el resentimiento, y todas las demás pasiones, surgen inmediatamente de la naturaleza. Estoy persuadido de que quienquiera que considerase la cuestión a esta luz, sería fácilmente capaz de reconciliar todas las partes. El Padre Malebranche se encontraría en un atolladero para señalar un pensamiento de la mente que no representase algo antecedentemente sentido por ella, o bien internamente, o por medio de los sentidos externos; y tendría que admitir que aun cuando podamos componer, y mezclar, y aumentar, y disminuir nuestras ideas, todas ellas son derivadas de estas fuentes. El Sr. Locke, por otra parte, reconocería fácilmente que todas nuestras pasiones son un género de instintos naturales, no derivadas sino de la constitución original de la mente humana.

Nuestro autor piensa, «que ningún descubrimiento podría haberse hecho más felizmente para decidir todas las controversias relativas a las ideas que éste: que las impresiones son siempre los precedentes de ellas, y que toda idea con que sea equipada la imaginación, hace primeramente su aparición en una correspondiente impresión. Estas últimas percepciones son todas tan claras y evidentes, que no admiten controversia; si bien muchas de nuestras ideas son tan oscuras, que es casi imposible incluso para la mente, que las forma, decir exactamente su naturaleza y composición». De acuerdo con ello, cuando una idea es ambigua, nuestro autor apela siempre al recurso a la impresión, que ha de tornarla clara y precisa. Y cuando sospecha que un término filosófico no tiene idea alguna aneja a él (como es harto común) pregunta siempre ¿de qué impresión se deriva esta idea? Y si no puede aducir impresión alguna, concluye que el término carece de significado. De esta manera es como examina nuestra idea de sustancia y esencia; y sería de desear que este riguroso método fuera más practicado en todos los debates filosóficos.

3.- Análisis de la causalidad

Es evidente que todos los razonamientos concernientes a cuestiones de hecho están fundados en la relación de causa y efecto, y que no podemos nunca inferir la existencia de un objeto a partir de otro, a menos que estén conectados entre sí, o bien mediata o inmediatamente. Con el fin, por lo tanto, de entender estos razonamientos, hemos de estar perfectamente

familiarizados con la idea de causa; y con este fin, hemos de buscar en torno a nosotros para hallar algo que sea la causa de otra cosa.

He aquí una bola de billar quieta sobre la mesa, y otra bola que se mueve hacia ella con rapidez. Las dos chocan; y la bola que anteriormente estaba en reposo adquiere ahora un movimiento. Ésta es una tan perfecta instancia de la relación de causa y efecto como cualquier otra que conozcamos, sea por sensación o por reflexión. Examinémosla por tanto. Es evidente que las dos bolas entraron en contacto antes de que fuese comunicado el movimiento, y que no hubo intervalo alguno entre el choque y el movimiento. La contigüidad en tiempo y lugar es, por lo tanto, una circunstancia requerida para la operación de todas las causas. Es evidente similarmente, que el movimiento que fue la causa es anterior al movimiento que fue el efecto. La prioridad en tiempo es, por lo tanto, otra circunstancia requerida en toda causa. Pero esto no es todo. Probemos con otras bolas del mismo género en una situación similar y siempre hallaremos que el impulso de la una produce movimiento en la otra. Hay aquí, por lo tanto, una tercera circunstancia, a saber, la de una conjunción constante entre la causa y el efecto. Todo objeto similar a la causa, produce siempre algún objeto similar al efecto. Más allá de estas tres circunstancias de contigüidad, prioridad y conjunción constante, nada puedo descubrir en esta causa. La primera bola está en movimiento; toca a la segunda; inmediatamente la segunda se pone en movimiento; y cuando pruebo el experimento con las mismas o semejantes bolas, en las mismas o semejantes circunstancias, encuentro que al movimiento y contacto de una de las bolas, sigue siempre el movimiento de la otra. Por más giros que le dé a este asunto, y por más que lo examine, no puedo hallar nada más en él.

