

DAVID HUME

Compendio del Tratado de la naturaleza humana

Prefacio

Mis expectativas en este breve trabajo pueden parecer un tanto extraordinarias, al declarar que mis intenciones son hacer más inteligible a las capacidades ordinarias una obra extensa, por el procedimiento de abreviarla. Es cierto, sin embargo, que aquellos que no están acostumbrados al razonamiento abstracto son propensos a perder el hilo del argumento, cuando éste está construido con gran extensión, y cada parte está fortificada con todos los argumentos posibles, protegida contra todo tipo de objeciones, e ilustrada con todos los puntos de vista que se le ocurren a un escritor en el examen atento de su materia. Tales lectores captarán más fácilmente una cadena de razonamientos que sea más simple y concisa, cuando las proposiciones principales estén solamente ligadas entre sí cada una de ellas, ilustradas por algunos ejemplos simples y confirmadas por un pequeño número de los argumentos más fuertes. Hallándose las partes más próximas entre sí, pueden ser mejor comparadas, y ser más fácilmente trazada la conexión desde los primeros principios a la conclusión final.

La obra, de la que aquí presento al lector un compendio, ha sido tachada de obscura y difícil de comprender, y yo me inclino a pensar que esto procede tanto de la extensión como del carácter abstracto del argumento. Sí hubiese logrado remediar este inconveniente en alguna medida, habría alcanzado mi propósito. El libro me ha parecido tener un aire tal de singularidad y novedad como para reclamar la atención del público; especialmente si se advierte, como el autor parece insinuar, que si aceptáramos su filosofía, tendríamos que alterar la mayor parte de las ciencias desde su fundamentación. Tentativas tan atrevidas son siempre ventajosas en la república de las letras, porque sacuden el yugo de la autoridad, acostumbran a los hombres a pensar por sí mismos, proporcionan nuevas indicaciones que los hombres de genio podrán llevar adelante, y gracias a la verdadera oposición, aclaran puntos en los que nadie hasta entonces sospechara dificultad alguna.

El autor tiene que resignarse esperando con paciencia cierto tiempo, antes de que el mundo ilustrado pueda ponerse de acuerdo en sus sentimientos acerca de su trabajo. Su desgracia está en no poder apelar al pueblo que, en todas las materias de razón común y elocuencia, se manifiesta como un tribunal tan infalible. Tiene que ser juzgado por los pocos, cuyo veredicto es más propenso a ser corrompido por la parcialidad y el prejuicio, especialmente porque no es juez apropiado en estas materias nadie que no haya reflexionado a menudo sobre ellas; y tales jueces están inclinados a formar por sí mismos sistemas propios, que deciden no abandonar. Espero que el autor me excusará por mediar en este asunto, puesto que mi propósito es solamente aumentar su auditorio, quitando algunas dificultades, que han impedido a muchos comprender su significado.

He elegido un argumento simple, que he delineado cuidadosamente de principio a fin. Este es el único punto en que he procurado ser completo. El resto es solamente un conjunto de indicaciones de pasajes particulares, que me han parecido curiosos y notables.

Un Compendio de un libro recientemente publicado, titulado

UN TRATADO DE LA NATURALEZA HUMANA, etc.

Este libro parece estar escrito según el mismo plan que otras varias obras que han tenido gran boga durante los últimos años en *Inglaterra*. El espíritu filosófico, que tanto ha progresado en toda Europa durante los últimos ochenta años, ha sido llevado dentro de este reino tan lejos como en cualquier otro. Nuestros escritores parecen incluso haber puesto en marcha una nueva clase de filosofía, que promete más que cualquier otra de las que el mundo ha conocido hasta ahora, tanto para el entretenimiento como para el progreso del género humano.

La mayoría de los filósofos de la antigüedad, que trataron de la naturaleza humana, han manifestado más que una profundidad de razonamiento o reflexión, una delicadeza de sentimiento, un justo sentido de la moral, o una grandeza del alma. Se contentaron con representar el sentido común del género humano a la más viva luz y con el mejor giro de pensamiento y expresión, sin seguir fijamente una cadena de proposiciones u ordenar las diversas verdades según una ciencia regular. Por tanto, vale la pena, al menos, ensayar si la ciencia del hombre no admitirá la misma precisión que ha resultado susceptible de aplicación a varias partes de la filosofía natural. Parece asistimos toda la razón del mundo al imaginar que podía ser llevada al más alto grado de exactitud. Si, al examinar diferentes fenómenos, descubrimos que se resuelven en un solo principio común, y si podemos inferir este principio de otro, llegaremos, al final, a aquellos pocos

principios simples, de los que depende todo el resto. Y, aunque nunca podamos llegar a los últimos principios, es una satisfacción ir tan lejos como nuestras facultades nos lo permitan.

