



**NO ESTA
PERMITIDO
SACAR ESTA
OBRA DE LA
SALA**

ESTE LIBRO ES UN BIEN PÚBLICO.

Nadie tiene derecho a subrayarlo ni a anotarlo.

Al infractor se le retirará el carnet de Biblioteca por un año (o más).



9/279

David Hume

—

TRATADO DE LA NATURALEZA HUMANA

TOMO II

MCMXXIII

ES PROPIEDAD
Copyright by Calpe, Madrid, 1923.

BIBLIOTECA UCM



5309212211

R. 22.302

DAVID HUME

165
HUM

Tratado

de la

naturaleza humana

Ensayo para introducir el método del razonamiento experimental en los asuntos morales.

*Rara temporum felicitas, ubi sentire
quae rellis et quae sentias dicere licet.*

TÁCITO.

TOMO II

La traducción del inglés ha sido
hecha por Vicente Viqueira



MADRID, 1928

X-53-2028 74-A

LIBRO SEGUNDO

DE LAS PASIONES



PARTE PRIMERA

DEL ORGULLO Y LA HUMILDAD

SECCION PRIMERA

División del asunto.

Del mismo modo que las percepciones de la mente pueden dividirse en *impresiones* e *ideas*, las impresiones admiten otra división en *originales* y *secundarias*. Esta división de las impresiones es la misma que la que yo empleé (1) por primera vez cuando distinguí *entre impresiones de sensación y reflexión*. Impresiones originales o impresiones de sensación son las que, sin ninguna percepción antecedente, emergen en el espíritu, originadas por la constitución del cuerpo, por los espíritus animales o por la impresión de los objetos sobre los órganos externos. Impresiones secundarias o reflexivas son aquellas que proceden de alguna de estas originales o inmediatamente o por la interposición de su idea. Del primer género son todas las impresiones de los sentidos y todos los dolores y placeres corporales.

(1) Libro primero, parte primera, sección II.

Del segundo son las pasiones y otras emociones semejantes.

Es cierto que el espíritu, en sus percepciones, debe comenzar en alguna parte, y puesto que las impresiones preceden a sus correspondientes ideas, deben existir impresiones que sin precedente alguno hagan su aparición en el alma. Como éstas dependen de causas naturales y físicas, el examen de ellas me llevaría demasiado lejos de mi presente asunto: a materias de las ciencias, de la anatomía y filosofía natural. Por esta razón debo aquí limitarme a estas otras impresiones que yo he llamado secundarias o reflexivas, por surgir o de las impresiones originales o de sus ideas. El placer y dolor corporales son el origen de varias pasiones cuando son sentidas y consideradas por el espíritu, pero surgen originalmente en el alma o en el cuerpo—sea lo que sea—sin ningún pensamiento o percepción que los preceda. Un acceso de gota produce una larga serie de pasiones, como pena, esperanza, temor; pero no se deriva inmediatamente de una afección o idea.

Las impresiones reflexivas pueden dividirse en dos géneros: el *tranquilo* y el *violento*. Del primer género es el sentimiento de la belleza y fealdad en la acción, composición y objetos externos. Del segundo son las pasiones de amor y odio, pena y alegría, orgullo y humildad. Esta división se halla lejos de ser exacta. Los arrebatos de la poesía y la música alcanzan frecuentemente la más grande intensidad, mientras que las impresiones propia-

mente llamadas pasiones pueden reducirse a una emoción tan tenue que llegan a ser en cierto modo imperceptibles. Pero como en general las pasiones son más violentas que las emociones que surgen de la belleza o fealdad, se han distinguido comúnmente estas impresiones de las otras. Siendo el problema del espíritu humano tan abundante y vario, debo aprovechar aquí la división corriente y aceptable de modo que pueda proceder con el mayor orden, y habiendo dicho todo lo que considero necesario concerniente a nuestras ideas, debo ahora explicar estas emociones violentas o pasiones, su naturaleza, origen, causas y efectos.

Si echamos una ojeada de conjunto a las pasiones, se presenta por sí misma la división en *directas* e *indirectas*. Entiendo por pasiones directas las que nacen inmediatamente del bien o el mal, del placer o el dolor; por indirectas, las que proceden de estos mismos principios, pero mediante la combinación con otras cualidades. Yo no puedo ahora justificar o explicar con más detalle esta distinción; sólo puedo hacer observar en general que entre las pasiones indirectas comprendo el orgullo, humildad, ambición, vanidad, amor, odio, envidia, piedad, malicia y generosidad, con las que dependen de ellas; y entre las pasiones directas, el deseo de aversión, pena, alegría, esperanza, miedo, menosprecio y seguridad. Debo comenzar con las primeras.

SECCION II

Del orgullo y la humildad, sus objetos y causas.

Siendo las pasiones del orgullo y la humildad impresiones simples y uniformes, es imposible que podamos mediante una serie de palabras dar de ellas una definición precisa, lo que tampoco es factible de cualquier otra pasión. Lo más que podemos pretender es una descripción suya enumerando las circunstancias que se refieren a ellas. Sin embargo, como las palabras orgullo y humildad son de uso corriente y las impresiones que representan lo más conocido para cualquiera, cada uno, partiendo de su propia vida, será capaz de formarse una idea precisa de ellas sin correr el riesgo de equivocarse, razón por la cual, y por no perder tiempo en los preliminares, debo entrar inmediatamente en el examen de estas pasiones.

Es evidente que el orgullo y la humildad, aunque de un modo absolutamente opuesto, tienen idéntico objeto. Este objeto somos nosotros mismos o la serie de las ideas e impresiones relacionadas de las cuales nosotros tenemos memoria y conciencia íntima. En esto se concentra siempre la vista cuando somos dominados por una de estas dos pasiones. Según que la idea de nosotros mismos es más o menos ventajosa, experimentamos una de estas afeciones opuestas y somos exaltados por el orgullo o deprimidos por la humildad. Sean los que quieran

los objetos conocidos por el espíritu, éstos se consideran siempre en relación con nosotros mismos: de otro modo no serían capaces jamás de excitar estas pasiones o producir el más pequeño aumento o disminución de ellas. Cuando la propia persona no entra en consideración no hay lugar para el orgullo y la humildad.