Así es cuando lo considerado causa y lo considerado efecto, los dos, están presentes a los sentidos. Veamos ahora en qué se funda nuestra inferencia cuando de uno de ellos concluimos que lo otro ha existido o existirá. Supóngase que veo una bola moviéndose en línea recta hacia otra; inmediatamente concluyo que chocarán, y que la segunda se pondrá en movimiento. Ésta es la inferencia de la causa al efecto; y de esta naturaleza son todos nuestros razonamientos en la conducta de la vida; en ella se basa toda nuestra creencia en la historia; y de ella se deriva toda la filosofía, con la sola excepción de la geometría y la aritmética. Si podemos explicar esta inferencia a partir del choque de dos bolas, podremos dar cuenta de esta operación de la mente en todas las instancias.

Si un hombre, tal como Adán, hubiese sido creado con el pleno vigor del entendimiento, pero sin experiencia, nunca podría inferir el movimiento de la segunda bola a partir del movimiento y el impulso de la primera. No es cosa alguna que la razón vea en la causa, lo que nos hace inferir el efecto. Una tal inferencia, si fuera posible, equivaldría a una demostración, al estar fundada meramente en la comparación de ideas. Pero ninguna inferencia de la causa al efecto equivale a una demostración. De lo cual hay esta prueba evidente. La mente puede siempre concebir que un efecto cualquiera se siga de una causa cualquiera, y también que cualquier evento se siga de otro; todo lo que concebimos es posible, al menos en un sentido metafísico; pero dondequiera que tiene lugar una demostración, lo contrario es imposible e implica una contradicción. No hay ninguna demostración, por lo tanto, para una conjunción de causa y efecto. Y éste es un principio que es generalmente admitido por los filósofos.

Hubiera sido necesario, por lo tanto, que Adán (de no estar inspirado) hubiese tenido experiencia del efecto, que se siguió del impulso de estas dos bolas. Tuvo que haber visto, en varias instancias, que cuando una de las bolas chocaba contra la otra, la segunda siempre adquiría movimiento. Si hubiera visto un número suficiente de instancias de este género, cuando quiera que viese una bola moviéndose hacia la otra, habría concluido siempre sin vacilación que la segunda adquiría movimiento. Su entendimiento se anticiparía a su visión, y formaría una conclusión adecuada con su pasada experiencia.

Se sigue, pues, que todos los razonamientos relativos a la causa y el efecto están fundados en la experiencia, y que todos los razonamientos que parten de la experiencia están fundados en la suposición de que el curso de la naturaleza continuará siendo uniformemente el mismo. Concluimos que causas similares, en circunstancias similares, producirán siempre efectos

similares. Puede valer la pena detenerse ahora a considerar qué es lo que nos determina a formar una conclusión de tan inmensa consecuencia.

Es evidente que Adán, con toda su ciencia, nunca hubiera sido capaz de demostrar que el curso de la naturaleza ha de continuar siendo uniformemente el mismo, y que el futuro ha de ser conforme al pasado. De lo que es posible nunca puede demostrarse que sea falso; y es posible que el curso de la naturaleza pueda cambiar, puesto que podemos concebir un tal cambio. Más aún, iré más lejos y afirmaré que Adán tampoco podría probar mediante argumento probable alguno, que el futuro haya de ser conforme al pasado. Todos los argumentos probables están montados sobre la suposición de que existe esta conformidad entre el futuro y el pasado, y, por tanto, nunca la pueden probar. Esta conformidad es una cuestión de hecho, y si ha de ser probada, nunca admitirá prueba alguna que no parta de la experiencia. Pero nuestra experiencia en el pasado no puede ser prueba de nada para el futuro, sino bajo la suposición de que hay una semejanza entre ellos. Es éste, por lo tanto, un punto que no puede admitir prueba en absoluto, y que damos por sentado sin prueba alguna.

Estamos determinados sólo por la costumbre a suponer que el futuro es conforme al pasado. Cuando veo una bola de billar moviéndose hacia otra, mi mente es inmediatamente llevada por el hábito al usual efecto, y anticipa mi visión al concebir a la segunda bola en movimiento. No hay nada en estos objetos, abstractamente considerados, e independiente de la experiencia, que me lleve a formar una tal conclusión; e, incluso después de haber tenido experiencia de muchos efectos repetidos de este género, no hay argumento alguno que me determine a suponer que el efecto será conforme a la pasada experiencia. Las fuerzas por las que operan los cuerpos son enteramente desconocidas. Nosotros percibimos sólo sus cualidades sensibles, y ¿qué razón tenemos para pensar que las mismas fuerzas hayan de estar siempre conectadas con las mismas cualidades sensibles?