Este parece haber sido el propósito de nuestros últimos filósofos y, entre ellos, el de este autor. El se propone hacer la anatomía de la naturaleza humana de una manera metódica y promete no sacar conclusiones sino allí donde le autorice la experiencia. Habla con desprecio de las hipótesis; e insinúa que aquellos de nuestros compatriotas que las han desterrado de la filosofía de la moral, han hecho al mundo un servicio más señalado que Milord Bacon, a quien considera como el padre de la física experimental. Menciona, en esta ocasión, a Mr. Locke, Milord Shaftesbury y al Dr. Mandeville, a Mr. Hutcheson, al Dr. Butler, quienes, aunque difieren en muchos puntos entre sí, parecen estar de acuerdo en fundar enteramente en la experiencia sus precisas disquisiciones sobre la naturaleza humana.

junto a la satisfacción de conocer lo que más de cerca nos concierne, puede afirmarse con seguridad que casi todas las ciencias están comprendidas en la ciencia de la naturaleza humana y son dependientes de ella. El único fin de la lógica es el de explicar los principios y operaciones de nuestra facultad de razonar y la naturaleza de nuestras ideas; la moral y la crítica consideran nuestros gustos y sentimientos; y la política considera a los hombres en cuanto unidos en sociedad y dependientes los unos de los otros. Por consiguiente, este tratado de la naturaleza humana parece concebido con vistas a un sistema de las ciencias. El autor ha concluido lo que se refiere a la lógica y ha puesto los fundamentos de las otras partes en su tratamiento de las pasiones.

El célebre señor Leibniz ha observado que hay un defecto en los sistemas ordinarios de lógica: que son muy abundantes cuando explican las operaciones del entendimiento en la formación de las demostraciones, pero son demasiado concisos cuando tratan de las probabilidades y de estos otros grados de evidencia, de los cuales dependen enteramente nuestra vida y nuestra acción y que son nuestros guías incluso en la mayoría de nuestras especulaciones filosóficas. Incluye en esta crítica el *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*, la *Investigación de la verdad* y el *Arte de pensar*. El autor del *Tratado de la Naturaleza Humana* parece haber advertido este defecto en esos filósofos y se ha esforzado en remediarlo en la medida de lo posible. Como su libro contiene gran número de especulaciones muy nuevas y notables será imposible dar al lector una idea justa de todo. Así, nos limitaremos principalmente a su explicación de nuestros razonamientos de causa y efecto. Si logramos hacerla inteligible al lector, ella podrá servir de ejemplo para la obra entera.

Nuestro autor comienza con algunas definiciones. Llama percepción a todo lo que puede estar presente en la mente, sea que empleemos nuestros sentidos, o que estemos movidos por la pasión o que ejerzamos nuestro pensamiento y nuestra reflexión. Divide nuestras percepciones en dos clases, a saber, las impresiones y las ideas. Cuando sentimos una pasión o una emoción de cualquier clase, o cuando las imágenes de los objetos externos nos son traídas por nuestros sentidos, la percepción de la mente es lo que él llama impresión, que es una palabra que él emplea en un nuevo sentido. Cuando reflexionamos sobre una pasión o sobre un objeto que no está presente, esta percepción es una idea. Por consiguiente, las impresiones son nuestras percepciones vivas y fuertes; las ideas son las más tenues y más débiles. Esta distinción es evidente, tan evidente como la que hay entre sentir y pensar.

La primera proposición que adelanta es que todas nuestras ideas, o percepciones débiles, son derivadas de nuestras impresiones o percepciones fuertes, y que jamás podemos pensar en cosa alguna que no la hayamos visto fuera de nosotros o sentido en nuestras mentes. Esta proposición parece ser equivalente a la que el señor Locke se ha empeñado con tanto esfuerzo en establecer, esto es, que no hay ideas innatas. Sólo se puede señalar como una inexactitud de este famoso filósofo que comprende todas nuestras percepciones bajo el término idea, en cuyo 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 otras pasiones surgen inmediatamente de la naturaleza. Estoy persuadido de que quienquiera que considere la cuestión bajo este aspecto será fácilmente capaz de reconciliar todas las partes. El padre Malebranche tendría dificultad en señalar un solo pensamiento de la mente que no represente algo anteriormente sentido por ella, sea internamente, sea por medio de los sentidos externos; y tendría que admitir que, aunque podamos combinar, mezclar y aumentar o disminuir nuestras ideas, todas ellas son derivadas de estas fuentes. El señor Locke, por otra parte, reconocería gustoso que todas nuestras pasiones son una clase de instintos naturales, que no derivan de otra cosa que 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 de que las impresiones siempre son anteriores a las ideas y que cada idea con que esté equipada la imaginación ha hecho su aparición primero en una impresión correspondiente. Estas últimas percepciones son todas tan claras y evidentes que no admiten controversia alguna; mientras que muchas de nuestras Ideas son tan oscuras que, hasta para la mente que las forma, es casi imposible decir exactamente su naturaleza y su composición». De acuerdo con ello, cuando alguna idea es ambigua, el autor siempre ha recurrido a la impresión, que