Pero aunque esta sucesión enlazada de percepciones que llamamos *yo* sea siempre el objeto de estas dos pasiones, es imposible que sea su *causa* o que sea suficiente por sí sola para despertarlas. Puesto que estas pasiones son absolutamente contrarias y tienen el mismo objeto, si fuese este objeto su causa no se podría producir ningún grado de una pasión sin que al mismo tiempo se despertase un grado igual de la otra; mediante la oposición y contrariedad de dichas pasiones deben destruirse ambas. Es imposible que un hombre sea al mismo tiempo orgulloso y humilde, y cuando hay diferentes razones para estas pasiones, como acontece frecuentemente, o surgen las pasiones alternativamente, o si se encuentran, la una destruye a la otra tanto como lo permite su intensidad, y la que persiste, la que es más intensa, continúa actuando sobre el espíritu. Pero en el presente caso ninguna de las pasiones puede llegar a ser la más fuerte, porque suponiendo que surgen tan sólo por la consideración de nosotros mismos, y siendo ésta indiferente para las dos, éstas deben producirse en la misma proporción, o, con otras palabras, no puede producirse ni una ni otra. Si se excita una pasión

y al mismo tiempo surge una intensidad análoga de su antagonista, se destruye inmediatamente lo producido y debe quedar el espíritu perfectamente tranquilo e indiferente.

Debemos, por consiguiente, hacer una distinción entre la causa y el objeto de estas pasiones, entre la idea que las despierta y aquella a que se refieren después de excitadas. El orgullo y la humildad, habiendo sido despertados, dirigen inmediatamente nuestra atención hacia nosotros mismos y consideran esto como su objeto final y último; pero existe algún otro requisito para hacer que surjan, algo que es peculiar a cada una de las pasiones y no produce a ambas en un grado exactamente igual. La primera idea que se presenta al espíritu es la de causa o principio productivo. Esta excita la pasión enlazada con ella, y la pasión, cuando ha surgido, dirige nuestra atención a otra idea, que es la idea de nosotros mismos. Aquí se halla, pues, una pasión situada entre dos ideas, de las cuales una la produce y otra es producida por ella. La primera idea, por consiguiente, representa la causa; la segunda, el objeto de la pasión.

Para comenzar con las causas de orgullo y humildad debemos observar que su más obvia y notable propiedad es la variedad de *cosas* a que pueden referirse. Cada cualidad valuable de la mente, sea de la imaginación, juicio, memoria, o sea el carácter, sabiduría, buen sentido, ilustración, valor, justicia, integridad, son causas de orgullo, y sus opuestas, de la humildad. Tampoco se hallan estas pasiones

limitadas al espíritu, sino que se refieren igualmente al cuerpo. Un hombre puede estar orgulloso de su hermosura, fuerza, agilidad, buen semblante, habilidad en el baile, conversación, esgrima y su destreza en cualquier asunto o industria manual; pero esto no es todo. La pasión, yendo más lejos, comprende toda clase de objetos que se refieren a nosotros. Nuestra tierra, familia, hijos, relaciones, casas suntuosas, jardines, caballos, perros, trajes, pueden llegar a ser causa de orgullo o humildad.

Partiendo de la consideración de estas causas, se hace necesario que hagamos una nueva distinción, en las causas de la pasión, entre la cualidad que actúa y la cosa a la que corresponde. Un hombre, por ejemplo, está vanidoso de una hermosa casa que le pertenece o que ha construído e ideado. Aquí el objeto de la pasión es él mismo, y la causa es la casa hermosa, causa que se subdivide en dos partes, a saber: la cualidad que opera sobre la pasión y la cosa a la que es inherente. La cualidad es la belleza y la cosa es la casa, considerada como su propiedad o creación. Ambas partes son esenciales y su distinción no es quimérica o vana. La belleza, considerada meramente como tal, sin ser propiedad de algo relacionado con nosotros, no produce jamás orgullo o vanidad, y la más pequeña relación por sí sola, sin belleza, o alguna otra cosa en su lugar, tiene una pequeña influencia sobre esta pasión. Puesto que estos dos factores son separados fácilmente y existe la necesidad de su

unión para producir la pasión, debemos considerarlos como partes de la causa y fijar en nuestra mente una idea exacta de esta distinción.

SECCION III

De qué se derivan estos objetos y causas.

Habiendo llegado ya a poder observar la diferencia entre el objeto de las pasiones y su causa y a distinguir en la causa la cualidad que actúa sobre la pasión de la cosa a que es inherente, procedemos ahora a examinar lo que determina a cada una de ellas a ser lo que es y asigna un objeto y cualidad determinados y una *cosa* a estas afecciones. Por este medio entenderemos totalmente el origen del orgullo y la humildad.

En primer lugar, es evidente que estas pasiones son determinadas a tener el *yo* (persona), por su objeto, por una propiedad no sólo natural, sino también original. Nadie puede dudar que esta propiedad es *natural*, dada la constancia y estabilidad de sus operaciones. Es siempre el *yo* el que es el objeto del orgullo y la humildad, y siempre que las pasiones tienen una relación ulterior sucede esto aun con una referencia a nosotros mismos. No puede una persona u objeto tener de otro modo influencia sobre nosotros.

Que esto procede de una *cualidad* original o impulso primario aparecerá igualmente evidente si

consideramos lo que constituye la característica distintiva de estas pasiones. Sin que la naturaleza haya dado algunas cualidades originales al espíritu no puede existir ninguna cualidad secundaria, porque en este caso no habría fundamento para la acción ni podría comenzar para producir ella misma. Ahora bien: estas cualidades que consideramos como originales son aquellas más inseparables del alma y que no pueden ser reducidas a otras, y de este género es la cualidad que determina el objeto del orgullo y la humildad.

Quizá podemos considerar un grave problema si las causas que producen la pasión son naturales, como el objeto a que son dirigidas, o si toda una gran variedad procede del capricho o de la constitución del espíritu. Esta duda debe desaparecer pronto si dirigimos nuestra vista a la naturaleza humana y consideramos que en todas las naciones y edades los mismos objetos producen el orgullo y la humildad, y que aun ante un extranjero podemos conocer aproximadamente lo que aumentarán o disminuirán las pasiones de este género. Si existe alguna variación en este particular, no procede mas que de la diferencia en el temperamento y complexión de los hombres, y es, sea dicho de paso, muy poco considerable. ¿Podemos imaginar que sea posible que mientras que la naturaleza humana permanece la misma los hombres sean indiferentes a su poder, riqueza, belleza o mente personal y que su orgullo y vanidad no sean afectados por estas propiedades ventajosas?