No es, por lo tanto, la razón la que es la guía de la vida, sino la costumbre. Ella sola determina a la mente, en toda instancia, a suponer que el futuro es conforme al pasado. Por fácil que este paso pueda parecer, la razón nunca sería capaz, ni en toda la eternidad, de llevarlo a cabo.

4.- Análisis de la creencia

Éste es un descubrimiento muy curioso, pero que nos conduce a otros que son más curiosos aún. Cuando veo una bola de billar moviéndose hacia otra, mi mente es inmediatamente llevada por el hábito al usual efecto, y anticipo mi visión al concebir la segunda bola en movimiento. Pero ¿es esto todo? ¿No hago nada sino concebir el movimiento de la segunda bola? No, a buen seguro. También creo que se moverá. ¿Qué es, entonces, esta creencia? Y ¿en qué difiere de la simple concepción de cualquier cosa? He aquí una nueva cuestión impensada por los filósofos.

Cuando una demostración me convence de una proposición, no sólo me hace concebir la proposición, sino que también me sensibiliza al hecho de que es imposible concebir una cosa contraria. Lo que es por demostración falso, implica una contradicción; y lo que implica una contradicción no puede ser concebido. Pero en lo que respecta a una cuestión de hecho, por rigurosa que pueda ser la prueba extraída de la experiencia, puedo siempre concebir lo contrario, aunque no siempre pueda creerlo. La creencia, por lo tanto, establece alguna diferencia entre la concepción a la cual asentimos y aquella a la cual no asentimos.

Para dar cuenta de esto hay solamente dos hipótesis. Pudiera decirse que la creencia añade alguna idea nueva a las que podemos concebir sin prestarles nuestro asentimiento. Pero esta hipótesis es falsa. Primero, porque ninguna idea tal puede ser producida. Cuando concebimos simplemente un objeto, lo concebimos en todas sus partes. Lo concebimos tal como podría existir, aunque no creamos que exista. Nuestra creencia en él no descubriría nuevas cualidades. Podemos dibujar el objeto entero en nuestra imaginación sin creer en él. Podemos ponerlo, de cualquier manera, ante nuestros ojos, con toda circunstancia de tiempo y lugar. Éste es el verdadero objeto concebido tal como podría existir; y cuando creemos en él, nada

más podemos hacer. En segundo lugar, la mente tiene la facultad de poner juntas todas las ideas que no envuelven una contradicción; y por lo tanto, si la creencia consistiese en alguna idea que añadiésemos a la simple concepción, estaría en el poder del hombre, mediante la adición de esta idea a la concepción, el creer cualquier cosa que él pudiera concebir.

Puesto que, por lo tanto, la creencia implica una concepción, y sin embargo es algo más; y puesto que no añade ninguna nueva idea a la concepción; se sigue que es una diferente manera de concebir un objeto; algo que es distinguible por el sentimiento, y que no depende de nuestra voluntad, como dependen todas nuestras ideas. Mi mente discurre por hábito desde el objeto visible de una bola que se mueve hacia otra, al usual efecto del movimiento en la segunda bola. No sólo concibe ese movimiento, sino que siente en la concepción de él algo diferente de un mero ensueño de la imaginación. La presencia de este objeto visible, y la conjunción constante de ese efecto particular, hace que esta idea sea diferente, para el sentimiento, de aquellas ideas vagas que llegan a la mente sin introducción alguna. Esta conclusión parece un tanto sorprendente; pero hemos sido llevados a ella por una cadena de proposiciones que no admiten ninguna duda. Para facilitar la memoria del lector, las resumiré brevemente. Ninguna cuestión de hecho puede ser probada si no es a partir de su causa o efecto. De nada puede saberse que es la causa de otra cosa si no es por la experiencia. No podemos aducir razón alguna para extender al futuro nuestra experiencia del pasado; pero estamos enteramente determinados por la costumbre cuando concebimos que un efecto se sigue de su causa usual. Mas también creemos que se sigue un efecto, del mismo modo que lo concebimos. Esta creencia no añade ninguna idea nueva a la concepción. Solamente varía la manera de concebir, imponiendo una diferencia al sentimiento. La creencia, por lo tanto, surge en todas las cuestiones de hecho sólo de la costumbre, y es una idea concebida de una manera peculiar.