ha de tornar clara y precisa la idea. Y cuando sospecha que un término filosófico no tiene idea alguna aneja a él (lo que es muy común), pregunta siempre: ¿de qué impresión deriva esta idea? Y si no puede aducir ninguna impresión, concluye que el término carece absolutamente de significación. Es de esta manera como examina nuestra idea de sustancia y de esencia; y sería de desear que este método riguroso fuese más practicado en todos los debates filosóficos.

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 de la existencia de un objeto, la de otro, a menos que haya entre los dos una conexión, mediata o inmediata. Si queremos, por consiguiente, comprender estos razonamientos, es menester que nos familiaricemos con la idea de una causa; y para esto debemos mirar en torno nuestro para encontrar algo que sea la causa de otra cosa.

He aquí una bola de billar colocada sobre la mesa, y otra bola que se mueve hacia ella con rapidez: chocan; y la bola que al principio estaba en reposo adquiere ahora un movimiento. Es éste un ejemplo de la relación de causa y efecto tan perfecto como cualquiera de los conocidos, ya por la sensación, ya por reflexión. Detengámonos, por consiguiente, a examinarlo. Es evidente que las dos bolas se han tocado antes de que fuese comunicado el movimiento, y que no hay intervalo entre el choque y el movimiento. La contigüidad en el tiempo y en el espacio es, pues, una circunstancia exigida para la acción de todas las causas. Es de igual evidencia que el movimiento que fue la causa, es anterior al movimiento que fue el efecto. La prioridad en el tiempo es, pues, otra circunstancia exigida en cada causa. Pero esto no es todo. Hagamos el ensayo con otras bolas cualesquiera de la misma clase en una situación similar y comprobaremos siempre que el impulso de la una produce movimiento en la otra. Hay, entonces, aquí una tercera circunstancia: una conjunción constante entre la causa y el efecto. Todo objeto semejante a la causa produce siempre algún objeto semejante al efecto. Fuera 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 intento el experimento con las mismas bolas o con bolas parecidas, en circunstancias iguales o parecidas, compruebo que al movimiento y contacto de una de estas bolas siempre sigue el movimiento de la otra. Por más vueltas que dé al asunto y por más que lo examine nada más puedo descubrir.

Tal es el caso cuando la causa y el efecto están, ambos, presentes a los sentidos. Veamos ahora en qué se funda nuestra inferencia cuando, de la presencia del uno, concluimos que ha existido o existirá el otro. Supongamos que veo una bola moviéndose en línea recta hacia otra: concluyo inmediatamente que van a chocar y que la segunda se pondrá en movimiento. Hay aquí una inferencia de causa a efecto; y de esta naturaleza son todos nuestros razonamientos en la conducta de la vida; en ella está fundada toda nuestra creencia en la historia; y de ella 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, seremos capaces de dar cuenta de esta operación de la mente en todos los otros casos.

Si hubiese sido creado un hombre, como Adán, con pleno vigor del entendimiento, pero sin experiencia, nunca sería capaz de inferir el movimiento de la segunda bola del movimiento y del impulso de la primera. No se trata de que algo que la razón vea en la causa sea lo que nos hace inferir el efecto. Tal inferencia, si fuera posible, equivaldría a una demostración, al estar fundada únicamente en la comparación de las ideas. Pero ninguna inferencia de causa a efecto equivale a una demostración. De lo cual hay esta prueba evidente: la mente puede siempre concebir que un efecto se sigue de una causa, y también que un acontecimiento sigue después de otro; todo lo que concebimos es posible, al menos en sentido metafísico; pero donde quiera que tiene lugar una demostración, lo contrario es imposible e implica contradicción. Por consiguiente, no hay demostración para la conjunción de causa y efecto. Y es este un principio generalmente admitido por los filósofos.