Pero aunque las causas del orgullo y la humildad son completamente naturales, hallaremos después del examen que no son originales y que es imposible de todo punto que cada una de ellas se halle adaptada a estas pasiones por una disposición particular y constitución primaria de la naturaleza. Haciendo abstracción de su número prodigioso, muchas de ellas son efectos del arte, y surgen en parte de la industria, en parte del capricho, en parte de la buena fortuna del hombre. La industria produce las cosas, los muebles, los vestidos. El capricho determina sus géneros y cualidades particulares. La buena suerte contribuye frecuentemente a ello descubriendo los efectos que resultan de las diferentes mezclas y combinaciones de los cuerpos. Es absurdo, por consiguiente, pensar que cada una de estas cosas fué prevista y procurada por la naturaleza y que cada nueva producción del arte que causa el orgullo o la humildad, en vez de adaptarse a la pasión participando de alguna cualidad general que naturalmente actúa sobre el espíritu, es el objeto de un principio original que hasta entonces yacía oculto en el alma y que se ha revelado tan sólo por accidente. Así, el primer mecánico que inventó un elegante escritorio produjo el orgullo en el que lo poseyó, por principios diferentes de los que le hacían sentirse orgulloso de sillas y mesas hermosas. Como esto es evidentemente ridículo, debemos concluir que cada causa del orgullo y la humildad no se halla adaptada a estas pasiones por una cualidad propia y original, sino que existen

una o más circunstancias comunes a todas ellas, de las que depende su eficacia.

Además hallamos que en el curso de la naturaleza, aunque los efectos son muy diversos, los principios de que surgen son comúnmente pocos y simples y que es de mal naturalista recurrir a una cualidad especial para explicar cada operación diferente. Tanto más debe ser cierto esto con respecto del espíritu, que siendo una realidad tan limitada hemos de pensarla incapaz de contener un cúmulo semejante de principios como serían necesarios para despertar las pasiones de orgullo y humildad si cada causa diferente fuese adaptada a la pasión por una diferente *cualidad* de principios.

Aquí, por consiguiente, se halla la filosofía moral en las mismas condiciones que la natural con respecto a la astronomía anterior a Copérnico. Los antiguos, aunque sensibles a la máxima *la naturaleza no hace nada vano*, imaginaban sistemas tan complicados del cielo que parecían incompatibles con la verdadera filosofía, y que por último cedían su lugar a otros más simples y naturales. Inventar sin escrúpulos un nuevo principio para cada nuevo fenómeno en lugar de adaptar a éste el antiguo, sobrecargar nuestra hipótesis con una variedad de este género, son pruebas ciertas de que ninguno de estos principios es el verdadero y que sólo deseamos ocultar nuestra ignorancia de la verdad mediante una serie de errores.

SECCION IV

De la relación de impresiones e ideas.

Así, hemos establecido dos verdades sin ningún obstáculo o dificultad, a saber: *que depende de principios naturales esta variedad de causas que producen el orgullo y la humildad, y que no se halle adaptada cada causa diferente a la pasión que produce por un principio diferente.* Debemos ahora proceder a investigar cómo podemos reducir estos principios a un número menor y hallar en las causas algo común de lo que depende su influencia.

Para esto debemos reflexionar acerca de ciertas propiedades de la naturaleza humana, que aunque tienen una poderosa influencia sobre cada operación, tanto sobre el entendimiento como sobre la pasión, no son puestas comúnmente de relieve por los filósofos. La primera de éstas es la asociación de ideas, que yo he observado y explicado tan frecuentemente. Es imposible para el espíritu concentrarse continuamente en una idea durante un tiempo considerable, ni puede, aun con los mayores esfuerzos, llegar a semejante constancia. Pero aunque nuestro pensamiento es inestable, no carece enteramente de ley y método en sus cambios. La ley según la cual procede es pasar de un objeto a lo que le es semejante, contiguo o producido por él. Cuando una idea está presente en la imaginación, otra, unida a aquélla por las relaciones dichas,

la sigue y surge con más facilidad mediante esta instrucción.

La segunda propiedad que yo notaré en el espíritu humano es una asociación del mismo género de impresiones. Todas las impresiones semejantes se enlazan entre sí, y tan pronto una de ellas surge es seguida por la otra. Pena y desilusión dan lugar a la ira, la ira a la envidia, la envidia a la malicia y la malicia de nuevo a la pena hasta que se completa el círculo. De igual manera, nuestro ánimo, cuando se exalta con la alegría se siente inclinado al amor, generosidad, piedad, valor, orgullo y otras afecciones semejantes. Es difícil para el espíritu, cuando está afectado por una pasión, limitarse a esta pasión sola, sin cambio o relación alguna. La naturaleza humana es demasiado inconstante para admitir una regularidad semejante. La mutabilidad le es esencial, y ¿en qué puede cambiar más naturalmente que en las afecciones o emociones, que son consecuencia del ánimo y están de acuerdo con la clase de pasiones que entonces prevalece? Es, pues, evidente que existe una atracción o asociación entre impresiones como entre ideas, aunque con esta diferencia notable: que las ideas se asocian por semejanza, contigüidad y causalidad, mientras que las impresiones sólo se asocian por semejanza.

En tercer lugar, se puede observar que estos dos géneros de asociación se apoyan y favorecen entre sí y que la transición es realizada más fácilmente cuando ambas concurren en el mismo objeto. Así,

un hombre que a causa de haber sido agraviado por otro se halla muy descompuesto e irritado en su ánimo, está en disposición de encontrar mil motivos de descontento, impaciencia, miedo y otras pasiones desagradables, especialmente si puede descubrir estos motivos en o cerca de la persona que fué la causa de la primera pasión. Los principios que favorecen la sucesión de las ideas concurren aquí con los que actúan sobre las pasiones, y ambos, uniéndose en la acción, imprimen al espíritu un doble impulso. La nueva pasión, por consiguiente, debe surgir con una violencia mucho más grande y la transición a ella debe hacerse mucho más fácil y natural.