Nuestro autor procede a explicar esta manera o sentimiento, que hace a la creencia ser diferente de una concepción vaga. Parece estar percatado de que es imposible describir con palabras este sentimiento, del que cada uno debe ser consciente en su propio corazón. Lo llama a veces una concepción más fuerte, y otras una concepción más vivaz, más vívida, más firme o más intensa. Y, ciertamente, cualquiera que sea el nombre que podamos dar a este sentimiento, que constituye la creencia, nuestro autor piensa que es evidente que ejerce un efecto más vigoroso sobre la mente que la ficción y la mera concepción. Y esto él lo prueba por la influencia de dicho sentimiento sobre las pasiones y sobre la imaginación; las cuales son movidas solamente por la verdad o por lo que es tomado por tal. La poesía, con todo su arte, nunca puede causar una pasión semejante a la experimentada en la vida real. Muestra una deficiencia en la concepción original de sus objetos, que nunca se sienten de la misma manera que aquellos que gobiernan nuestra creencia y nuestra opinión.

Nuestro autor, presumiendo haber probado suficientemente que las ideas a las que asentimos son diferentes, para el sentimiento, de las otras ideas, y que este sentimiento es más firme y vivaz que nuestra concepción común, se esfuerza a continuación por explicar la causa de este sentimiento vivaz mediante una analogía con otros actos de la mente. Su razonamiento parece ser curioso; pero difícilmente podría resultar inteligible, o al menos probable, para el lector, sin la ayuda de una larga digresión, que excedería los límites que me he prescrito a mí mismo. Similarmente, he omitido muchos argumentos que el autor aduce para probar que la creencia consiste meramente en un sentimiento peculiar. Mencionaré solamente uno; nuestra experiencia pasada no es siempre uniforme. A veces, se sigue un efecto de una causa, y a veces otro. En cuyo caso creemos siempre que existirá aquél que es más común. Veo una bola de billar que se mueve hacia otra. No puedo distinguir si se mueve sobre su eje, o fue impulsada para pasar rasando a lo largo de la mesa. En el primer caso, sé que no se detendrá después del choque. En el segundo, puede detenerse. El primero es el más común, y por lo tanto, me dispongo a contar con ese efecto. Pero también concibo el otro efecto, y lo concibo como posible, y como conectado con la causa. Si no fuera una concepción diferente de la otra en el sentimiento, no habría diferencia alguna entre ellas.

En la totalidad de este razonamiento nos hemos confinado a la relación de causa y efecto, tal como se descubre en los movimientos y operaciones de la materia. Pero el mismo

razonamiento es extensivo a las operaciones de la mente. Ya sea que consideremos la influencia de la voluntad en el movimiento de nuestro cuerpo, o en el gobierno de nuestro pensamiento, puede afirmarse con seguridad que nunca podríamos predecir el efecto, sin experiencia, partiendo meramente de la consideración de la causa. E incluso después de que tengamos experiencia de estos efectos, es la costumbre solamente, no la razón, la que nos determina a hacer de ella el canon de nuestros futuros juicios. Cuando la causa está presente, la mente, por hábito, inmediatamente pasa a la concepción y creencia del efecto usual. Esta creencia es algo que es diferente de la concepción. Sin embargo, no le añade ninguna nueva idea. Sólo hace que sea sentida de modo diferente, tornándola más fuerte y vívida.

5.- Crítica empirista de los conceptos metafísicos.

Tras haber despachado este extremo material concerniente a la naturaleza de la inferencia por la causa y el efecto, nuestro autor vuelve sobre sus pasos, y examina de nuevo la idea de esa relación. En la consideración del movimiento que una bola comunica a otra, no podríamos hallar nada sino contigüidad, prioridad en la causa y conjunción constante. Pero, junto a estas circunstancias, se supone comúnmente que hay una conexión necesaria entre la causa y el efecto, y que la causa posee algo a lo que llamamos poder, o fuerza, o energía. La cuestión es: ¿Cuál es la idea aneja a estos términos?

Dios

Si todas nuestras ideas o pensamientos se derivan de nuestras impresiones, este poder tiene que manifestarse o bien ante nuestros sentidos, o bien ante nuestro sentimiento interno. Pero tan escasamente se manifiesta poder alguno ante los sentidos en las operaciones de la materia, que los cartesianos no han tenido el menor escrúpulo en afirmar que la materia está totalmente desprovista de energía, y que todas sus operaciones son ejecutadas meramente por la energía del Ser supremo.