Por tanto, para Adán (de no estar inspirado) hubiera sido necesario que hubiese tenido experiencia del efecto que siguió del impulso de estas dos bolas. Hubiera tenido que haber visto, en varios casos, que cuando la primera bola golpeaba a otra, la segunda adquiría siempre movimiento. Si hubiera visto un número suficiente de casos de esta clase, siempre que viese la primera bola moverse hacia la otra concluiría, sin vacilación, que la segunda adquiría movimiento. Su entendimiento se anticiparía a su vista y formaría una conclusión adecuada a su experiencia pasada.

Se sigue, pues, que todos los razonamientos concernientes a la causa y al efecto están fundados en la experiencia, y que todos los razonamientos sacados de la experiencia están fundados en la suposición de que el curso de la naturaleza continuará siendo uniformemente el mismo. Concluimos que causas semejantes, en circunstancias semejantes, producirían siempre efectos semejantes. Puede valer la pena considerar un momento lo que nos determina a formular una conclusión de tan infinita consecuencia.

Es evidente que Adán, con toda su ciencia, jamás habría sido capaz de demostrar que el curso de la naturaleza ha de continuar siendo uniformemente el mismo y que el futuro ha de estar en conformidad con el pasado. Lo que es posible

nunca puede ser demostrado que sea falso; es posible que el curso de la naturaleza pueda cambiar, pues somos capaces de concebir tal cambio. Y bien, iré más lejos: afirmo que Adán tampoco podría probar, por un argumento probable, que el futuro ha de estar en conformidad con el pasado. Todos los argumentos probables están apoyados en la suposición de que existe esta conformidad entre el futuro y el pasado; y por consiguiente, nunca pueden probarla. Esta conformidad es una cuestión de hecho; y si se trata de probarla, no admitirá prueba alguna que no proceda de la experiencia. Pero nuestra experiencia en el pasado no puede ser prueba de nada para el futuro, a no ser bajo la suposición de que hay entre ellos semejanza. Por consiguiente, es este un punto que no puede admitir prueba en absoluto, y que nosotros damos por sentado sin prueba alguna.

Estamos determinados solamente por la costumbre a suponer el futuro en conformidad con el pasado. Cuando veo una bola de billar moviéndose hacia otra, mi mente es llevada inmediatamente por el hábito hacia el efecto ordinario y se anticipa a mi vista concibiendo la segunda bola en movimiento. No hay nada en esos objetos, abstractamente considerados y con independencia de la experiencia, que me lleve a formar una tal conclusión: y aún después de haber tenido la experiencia de muchos de esos efectos repetidos, no hay ningún argumento que me determine a suponer que el efecto será conforme a la experiencia pasada. Las fuerzas por las que operan los cuerpos son enteramente desconocidas. Solamente percibimos sus cualidades sensibles: ¿Qué razón tenemos para pensar que las mismas fuerzas estarán siempre unidas a las mismas cualidades sensibles?

No es, pues, la razón, la guía de la vida, sino la costumbre. Solamente ella determina a la mente a suponer, en todos los casos, que el futuro es conforme al pasado. Por fácil que pueda parecer este paso, la razón no será capaz de hacerlo, en toda la eternidad.

Es este un descubrimiento muy curioso, pero nos conduce a otros que son todavía más curiosos. Cuando veo una bola de billar moviéndose hacia otra, mi mente es inmediatamente llevada por el hábito hacia el efecto ordinario y se adelanta a mi vista concibiendo la segunda bola en movimiento. Pero ¿es esto todo? ¿No hago otra cosa que concebir el movimiento de la otra bola? No, ciertamente. También creo que ella se moverá. ¿Qué es, entonces, esta creencia? ¿Y en qué difiere ella de la simple concepción de una cosa? He aquí una cuestión nueva no pensada por los filósofos.

Cuando una demostración me convence de una proposición no solamente me hace concebir la proposición, sino que también me hace comprender que es imposible concebir una cosa contraria. Aquello que es falso por demostración implica una contradicción; y lo que implica una contradicción no puede concebirse. Pero en lo que respecta a una cuestión de hecho, por fuerte que sea la prueba que proporciona la experiencia, puedo siempre concebir lo contrario, aunque no siempre pueda creerlo. La creencia establece, pues, una cierta diferencia entre la concepción a la que asentimos y aquélla a la cual no asentimos.

Para explicar esto no hay más que dos hipótesis. Se puede decir que la creencia agrega alguna idea nueva a aquéllas que podemos concebir sin darles nuestro asentimiento. Pero esta hipótesis es falsa. Cuando simplemente concebimos un objeto, lo concebimos en todas sus partes. Lo concebimos tal como podría existir aunque no creamos que exista. Nuestra creencia en él no descubrirá cualidades nuevas. Podemos pintar el objeto entero en la imaginación sin creer en él. Podemos, en cierto modo, ponerlo ante nuestros ojos, con toda circunstancia de tiempo y lugar. Este es el objeto verdadero concebido tal cual podría existir; y cuando creemos en él, nada más podemos hacer.