En esta ocasión puedo citar la autoridad de un elegante escritor, que se expresa de la siguiente manera: «Como la fantasía se deleita en todo lo que es grande, extraño o bello y se siente tanto más satisfecha cuanto más halla estas perfecciones en el mismo objeto, es capaz de recibir nueva satisfacción por el auxilio de un nuevo sentido. Así, un son continuado, como la música de los pájaros o la caída de las aguas, despierta en cada momento el espíritu del espectador y le hace más atento a las varias bellezas del lugar que se halla ante él. Así, si surge una fragancia de olores o perfumes, éstos aumentan el placer de la imaginación y hacen aparecer aún más agradables los colores y verdura del paisaje; pues las ideas de ambos sentidos se apoyan y son más agradables juntas que si entrasen en el espíritu separadamente, del mismo modo

que los diferentes colores de una pintura, cuando se hallan bien dispuestos, ponen de relieve a los otros y reciben una belleza adicional por la ventaja de su situación. En este fenómeno podemos notar la asociación de impresiones por una parte y de ideas por otra, y también la asistencia mutua que entre sí se prestan.»

S E C C I O N V

De la influencia de estas relaciones sobre el orgullo y la humildad.

Habiendo sido establecidos estos principios sobre una sólida experiencia, comienzo a considerar que debemos aplicarlos en la indagación de todas las causas del orgullo y la amistad, ya sea que se estimen estas causas como cualidades que actúan o como sujetos a los que se atribuyen estas cualidades. Examinando estas cualidades hallo inmediatamente que concurren varias de ellas en la producción del dolor y el placer, independientemente de las afecciones que yo intento explicar. Así, la belleza de nuestra persona por ella misma y por su verdadera apariencia produce placer del mismo modo que orgullo, y su fealdad, dolor del mismo modo que humildad. Una fiesta magnífica nos agrada, una comida sórdida nos desplace. Lo que descubro que es verdadero en algún caso supongo que lo es en todos, y así, considero como

- garantizado ahora que toda causa de orgullo, en virtud de sus cualidades peculiares, produce un placer separado, y toda causa de humildad, un mal-estar separado.

De nuevo, considerando los sujetos a los que estas cualidades pertenecen, hago un nuevo supuesto, que también aparece como probable, según lo muestran varios casos palmarios, a saber: que estos sujetos son o partes de nosotros mismos o algo que se refiere íntimamente a nosotros. Así, las cualidades buenas y malas de nuestras acciones y porte constituyen la virtud y el vicio y determinan nuestro carácter personal, y nada actúa más fuertemente sobre nuestras pasiones que ésta. De igual modo, la belleza o fealdad de nuestra persona, casa, carruajes, muebles, es lo que hace que nos sintamos vanos o humildes. Las mismas cualidades referidas a sujetos que no tienen relación con nosotros no influyen en lo más mínimo en alguna de estas dos afecciones.

Habiendo así, en cierto modo, supuesto dos propiedades de las causas de estas afecciones, a saber: que las cualidades producen un placer o dolor separados y que los sujetos en los cuales se hallan estas cualidades se refieren a la propia persona, procedo a examinar las pasiones mismas, para hallar algo en ellas correspondiente a las propiedades supuestas en sus causas. Primeramente hallo que el objeto peculiar del orgullo y la humildad está determinado por un instinto original y natural, y que es absolutamente imposible, dada la constitución ori-

ginaria del espíritu, que estas pasiones puedan referirse a algo remoto, al *yo* o la persona individual de cuyas acciones y sentimientos somos íntimamente consocios cada uno de nosotros. Aquí, en último término, se dirige la atención cuando somos dominados por una de estas dos pasiones, y no podemos en esta situación del espíritu ni perder de vista este objeto. No pretendo dar una razón para esto, sino que considero una dirección semejante del pensamiento como una cualidad original.

La segunda cualidad que yo descubro en estas pasiones, y que considero igualmente como una cualidad original, son sus sensaciones o las peculiares emociones que producen en el alma, y que constituyen su verdadero ser y esencia. Así, el orgullo es una sensación placentera y la humildad una sensación dolorosa, y suprimiendo el placer y el dolor no existirían en realidad el orgullo y la humildad. Nuestro sentimiento real nos convence de esto, y más allá de nuestro sentimiento es en vano razonar o disputar aquí.

Si yo comparo, por consiguiente, estas dos propiedades de las pasiones que se acaban de establecer, a saber: su objeto, que es el *yo*, y su sensación, que es el placer o dolor, con las dos propiedades *propuestas* de las causas, a saber: su relación con el *yo* y su tendencia a producir placer o dolor independientemente de la pasión, hallo inmediatamente, suponiendo que estos supuestos son exactos, que el verdadero sistema se me presenta con

una evidencia irresistible. La causa que despierta la pasión se refiere al objeto que la naturaleza ha atribuído a la pasión; la sensación que produce la causa separadamente se refiere a la sensación de la pasión; de esta doble relación de ideas e impresiones se deriva la pasión. Una de las ideas se convierte fácilmente en su correlativa, y una de las impresiones, en la que se le asemeja y le corresponde. ¡Con cuánta mayor facilidad no debe ser hecha esta transición cuando estos procesos se asisten recíprocamente y la mente recibe un doble impulso de las relaciones de impresiones e ideas a la vez!

Para comprender esto mejor debemos suponer que la naturaleza ha dado a los órganos del espíritu humano una cierta disposición, adecuada para producir una peculiar impresión o conmoción que nosotros llamamos orgullo; a esta emoción ha asignado una cierta idea, a saber: la del *yo*, que jamás deja de producir. Esta disposición de la naturaleza se concibe fácilmente. Tenemos muchos ejemplos de un mecanismo semejante. Los nervios de la nariz y del paladar se hallan dispuestos de manera que en ciertas circunstancias llevan sensaciones semejantes al espíritu; las sensaciones de apetito y hambre producen en nosotros siempre la idea de los objetos particulares que son adecuados a cada deseo. Estas dos circunstancias se hallan unidas en el orgullo. Los órganos se hallan dispuestos para producir la pasión, y la pasión, después de producida, despierta naturalmente una cierta idea. Todo esto no necesita pruebas. Es evidente

que no podemos ser poseídos por esta pasión cuando no existe en el espíritu una disposición apropiada para ello, y es evidente también que la pasión dirige siempre su mirada hacia nosotros mismos y nos hace pensar sobre nuestras cualidades y circunstancias.