Pero aún vuelve a surgir la cuestión: ¿Qué idea tenemos de la energía o del poder incluso en el Ser supremo? toda nuestra idea de una Deidad (de acuerdo con aquellos que niegan las ideas innatas) no es más que una composición de las ideas que adquirimos al reflexionar sobre las operaciones de nuestras propias mentes. Ahora bien, nuestras propias mentes no nos brindan más noción de energía de la que brinda la materia. Si consideramos nuestra voluntad o volición a priori, haciendo abstracción de la experiencia, nunca seríamos capaces de inferir de ella efecto alguno. Y si recurrimos a la ayuda de la experiencia, ésta sólo nos mostrará objetos contiguos sucesivos, y en conjunción constante. En suma, pues, o bien no tenemos en absoluto idea alguna de fuerza y energía, y tales palabras son por completo carentes de significado, o bien no pueden significar otra cosa que esa determinación del pensamiento, adquirida por hábito, a pasar de la causa a su efecto usual. Pero todo el que quiera entender a fondo esta cuestión deberá consultar al propio autor. Me contento con hacer que las gentes instruidas se percaten de que hay cierta dificultad en el caso, y que quienquiera que resuelva esta dificultad habrá de decir algo muy nuevo y extraordinario; tan nuevo como la dificultad misma.

Realidad exterior

Por todo lo que se ha dicho, el lector percibirá fácilmente que la filosofía contenida en este libro es muy escéptica, y tiende a darnos una noción de las imperfecciones y estrechos límites del entendimiento humano. Casi todo razonamiento es aquí reducido a la experiencia; y la creencia, que acompaña a la experiencia, es explicada como no otra cosa que un peculiar sentimiento, o concepción vívida producida por el hábito. Mas ni siquiera es esto todo: cuando creemos en una cosa cualquiera de existencia externa, o suponemos que un objeto existe un momento después de no ser ya percibido, esta creencia no es nada más que un sentimiento del mismo género. Nuestro autor insiste en otros varios tópicos escépticos; y concluye en suma que asentimos a nuestras facultades y empleamos nuestra razón sólo porque no podemos remediarlo. La filosofía nos convertiría por entero en pirrónicos, si la naturaleza no fuese demasiado fuerte para impedirlo.

El Yo

Pondré fin a las disquisiciones de este autor comentando dos opiniones que parecen serle peculiares, como, por lo demás, lo son casi todas sus opiniones. Afirma que el alma, en la medida en que podemos concebirla, no es sino un sistema o serie de percepciones diferentes, como las de calor y frío, amor y odio, pensamientos y sensaciones; todas ellas reunidas, pero carentes de una perfecta simplicidad o identidad. Descartes mantenía que el pensamiento era la esencia de la mente; no este o aquel pensamiento, sino el pensamiento en general. Lo cual parece ser absolutamente ininteligible, puesto que todo aquello que existe es particular. Y, por lo tanto, han de ser nuestras diversas percepciones particulares las que compongan la mente. Digo que componen la mente, no que pertenecen a ella. La mente no es una sustancia, en la que inhieran las percepciones. Esta noción es tan ininteligible como la noción cartesiana de que el pensamiento o la percepción en general es la esencia de la mente. No tenemos idea alguna de sustancia de ningún género, puesto que sólo tenemos ideas de lo que se deriva de alguna impresión, y no tenemos impresión de sustancia alguna, sea material o espiritual. No conocemos nada sino cualidades y percepciones particulares. En lo que se refiere a nuestra idea de cuerpo, un melocotón, por ejemplo, es sólo la idea de un particular sabor, color, figura, tamaño, consistencia, etc. Así, nuestra idea de mente es sólo la idea de percepciones particulares, sin la noción de cosa alguna a la que llamamos sustancia, sea simple o compuesta.

El problema de la geometría

El segundo principio que me propuse comentar se refiere a la Geometría. Habiendo negado la infinita divisibilidad de la extensión, nuestro autor se encuentra obligado a refutar los argumentos matemáticos que han sido aducidos en favor de ella; y tales argumentos son, ciertamente, los únicos de algún peso. Lleva a cabo la refutación negando que la Geometría sea una ciencia lo suficientemente exacta como para admitir conclusiones tan sutiles como las relativas a la divisibilidad infinita. Sus argumentaciones pueden explicarse así. Toda la Geometría está fundada en las nociones de igualdad y desigualdad, y por lo tanto, según que poseamos o no poseamos un canon exacto de esa relación, la propia ciencia admitirá o no admitirá una gran exactitud.