En segundo lugar, tiene la mente la facultad de juntar todas las ideas que no envuelven contradicción; y por consiguiente, si la creencia consistiera en cierta idea que agregáramos a la simple concepción, tendría el hombre el poder, mediante la adición de esta idea a la concepción, de crear cualquier cosa que fuera capaz de concebir.

Entonces, puesto que la creencia implica una concepción y es, sin embargo, algo más; y puesto que ella no agrega ninguna idea nueva a la concepción, se sigue que es una manera diferente de concebir un objeto; es algo que se puede distinguir por el sentimiento, y que no depende de nuestra voluntad, como ocurre con todas nuestras ideas. Mi mente pasa, por hábito, del objeto visible de una bola que se mueve hacia otra, al efecto ordinario 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 este efecto particular hacen la idea diferente por el sentimiento de esas ideas vagas que llegan a la mente sin ninguna introducción. Esta conclusión parece un tanto sorprendente, pero hemos sido conducidos a ella por una cadena de proposiciones que no admite duda alguna. Para aliviar la memoria del lector las resumiré brevemente. Ninguna cuestión de hecho puede ser probada sino por su causa o por su efecto. Sólo por su experiencia conocemos que una cosa es la causa de otra. No podemos dar ninguna razón 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 habitual. Pero creemos también que ese efecto se sigue de ella tal como lo concebimos. Esta creencia no agrega ninguna idea y constituye una diferencia por el

sentimiento o *feeling*. Por consiguiente, en todas las cuestiones de hecho, la creencia nace solamente de la costumbre y es una idea concebida de una manera particular.

Nuestro autor procede a explicar la manera o sentimiento, que hace a la creencia diferente de una concepción vaga. Parece darse cuenta de que es imposible describir con palabras este sentimiento, del que cada uno debe ser consciente en su propio corazón. Ora lo llama una concepción más fuerte, ya una concepción más viva o más vívida, o más firme, o también una concepción más intensa. A decir verdad, cualquiera que sea el nombre que podamos dar a este sentimiento que constituye la creencia, nuestro autor considera evidente que este sentimiento tiene sobre la mente un efecto más potente que la ficción y que la pura concepción. Esto lo prueba por su influencia sobre las pasiones y sobre la imaginación, las cuales son movidas por la verdad o por aquello que se toma como tal. La poesía, con todo su arte, jamás puede causar una pasión como las de la vida real. Ella presenta una deficiencia en su concepción original de los objetos, a los cuales jamás se siente de la misma manera que aquellos que imponen nuestra creencia y nuestra opinión.

Nuestro autor se jacta de haber probado suficientemente que las ideas a las que asentimos son diferentes de las otras ideas por el sentimiento, y que este sentimiento es más firme y más vivo que nuestra concepción común, y se esfuerza, luego, en explicar las causas de este sentimiento vivo por analogía con otros actos de la mente. Su razonamiento parece ser curioso; pero sería difícil hacerlo inteligible para el lector, o por lo menos probable, sin una larga disgresión que excedería los límites que me he impuesto a mí mismo.

Igualmente he omitido muchos argumentos que el autor aduce para probar que la creencia consiste únicamente en un sentimiento o *feeling* peculiar. Solamente mencionaré uno: nuestra experiencia pasada no es siempre uniforme. Unas veces, un efecto se sigue de una causa; otras es otro: en este caso, siempre creemos que existirá lo que es más común. Veo una bola de billar moviéndose hacia otra. No puedo distinguir si se mueve sobre su eje o si ha sido impulsada de manera que se deslice sobre la superficie de la mesa. Sé que en el primer caso, ella no se detendrá después del choque. En el segundo, es posible que se detenga. El primero es el más común y, en consecuencia, 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 una concepción no fuera diferente de la otra por el sentimiento o *feeling*, no habría entre ellas diferencia alguna.

En todo este razonamiento nos hemos limitado a la relación de causa a efecto tal como se descubre en los movimientos y operaciones de la materia. Pero el mismo razonamiento se extiende a las operaciones de la mente. Ya se considere la influencia de la voluntad en el movimiento de nuestro cuerpo o en el gobierno de nuestro pensamiento, puede afirmarse con toda seguridad que nunca podríamos predecir el efecto de la sola consideración de la causa, sin experiencia. Aún después de tener experiencia de estos efectos, es sólo la costumbre, no la razón, quien nos determina a hacer de ella la regla de nuestros juicios futuros. Cuando la causa está presente, la mente, por hábito, pasa inmediatamente a la concepción del efecto ordinario y a la creencia de él. Esta creencia es algo diferente de la concepción. Sin embargo, no le agrega idea alguna. Sólo hace que la sintamos diferentemente, y la torna más fuerte y más viva.