Habiendo sido bien entendido esto se puede preguntar ahora *si la naturaleza produce la pasión inmediatamente por ella misma o si debe ser auxiliada por la cooperación de otras causas*, pues se observa que en este respecto su conducta es distinta en las diferentes pasiones y sensaciones. El paladar debe ser excitado por un objeto externo para producir algún sabor agradable; pero el hambre surge internamente sin que concurra un objeto externo. Sucede lo que ocurre con otras pasiones e impresiones, es cierto: que el orgullo requiere de algún objeto externo y que los órganos que lo producen no se hallan impulsados, como el corazón y las arterias, por un movimiento original e interno.

Pues *primeramente* la experiencia de todos los días nos convence de que el orgullo requiere ciertas causas para ser producido y languidece cuando no es mantenido por alguna cualidad excelente en el carácter, alguna ventaja corporal en el traje, coches o fortuna.

Segundo: es evidente que el orgullo sería perpetuo si surgiese inmediatamente, por naturaleza, pues el objeto es siempre el mismo y no existe disposición del cuerpo peculiar del orgullo, como de la sed o del hambre.

Tercero: la humildad se halla exactamente en la misma situación que el orgullo, y, por consiguiente, dado lo antes supuesto, debe ser igualmente perpetua o debe destruir la pasión contraria desde el primer momento, de modo que ninguna de ellas puede hacer su aparición. En general, debemos sentirnos satisfechos con la conclusión precedente de que el orgullo debe tener una causa, así como un objeto, y que la una no ejerce influencia sin el otro.

La dificultad, pues, estriba tan sólo en descubrir esta causa y hallar qué es lo que da el primer impulso y pone en acción aquellos órganos que son naturalmente adecuados para producir la emoción. Al consultar mi propia experiencia para resolver esta dificultad hallo inmediatamente un sinnúmero de diferentes causas que producen el orgullo, y examinando estas causas supongo, lo que a primera vista percibo como probable, que en todas ellas concurren dos circunstancias, que son: que por sí mismas producen una impresión relacionada con la pasión y que están situadas en un sujeto relacionado con el objeto de la pasión. Si considero después de esto la naturaleza de la *relación* y sus efectos sobre las pasiones y las ideas, no puedo ya dudar de estos supuestos, a saber: que expresan el verdadero principio que produce el orgullo e imprime el movimiento a los órganos de éste, que, hallándose dispuestos naturalmente para producir la afección, requieren solamente un primer impulso o comienzo para su acción. Todo lo que produce una sensación agradable y se rela-

ciona con el *yo* produce la pasión del orgullo, que es también agradable y tiene como objeto el *yo*.

Lo que he dicho del orgullo es igualmente cierto de la humildad. La sensación de humildad es desagradable como el orgullo es agradable, razón por la cual debe cambiar de cualidad la sensación producida por las causas, mientras que la relación con el *yo* continúa siendo la misma. Aunque orgullo y humildad son completamente contrarios en sus efectos y sensaciones, tienen, sin embargo, el mismo objeto, de modo que se requiere tan sólo cambiar la relación de las impresiones, sin hacer ningún cambio en las ideas. De acuerdo con lo anterior, hallamos que una hermosa casa que nos pertenece produce orgullo, y que la misma casa, aun perteneciéndonos, produce humildad si por un accidente su belleza se ha cambiado en fealdad, y por esto la sensación de placer que correspondía al orgullo se ha transformado en dolor, que es la correspondiente a la humildad. La doble relación entre las ideas y las impresiones subsiste en ambos casos y produce una fácil transición de una emoción a la otra.

En una palabra: la naturaleza ha concedido una especie de atracción a ciertas impresiones e ideas, por la cual, al surgir naturalmente, traen tras sí a sus correlativas. Si estas dos atracciones o asociaciones de impresiones e ideas concurren en el mismo objeto se apoyan recíprocamente y la transición de las afecciones y de la imaginación se hace con la más grande naturalidad y facilidad. Cuando

una idea produce una impresión relacionada con una impresión que se halla enlazada con una idea, relaciona con la primera idea estas dos impresiones y no dejará de presentarse la una con la otra en cualquier caso. La cualidad que actúa sobre la pasión produce separadamente una impresión que se le asemeja; el sujeto al cual pertenece la cualidad se pone en relación con el *yo*, el objeto de la pasión; por esto no debe maravillar que la causa total, consistente en una cualidad y en un sujeto, haga surgir de un modo instable la pasión.

Para ilustrar esta hipótesis podemos comparar el presente caso con el que empleé en otro lugar para explicar la creencia perteneciente a los juicios que formulamos acerca de la causalidad. Yo he observado que en todos los juicios de este género hay siempre una impresión actual y una idea relacionada con ella, y que la impresión presente concede vivacidad a la fantasía, mientras que la relación transfiere esta vivacidad, por una transmisión fácil, a la idea relacionada. Sin la impresión presente, la atención no se halla fijada ni los espíritus excitados. Sin la relación, esta atención permanece dirigida a su primer objeto y no tiene ulteriores consecuencias. Existe, evidentemente, una gran analogía entre esta hipótesis y la que ahora hemos propuesto con respecto a una impresión y una idea que se transforman en otra impresión e idea por medio de su doble relación, analogía que debe ser considerada como una prueba no despreciable de ambas hipótesis.

SECCION VI

Limitaciones de este sistema.

Antes de ir más lejos en este asunto y examinar en particular todas las causas de orgullo y humildad será conveniente hacer alguna restricción en el sistema general de que *todos los objetos agradables relacionados con nosotros por una asociación de ideas e impresiones producen orgullo, y todos los desagradables, humildad.* Estas limitaciones se derivan de la naturaleza real del asunto.