Ahora bien, existe un canon exacto de la igualdad si suponemos que la cantidad está compuesta de puntos indivisibles. Dos líneas son iguales cuando el número de los puntos que las componen es igual, y cuando cada punto de una se corresponde con un punto de la otra. Pero aunque este canon sea exacto, es inútil; puesto que nunca podemos calcular el número de puntos de una línea. Además, está fundado en la suposición de la divisibilidad finita, y por tanto jamás podrá proporcionar una conclusión que vaya contra ella. Si rechazamos este canon de igualdad, no disponemos de ningún otro que tenga la menor pretensión de exactitud. Encuentro dos de los que comúnmente se hace uso. Dos líneas que superen una yarda, por ejemplo, se dice que son iguales cuando contienen una cantidad inferior, por ejemplo una pulgada, un número igual de veces. Pero éste es un razonamiento circular. Porque se supone que la cantidad a la que llamamos una pulgada en una de las líneas es igual a la que llamamos una pulgada en la otra: Y la cuestión continúa siendo, ¿por qué canon nos guiamos cuando juzgamos que son iguales?; o, en otras palabras, ¿qué significamos cuando decimos que son iguales? Si tomamos cantidades inferiores aún, continuamos *in infinitum*. Éste no es, por tanto, canon alguno de igualdad.

Cuando se les pregunta lo que quieren decir por igualdad, la mayor parte de los filósofos responden que la palabra no admite definición, y que es suficiente colocar ante nosotros dos cuerpos iguales, tales como dos diámetros de un círculo, para hacernos comprender ese término. Ahora bien, esto es tomar la apariencia general de los objetos como canon de esa proporción, y convertir a nuestra imaginación y sentidos en los jueces definitivos de ella. Pero un tal canon no admite exactitud alguna, y no puede proporcionar jamás una conclusión contraria a la imaginación y a los sentidos. Que las gentes instruidas juzguen si esta cuestión es o no es justa. Sería ciertamente de desear que se diese con algún expediente para

reconciliar la filosofía y el sentido común, que con respecto a la cuestión de la divisibilidad infinita han librado entre sí las más crueles batallas.

6.- Teoría de las pasiones

Deseamos ahora proceder a dar cuenta del segundo volumen de esta obra, que trata de las pasiones. Este volumen es de más fácil comprensión que el primero; pero contiene opiniones que en conjunto no son menos nuevas y extraordinarias. El autor comienza con el orgullo y la humildad. Observa que los objetos que excitan estas pasiones son muy numerosos, y aparentemente muy diferentes entre sí. El orgullo o autoestima puede surgir de las cualidades de la mente: talento, buen sentido, cultura, valor, integridad; de las cualidades del cuerpo: belleza, fortaleza, agilidad, buen porte, destreza en la danza, en la equitación, en la esgrima; de ventajas externas: país, familia, hijos, parientes, riquezas, casas, jardines, caballos, perros, indumentaria. Procede después nuestro autor a buscar aquella circunstancia común en la que concuerdan todos esos objetos y que es causa de que operen sobre las pasiones. Su teoría se extiende igualmente al amor y el odio, y a otras afecciones. Como estas cuestiones, aunque curiosas, no podrían resultar inteligibles sin un dilatado discurso, las omitiremos aquí.

El problema de la libertad

Puede que, tal vez, agrade más al lector que se le informe de lo que nuestro autor dice sobre el libre albedrío. Los fundamentos de su doctrina quedaron sentados al tratar de la causa y el efecto, como anteriormente se ha explicado. «Es universalmente reconocido que las operaciones de los cuerpos externos son necesarias, y que en la comunicación de sus movimientos, en su atracción y mutua cohesión, no hay la menor traza de indiferencia o libertad»... «Por tanto, todo lo que en este respecto esté en pie de igualdad con la materia, ha de reconocerse que es necesario. Con el fin de saber si tal es lo que sucede con las acciones de la mente, podemos examinar la materia, y considerar en qué se funda la idea de necesidad en sus operaciones, y por qué concluimos que un cuerpo o una acción es la causa infalible de otro.»