Después de haber terminado con este punto esencial referente a la naturaleza de la inferencia de causa a efecto, vuelve nuestro autor sobre sus pasos y examina de nuevo la idea de esta relación. Cuando hemos considerado el movimiento comunicado de una bola a otra, no hemos podido descubrir en él otra cosa que contigüidad, prioridad de la causa y conjunción constante. Pero, además de estas circunstancias, se supone comúnmente que hay una conexión necesaria entre la causa y el efecto y que la causa posee algo que llamamos un poder, o fuerza o energía. La cuestión es ¿qué idea está ligada a estos términos? Si todas nuestras ideas y pensamientos derivan de nuestras impresiones, este poder tiene que descubrirse o bien a nuestros sentidos o bien a nuestro sentimiento interno. Pero tan escasamente se descubre a los sentidos poder alguno en las operaciones de la materia, que los cartesianos no han tenido escrúpulos en afirmar que la materia está totalmente desprovista de energía y que todas sus operaciones son efectuadas únicamente por la energía del Ser supremo. Pero la cuestión vuelve a surgir de nuevo: ¿Qué idea tenemos de la energía o del poder, incluso en el Ser supremo? Toda nuestra idea de una deidad (de acuerdo con aquéllos que niegan las ideas innatas) no es más que una composición de aquellas ideas que adquirimos reflexionando sobre las operaciones de nuestras propias mentes. Ahora bien, nuestras propias mentes no nos suministran más noción de energía que la que nos suministra la materia. Si consideramos nuestra voluntad o volición *a priori* haciendo abstracción de la experiencia, nunca seremos capaces de inferir de ella efecto alguno. Y si recurrimos a la ayuda de la experiencia, ésta nos muestra solamente objetos contiguos, sucesivos y constantemente unidos. En suma, pues, o bien no tenemos en absoluto la idea de la fuerza y de la energía, y estas palabras carecen enteramente de significación; o bien no pueden significar otra cosa que aquella determinación del pensamiento, adquirida por el hábito, a pasar de la causa a su efecto ordinario. Pero todo aquél que quiera entender a fondo esto deberá consultar al autor mismo. Para mí es suficiente si logro hacer captar a la gente ilustrada, que hay en esta cuestión cierta dificultad, y que quien pretenda resolverla deberá decirnos algo muy nuevo y extraordinario, algo tan nuevo como la dificultad misma.

Por todo lo que se ha dicho, advertirá fácilmente el lector que la filosofía contenida en ese libro es muy escéptica y tiende a darnos una noción de las imperfecciones y de los límites estrechos del entendimiento humano. Casi todo el razonamiento está aquí reducido a la experiencia; y la creencia que acompaña a la experiencia es explicada como no otra cosa que un sentimiento peculiar, o una concepción viva producida por el hábito. Por cierto, esto no es todo: cuando creemos en una cosa de existencia externa, o suponemos que un objeto existe un momento después de no ser ya percibido, esta creencia no es otra cosa que un sentimiento de la misma especie. Nuestro autor insiste en otros varios tópicos escépticos; y, en suma, concluye que asentimos a nuestras facultades y que empleamos nuestra razón únicamente porque no podemos impedirlo. La filosofía haría de todos nosotros unos pirronianos completos, si la naturaleza no fuera demasiado fuerte para impedirlo.

Terminaré con la lógica de este autor, comentando dos posiciones que parecen ser peculiares de él como, por lo demás, lo son muchas de sus opiniones. Afirma que el alma, en cuanto podemos concebirla, no es sino un sistema o serie de percepciones diferentes tales como las del frío y calor, amor y odio, pensamientos y sensaciones, todas unidas en conjunto, pero sin una simplicidad o identidad perfectas. *Descartes* sostenía que el pensamiento era la esencia de la mente, no tal o cual pensamiento, sino el pensamiento en general. Esto parece ser absolutamente ininteligible, puesto que todo lo que existe es particular. Y, por tanto, han de ser nuestras diferentes percepciones particulares las que compongan la mente. Digo *componer la mente y no pertenecer a la mente*. La mente no es una sustancia en la que estén inherentes las percepciones. Esta noción es tan ininteligible como la cartesiana según la cual el pensamiento, o percepción en general, es la esencia de la mente. No tenemos idea alguna de sustancia de ninguna clase, pues sólo tenemos idea de lo que deriva de alguna impresión, y no tenemos impresión de sustancia alguna, ya sea material o espiritual. No conocemos nada fuera de las cualidades y de las percepciones particulares. Del mismo modo que nuestra idea de un cuerpo, un melocotón por ejemplo, es solamente la idea de ciertas cualidades particulares: sabor, color, figura, tamaño, consistencia..., etc. Así nuestra idea de una mente es solamente aquélla de las percepciones particulares, sin la noción de cosa alguna a la que llamamos sustancia, sea simple o sea compuesta.