I. Si suponemos que un objeto agradable adquiere una relación con el *yo*, la primera pasión que aparece es alegría, y esta pasión presenta una relación más simple que orgullo o vanagloria. Podemos experimentar alegría estando presentes a una fiesta en que nuestros sentidos son regalados con delicias de todo género; pero sólo el que da la fiesta, además de la alegría experimenta la pasión adicional de satisfacción de sí mismo y vanidad. Es cierto que hay hombres que se vanaglorían a veces de una diversión en la que tan sólo han estado presentes, y mediante una relación tan débil convierten su placer en orgullo; sin embargo, debe en general ser concedido que la alegría surge de una relación menos importante que la vanidad y que muchas cosas que nos son demasiado extrañas para producir orgullo son capaces de proporcionarnos deleite y placer. La razón de la diferencia

puede ser explicada así. Una relación es requisito para la alegría, a fin de que se aproxime el objeto a nosotros y nos produzca alguna satisfacción. Pero, aparte de lo que es común a ambas pasiones, se requiere esto para el orgullo, a fin de producir la transición de una pasión a otra y convertir la satisfacción en vanidad. Como tiene una doble tarea que realizar, debe ser dotado con doble fuerza y energía. A lo que podemos añadir que cuando los objetos agradables no poseen una relación íntima con nosotros la poseen con respecto a otra persona, y que esta última relación no solamente supera a la primera, sino que la destruye, como veremos más adelante.

Aquí, pues, radica la primera limitación que debemos hacer en nuestra posición general, a saber: *que todo lo que se halla relacionado con nosotros y produce placer o dolor produce igualmente orgullo o humildad.* No se requiere sólo una relación, sino una relación íntima, y más íntima que la necesaria para la alegría.

II. La segunda limitación es que el objeto agradable no debe ser sólo relacionado íntimamente, sino también ser perteneciente a nosotros mismos, o por lo menos común a nosotros y a unas cuantas personas. Es una cualidad observable en la naturaleza humana, que nosotros intentaremos explicar más tarde, que todo lo que se presenta frecuentemente y a lo que estamos desde largo tiempo habituados pierde su valor para nosotros y pronto es despreciado y descuidado. Además,

nosotros juzgamos los objetos más por comparación que por su mérito real e intrínseco, y donde no podemos aumentar su valor mediante el contraste nos inclinamos a no estimar sino lo que es esencialmente bueno en ellos. Estas propiedades del espíritu ejercen su efecto sobre la alegría y sobre el orgullo, y es notable que bienes que son comunes al género humano y mediante el hábito nos han llegado a ser familiares nos producen tan sólo una pequeña satisfacción, aunque quizá de una especie más excelente que aquellos a los que por su rareza atribuimos un valor mucho más alto. Aunque estas circunstancias influyen en las dos pasiones que nos ocupan, tienen mucho mayor influjo sobre la vanidad. Nos alegramos por muchos bienes que a causa de su frecuencia no nos producen orgullo. La salud, cuando vuelve después de una larga ausencia nos produce una satisfacción realmente sensible; pero es rara vez considerada como un motivo de vanidad porque se disfruta con muchos otros.

La razón por que el orgullo es mucho más delicado en este respecto que la alegría ocreo que es la siguiente:

Para que se produzca el orgullo debemos considerar siempre dos objetos, a saber: la causa o el objeto que produce placer, y el *yo*, que es objeto real de la pasión. Para la alegría es sólo necesario un objeto para que se produzca, a saber: el que cause placer, y aunque es requisito indispensable que posea alguna relación con el *yo*, lo es tan sólo

para hacerlo agradable, y no es el *yo*, propiamente hablando, el objeto de esta pasión. Puesto que, por consiguiente, el orgullo tiene, en cierto respecto, dos objetos hacia los cuales dirige nuestra vista, se sigue que cuando ni uno ni otro tienen alguna singularidad la pasión debe ser más debilitada por ello que una pasión que tiene sólo un objeto. Comparándonos con los otros, como podemos hacerlo en cada momento, hallamos que no nos distinguimos de ellos en lo más mínimo, y comparando el objeto que poseemos descubrimos aún la misma lamentable circunstancia. Por estas dos comparaciones tan desventajosas la pasión debe ser enteramente destruída.

III. La tercera restricción es que el objeto placentero o doloroso tiene que ser muy claro y manifiesto, y no sólo para nosotros mismos, sino también para los otros. Esta circunstancia, como las dos precedentes, ejerce un efecto sobre la alegría y sobre el orgullo. Nos imaginamos más felices y también más virtuosos o hermosos cuando aparecemos como tales a los otros, pero hacemos aún más ostentación de nuestras virtudes que de nuestros placeres. Esto procede de causas que yo trataré de explicar después.

IV. La cuarta restricción se deriva de la inconstancia de la causa de estas pasiones y de la breve duración de su enlace con nosotros mismos. Lo que es casual e inconstante produce una alegría pequeña y un orgullo aún menor. No nos satisfacemos mucho con la cosa misma, y somos aún menos

aptos para sentir algún nuevo grado de satisfacción de nosotros mismos con respecto a ella. Prevedemos y anticipamos su cambio por la imaginación, que nos hace sentirnos poco satisfechos con la cosa: la comparamos con nosotros mismos, que poseemos una existencia más durable, por lo que su inconstancia aparece aún más grande. Parece ridículo atribuirnos una excelencia que proviene de un objeto que es de mucha más corta duración y nos concierne sólo en una época tan breve de nuestra existencia. Será fácil comprender por qué razón esta causa no actúa con la misma fuerza en la alegría que en el orgullo, puesto que la idea del *yo* nos es tan esencial a la primera pasión como a la última.

V. Puedo añadir como una quinta limitación, o más bien extensión, de mi sistema que las *reglas generales* tienen una gran influencia sobre el orgullo y la humildad, como sobre todas las otras pasiones. Por esto nos formamos una noción de las diferentes clases de los hombres según el poder o riquezas de que son poseedores, y esta noción no la cambiamos teniendo en cuenta la salud o temperamento de las personas, que pueden privarlos de todo goce en su posesión. Esto puede explicarse por los mismos principios que dan razón de la influencia de las leyes generales sobre el entendimiento. El hábito nos lleva más allá de los justos límites de nuestras pasiones como de nuestros razonamientos.