«Ya se ha observado que no hay una sola instancia en la que sea susceptible de ser descubierta la conexión última de objeto alguno, o bien por nuestros sentidos o por la razón, y que jamás podemos penetrar tanto la esencia y construcción de los cuerpos como para percibir el principio en que se funda su mutua influencia. Es sólo con su unión constante con lo que estamos familiarizados; y es de la unión constante de donde surge la necesidad, cuando la mente se determina a pasar de un objeto a su acompañante usual e infiere la existencia de uno a partir de la del otro. He aquí, pues, dos particulares que vamos a considerar como esenciales para la necesidad, a saber, la unión constante y la inferencia de la mente, y allí donde descubramos a éstos hemos de reconocer una necesidad.» Ahora bien, nada es más evidente que la unión constante de acciones particulares con motivos particulares. Si todas las acciones no están constantemente unidas con sus motivos propios, esta incertidumbre no es distinta de la que puede observarse a diario en las acciones de la materia, en donde por razón de la diversidad e incertidumbre de las causas, el efecto es con frecuencia variable e incierto. Treinta gramos de opio matarán a cualquier hombre que no esté acostumbrado a él; mientras que treinta granos de ruibarbo no siempre lo purgarán. De la misma manera, el temor a la muerte hará siempre que un hombre se aparte veinte pasos de su camino; mientras que no siempre le hará cometer una mala acción.

Y como se da con frecuencia una conjunción constante de las acciones de la voluntad con sus motivos, la inferencia de las unas a los otros es a menudo tan cierta como cualquier razonamiento respecto a los cuerpos: y siempre hay una inferencia proporcionada a la constancia de la conjunción. En esto se funda nuestra creencia en testimonios, el crédito que damos a la historia, como también todos los géneros de evidencia moral, y casi la totalidad de nuestra conducta en la vida.

Nuestro autor pretende que este razonamiento pone toda la controversia bajo una nueva luz, al proporcionar una nueva definición de la necesidad. Y, con entera certeza, los más celosos

abogados del libre albedrío tendrán que admitir esta unión y esta inferencia con respecto a las acciones humanas. Sólo negarán que toda la necesidad se reduzca a esto. Pero entonces habrán de mostrar que tenemos una idea de alguna otra cosa en las acciones de la materia; lo cual, de acuerdo con el razonamiento que antecede, es imposible.

7.- La asociación de ideas

A través de todo el curso de este libro se hallan grandes pretensiones de nuevos descubrimientos en filosofía; pero si algo puede dar derecho al autor a un nombre tan glorioso como el de inventor, es el uso que hace del principio de la asociación de ideas, que interviene por doquier en su filosofía. Nuestra imaginación tiene una gran autoridad sobre nuestras ideas; y no hay ideas, que siendo diferentes entre sí, ella no pueda separar, y juntar, y componer en todas las variedades de la ficción. Pero pese al imperio de la imaginación, existe un secreto lazo o unión entre ciertas ideas particulares, que es causa de que la mente las conjunte con mayor frecuencia, haciendo que la una, al aparecer, introduzca a la otra. De aquí surge lo que llamamos el *apropos* del discurso: de aquí la conexión de un escrito: y de aquí ese hilo, o cadena de pensamiento, que un hombre mantiene incluso en el más vago reverie. Estos principios de asociación son reducidos a tres, a saber:

- **Semejanza**; un cuadro nos hace pensar naturalmente en el hombre que fue pintado.
- **Contigüidad**; cuando se menciona al St. Dennis, ocurre naturalmente la idea de París.
- **Causación**; cuando pensamos en el hijo, propendemos a dirigir nuestra atención hacia el padre.

Será fácil concebir cuán vasta consecuencia han de tener esos principios en la ciencia de la naturaleza humana, si consideramos que, en cuanto respecta a la mente, ellos son los únicos vínculos que reúnen las partes del universo, o nos ponen en conexión con cualquier persona u objeto exterior a nosotros mismos. Porque como es tan sólo por medio del pensamiento como opera una cosa sobre nuestras pasiones, y como estos principios son los únicos lazos de nuestros pensamientos, ellos son realmente para nosotros el cemento del universo, y todas las operaciones de la mente precisan, en una gran medida, depender de ellos.