El segundo principio que me propuse comentar se relaciona con la geometría. Habiendo negado la infinita divisibilidad de la extensión, nuestro autor se ve obligado a refutar los argumentos matemáticos que han sido aducidos en favor de ella; y que son, por los demás, los únicos que tienen algún peso. Objeta que la geometría sea una ciencia suficientemente exacta para admitir conclusiones tan sutiles como las referidas a la divisibilidad infinita. Sus argumentos pueden ser expuestos así: Toda la geometría está fundada en las nociones de igualdad y desigualdad; y, por consiguiente, según tengamos o no una regla exacta para juzgar esta relación, admitirá o no la ciencia misma una gran exactitud. Ahora bien, hay una regla exacta de la igualdad, si suponemos que la cantidad está compuesta de puntos indivisibles. Dos líneas son iguales cuando el número de puntos que la componen son iguales en ambas, y cuando cada punto de una de ellas corresponde a un punto de la otra. Pero, aunque esta regla sea exacta no sirve de nada, pues jamás podemos calcular el número de puntos de una línea. Está fundada además en la suposición de una divisibilidad finita, y por consiguiente, nunca puede proporcionar ninguna conclusión contra ésta. Si rechazamos esta regla de la igualdad no disponemos de ninguna otra que pretenda ser exacta. Encuentro que hay dos de las cuales se hace uso comúnmente. Se dice de dos líneas de más de una yarda, por ejemplo, que son iguales, cuando contienen un número igual de veces una cantidad inferior, por ejemplo, una pulgada. Pero esto es girar dentro de un círculo. Pues la cantidad que llamamos una pulgada en una de las líneas, se supone que es igual a la que llamamos una pulgada en la otra; y subsiste, entonces, la cuestión de saber cuál es la regla según la que procedemos cuando las juzgamos iguales; o, en otras palabras, qué significamos cuando decimos que son iguales. Si tomamos cantidades aún más pequeñas continuaremos al infinito. No hay, pues, una regla para juzgar la igualdad. La mayor parte de los filósofos, cuando se les pregunta qué entienden por igualdad responden que la palabra no admite definición, y que es suficiente colocar ante nosotros dos cuerpos iguales, por ejemplo, dos diámetros de un círculo, para hacernos comprender ese término. Ahora bien, esto es tomar la apariencia general de los objetos como regla de esa proporción y convertir a nuestra imaginación y nuestros sentidos en jueces últimos de ella. Pero una regla tal no admite ninguna exactitud y jamás puede proporcionar conclusión alguna contraria a la imaginación y a los sentidos. Que esta cuestión sea justa o no, es cosa que debe juzgarla gente ilustrada. Sería ciertamente de desear que se descubriese algún expediente para reconciliar la filosofía y el sentido común, los cuales, en lo concerniente a la cuestión de la divisibilidad infinita, han librado entre sí muy crueles guerras.

Tenemos ahora que proceder a dar alguna idea del segundo volumen de esa obra, que trata de las pasiones. Es más fácil de comprender que el primero, aunque contiene opiniones que 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 en apariencia muy diferentes entre sí. El orgullo o la autoestima puede surgir de las cualidades de la mente: talento, buen sentido, saber, coraje, integridad; de las cualidades del cuerpo: belleza, fuerza, agilidad, buenas maneras, destreza en la danza, en la equitación o en la esgrima; de las ventajas exteriores: país, familia, hijos, relaciones, riqueza, casa, jardines, caballos, perros, vestidos. Luego se dedica a descubrir cuál es la circunstancia común, en la que todos esos objetos coinciden y que es causa de que operen sobre las pasiones. Su teoría se extiende igualmente al amor y al odio y a otras

afecciones. Como estas cuestiones, aunque curiosas, no podrían resultar inteligibles sin un largo discurso, también las omitiremos aquí.