No será importuno observar en esta ocasión que la influencia de las leyes generales y máximas

sobre las pasiones contribuye a facilitar mucho los efectos de todos los principios que explicaremos en el curso de este TRATADO. Pues es evidente que si una persona madura y de la misma naturaleza que nosotros fuese transportada súbitamente de nuestro mundo se hallaría muy embarazada ante cada objeto y no sabría determinar en el acto qué grado de amor u odio, orgullo o amistad, u otras pasiones, debía atribuirle. Las pasiones varían frecuentemente por principios muy insignificantes, y éstos no se presentan con una regularidad perfecta, especialmente en las primeras veces. Pero como la costumbre y la práctica han descubierto estos principios y han establecido el justo valor de cada cosa, debe esto ciertamente contribuir a una fácil producción de las pasiones y guiarnos, por medio de máximas generales establecidas, en la medida que debemos observar al preferir un objeto a otro. Esta indicación puede servir quizá para evitar las dificultades que pueden surgir en lo que concierne a algunas causas que debo más adelante adscribir a ciertas pasiones y que pueden ser estimadas demasiado tenues para operar tan universal y ciertamente como se halla que lo hacen.

Terminaré este asunto con una reflexión derivada de estas cinco limitaciones. Esta reflexión es que las personas que son más vanidosas y que a los ojos del mundo tienen más razón de sentirse orgullosas no son las más felices, ni las más humildes las más miserables, como a primera vista podría imaginarse partiendo del anterior sistema.

Un mal puede ser real aunque su causa no tenga relación con nosotros, puede ser real sin ser propio de cada uno, puede ser real sin mostrarse a los otros, puede ser real sin ser constante, y puede ser real sin hallarse sometido a leyes generales. Tales males no dejarán de hacernos miserables aunque posean sólo una pequeña tendencia a disminuir el orgullo, y quizá el más real y el más sólido mal de la vida se hallará que es de esta clase.

SECCION VII

Del vicio y la virtud.

Teniendo en cuenta estas limitaciones, procedamos a examinar las causas del orgullo y la humildad y ver si en cada caso podemos descubrir la doble relación por la que actúan sobre las pasiones. Si hallamos que todas estas causas se relacionan con el *yo* y producen un placer o dolor separado de la pasión, no quedará ningún escrúpulo con respecto al presente sistema. Debemos intentar principalmente probar el último punto, siendo en cierto modo evidente el primero.

Al comenzar con el vicio y la virtud, que son las causas más palmarias de estas pasiones, es completamente ajeno a mi propósito entrar en la controversia, que en los últimos años ha excitado mucho la curiosidad del público, de si *estas distinciones morales se fundan en principios naturales y*

originales o surgen del interés y la educación. Reservo el examen de esto para el siguiente libro, y ahora intentaré mostrar que mi sistema se mantiene firme en ambas hipótesis, lo que será una prueba rigurosa de su solidez.

Pues concediendo que la moralidad se funda en la naturaleza, debe ser admitido que el vicio y la virtud, por el interés propio o por los prejuicios de la educación, produce en nosotros un dolor o placer real, y podemos observar que esto es rigurosamente defendido por los partidarios de esta hipótesis. Toda pasión, hábito o propiedad de carácter—dicen—que tiende a nuestra ventaja o prejuicio nos proporciona un placer o un dolor, y después es de donde surge la aprobación o no aprobación. Naturalmente, nos es provechosa la liberalidad de los otros; pero nos hallamos siempre en peligro de ser dañados por su avaricia; el valor nos defiende, pero la cobardía nos expone a todo ataque; la justicia es el soporte de la sociedad, pero la injusticia, a menos que sea reprimida, causará rápidamente su ruina; la humildad nos eleva, pero el orgullo nos mortifica. Por estas razones, las primeras cualidades se estiman como virtudes y las últimas se consideran vicios. Ahora bien: puesto que es cierto que existe un placer o dolor también relativo al mérito o demérito, de cualquier clase que sea, he logrado lo que era preciso para mi propósito.

Pero voy más lejos, y observo que esta hipótesis moral y presente sistema no sólo concuerdan, sino

que admitiendo que la primera es exacta tenemos la prueba irrefutable y absoluta del último. Pues si toda la moralidad se funda en el dolor o la pena que nace de la esperanza de una pérdida o ventaja que puede resultar de nuestro propio carácter o del de los demás, todos los efectos de la moralidad deben derivarse del mismo dolor o placer y también debe suceder lo mismo con la pasión del orgullo y la humildad. La verdadera esencia de la virtud, de acuerdo con esta hipótesis, es producir placer y la del vicio producir dolor. La virtud y el vicio deben formar parte de nuestro carácter para excitar orgullo y humildad. ¿Qué más prueba podemos desear para la doble relación de impresiones e ideas?

El mismo argumento irrefutable puede ser derivado de la opinión que mantiene que la moralidad es algo real fundamentado en la naturaleza. La hipótesis más probable que se ha ideado para explicar la distinción entre vicio y virtud y el origen de los derechos morales y obligaciones es que, por una constitución primaria de la naturaleza, ciertos caracteres y pasiones, por la verdadera consideración y contemplación, producen dolor, mientras que otros, de igual modo, causan placer. El malestar y satisfacción no sólo no son separables del vicio y la virtud, sino que constituyen su verdadera naturaleza y esencia. Aprobar un carácter es sentir un placer originario ante su presentación. El desaprobalo es experimentar un malestar. Siendo, por consiguiente, el placer y el dolor las

causas primarias del vicio y la virtud, deben ser también las causas de todos sus efectos y, por consecuencia, del orgullo y la humildad, que son los inevitables acompañantes de esta distinción.

Aun suponiendo que estas hipótesis de filosofía moral deban ser consideradas como falsas, es evidente que el placer y el dolor, si no las causas del vicio y la virtud, son, en último término, inseparables de ellos. Un carácter generoso y noble proporciona una satisfacción ya en su examen, y cuando se nos presenta, y aunque sea tan sólo en un poema o fábula, no deja jamás de encantarnos y deleitarnos. Por el contrario, la crueldad y falsedad desagradan por su propia naturaleza, y no es posible reconciliarnos con estas cualidades ni en nosotros ni en los otros. Así, una de las hipótesis sobre la moralidad es una prueba innegable del sistema, y la otra, por lo menos, concuerda con él.