Quizá el lector prefiera ser informado sobre lo que nuestro autor dice respecto del libre arbitrio. Ha enunciado la fundamentación de su doctrina al tratar de la causa y el efecto, como la expuse más arriba. «Es universalmente reconocido que las operaciones de los cuerpos exteriores son necesarias, y que en la comunicación de sus movimientos, en su atracción y mutua cohesión, no hay el menor rastro de indiferencia o libertad »... «Por consiguiente, todo lo que a este respecto se comporta como la materia debe ser reconocido como necesario. Para saber si tal es el caso con las acciones de la mente, podemos examinar la materia y considerar en qué se funda la idea de que hay necesidad en sus operaciones, y por qué concluimos que un cuerpo o una acción es la causa infalible de otro cuerpo o de otra acción».

«Ya se ha observado que no hay caso alguno, en el que la conexión última de algún objeto pueda ser descubierta por nuestros sentidos o por nuestra razón, y que jamás podemos penetrar suficientemente en la esencia y en la construcción de los cuerpos para percibir el principio en el cual se funda su influencia mutua. Su constante unión y solamente ella, es con lo que estamos familiarizados; y es de la unión de donde surge la necesidad, cuando la mente se determina a pasar de un objeto al que de ordinario lo acompaña, y a inferir la existencia del uno de la existencia del otro. Hay aquí, entonces, dos puntos que vamos a considerar como esenciales en la necesidad, y son: la unión constante y la inferencia de la mente: en todas partes donde los descubrimos, debemos reconocer una necesidad». Ahora bien, nada es más evidente que la unión de ciertas acciones con ciertos motivos. Si todas las acciones no se hallan constantemente unidas con sus motivos propios, esta incertidumbre no es mayor que la que se puede observar todos los días en las acciones de la materia, donde, por razón de la mezcla y de la incertidumbre de las causas, el efecto es a menudo variable e incierto. Treinta gramos de opio matarán a cualquier hombre que no esté acostumbrado a él, mientras que treinta gramos de ruibarbo no siempre lo purgarán. Del mismo modo, el temor de la muerte siempre hará que un hombre se salga de su camino veinte pasos, mientras que no siempre le hará cometer una mala acción.

Y así como hay a menudo una conjunción constante de las acciones de la voluntad con sus motivos, la inferencia de las unas a las otras es frecuentemente tan cierta como cualquier razonamiento referente a los cuerpos; y siempre hay un inferencia proporcional a la constancia de la conjunción. En esto se funda nuestra creencia en los testimonios, nuestra confianza en la historia e incluso toda clase de evidencia moral y casi la totalidad de la conducta en la vida.

Nuestro autor pretende que este razonamiento pone toda esta controversia bajo una nueva luz, al proporcionar una definición nueva de la necesidad. En efecto, los abogados más celosos del libre arbitrio tendrán que reconocer esta unión y esta inferencia en lo que concierne a las acciones humanas; solamente negarán que toda la necesidad se reduzca a esto. Pero entonces deberán mostrar que tenemos una idea de algo diferente en las acciones de la materia; lo que resulta imposible de acuerdo al razonamiento precedente.

De un extremo a otro de ese libro se siente la gran pretensión de nuevos descubrimientos en filosofía; pero si algo puede justificar para el autor un nombre tan glorioso como el de inventor, es el uso que hace del principio de la asociación de las ideas, que penetra casi toda su filosofía. Nuestra imaginación tiene una gran autoridad sobre nuestras ideas, y no hay ideas, por diferentes que sean unas de otras, que ella no pueda separar, unir o combinar en toda suerte de ficciones. Pero, a pesar del imperio de la imaginación, hay un lazo secreto, una unión secreta entre ciertas ideas particulares, que es causa de que la mente las junte más frecuentemente y que hace que una de ellas, al aparecer, introduzca a la otra. De ahí surge lo que se llama en la conversación el a propósito del discurso; de ahí la conexión de un escrito; de ahí también ese hilo o esa cadena del pensamiento que el hombre sigue naturalmente hasta en el ensueño más vago. Estos principios de asociación se reducen a tres, que son: la semejanza: un retrato nos hace pensar naturalmente en el hombre representado en él; la contigüidad: si se menciona Saint Denis, la idea de París se presenta naturalmente; la causalidad: si pensamos en el hijo tendemos a dirigir nuestra atención hacia el padre. Será fácil concebir cuán vastas deben ser las consecuencias de estos principios en la ciencia de la naturaleza humana, si observamos que, en todo lo referente a la mente, son éstos los únicos lazos que ligan las partes del universo o nos ponen en relación con cualquier persona u objeto exterior a nosotros mismos. Pues, como es únicamente por medio de l pensamiento como cualquier cosa opera sobre nuestras pasiones, y como estos principios son los únicos lazos de nuestros pensamientos, ellos constituyen en realidad para nosotros el cemento del universo, y todas las operaciones de la mente deben en gran medida depender de ellos.