Sin embargo, el orgullo y la humildad no surgen sólo de estas propiedades del espíritu que, según los sistemas corrientes de Etica, han ido comprendidas como elementos del deber moral, sino también de cualquier otra cosa que tenga relación con el placer o el dolor. Nada halaga tanto nuestra vanidad como el talento de agradar por nuestro ingenio, buen humor u otras prendas, y nada nos mortifica más sensiblemente que un fracaso en algún intento de este género. Nadie ha sido capaz de decir qué es el *ingenio* y mostrar por qué un determinado sistema de pensamiento debe ser comprendido bajo esta denominación mientras que otro no puede serlo.

Sólo por el *gusto* podemos decidir en lo que le concierne, y no poseemos un criterio que nos sirva para formular un juicio de este género. Ahora bien: ¿qué es el *gusto*, mediante el cual recibe su ser el verdadero y falso ingenio en cierto modo, y sin el que el pensamiento no puede tener un título para una de las dos denominaciones? No es más que una sensación de placer producida por el verdadero ingenio o de dolor producida por el falso, sin que podamos dar las razones de este placer o dolor. La facultad de causar estas sensaciones opuestas es, por consiguiente, la esencia del verdadero y falso ingenio y, en consecuencia, la causa del orgullo y la humildad que surgen de él.

Puede haber quizá algunos que, habituados al estilo de las escuelas y del púlpito, y no habiendo jamás considerado la naturaleza bajo otro aspecto que el escolástico y religioso, se sientan sorprendidos al oírme decir que la virtud excita el orgullo, pasión que aquéllos miran como un vicio, y que el vicio produce humildad, la cual ellos consideran como una virtud. Pero, para no disputar acerca de palabras, hago observar que por orgullo yo entiendo la impresión agradable que surge en el espíritu cuando el espectáculo de nuestra virtud, riqueza o poder nos permite estar satisfechos de nosotros mismos, y que entiendo por humildad la impresión opuesta. Es evidente que la primera impresión no es siempre viciosa ni la última virtuosa. La más rígida moralidad nos permite tener un placer al reflexionar sobre una acción generosa,

y por nadie se estima una virtud el sentir remordimientos estériles sobre pensamientos de pasadas villanías y bajezas. Por consiguiente, examinemos estas impresiones, consideradas en sí mismas, e inquiramos sus causas, si se hallan en el espíritu o en el cuerpo, sin preocuparnos ahora qué mérito o censura les corresponde.

SECCION VIII

De la belleza y fealdad.

Ya consideremos el cuerpo como una parte de nosotros mismos o asintamos a la opinión de aquellos filósofos que lo miran como algo externo, debe siempre admitirse que se halla suficientemente enlazado con nosotros para formar una de estas dobles relaciones que yo he mostrado ser necesarias a las causas de orgullo y humildad. Por consiguiente, siempre que podamos hallar que a esta relación de ideas se une la relación de impresiones podemos esperar con seguridad que se presenten una de estas dos pasiones, según que la impresión sea agradable o desagradable. Pero la *belleza*, del género que sea, nos proporciona un propio deleite o satisfacción, y la *fealdad* produce dolor, sea el que sea el sujeto a que corresponde y sea apreciada en objetos animados o inanimados. Si la *belleza* o *fealdad* pertenecen a nuestro propio cuerpo, este

placer o dolor se convertirá en orgullo o humildad, existiendo en este caso todas las circunstancias requeridas para producir una transición perfecta de impresiones e ideas. Estas sensaciones opuestas se relacionan con las pasiones opuestas. La belleza o fealdad se relaciona íntimamente con el *yo*, objeto de ambas pasiones. No es, pues, maravilla alguna que la propia belleza llegue a ser objeto de orgullo, y la fealdad, de humildad.

Pero este efecto de las cualidades personales y corporales no es sólo prueba del presente sistema, mostrando que las pasiones no surgen en este caso sin todas las circunstancias que yo he requerido, sino que también puede ser empleado como un argumento más enérgico y más convincente. Si consideramos todas las hipótesis que se han hecho o por la filosofía o por el conocimiento vulgar para explicar la diferencia entre belleza y fealdad, hallamos que todas pueden reducirse a esto, a saber: que la belleza es un orden de construcción de partes que, o por una *constitución originaria* de nuestra naturaleza o por *hábito o capricho*, es capaz de producir un placer o satisfacción en el alma. Este es el carácter distintivo de la belleza, y constituye su diferencia con la fealdad, cuya tendencia natural es producir dolor. Placer y dolor, por consiguiente, no son sólo acompañantes necesarios de la belleza y de la fealdad, sino que constituyen su verdadera esencia. Y de hecho, si consideramos que una gran parte de la belleza que admiramos en los animales o en otros objetos se deriva de la idea de la con-

veniencia o utilidad, no debemos sentir escrúpulo alguno al asentir a esta opinión. La forma que produce fuerza es hermosa en un animal como la forma que es signo de agilidad en otro. El orden y conveniencia de un palacio no son menos esenciales a su belleza que su mera figura y apariencia. De igual modo, las reglas de la arquitectura requieren que la parte superior de un pilar sea más delgada que su base y que por esto su figura nos sugiera la idea de seguridad, que es agradable, mientras que la forma contraria nos dé la impresión del peligro, que es desagradable. De innumerables ejemplos de este género, así como de considerar que la belleza, al igual del ingenio, no puede ser definida, sino que es apreciada sólo por el gusto o la sensación, es dado concluir que la belleza no es mas que la forma que produce placer, y fealdad, la estructura de las partes que sugiere dolor; y puesto que la facultad de producir dolor y placer constituye de esta manera la esencia de la belleza y de la fealdad, todos los afectos de estas cualidades deben derivarse de la sensación, y en consecuencia, el orgullo y la humildad, que de todos sus efectos son los más comunes y notables.

Estimo este argumento preciso y decisivo; pero para dar una más alta autoridad al razonamiento presente supongámoslo falso por un momento y veamos lo que se sigue. Es cierto, pues, que si la facultad de producir placer o pena no constituye la esencia de la belleza y la fealdad, las sensaciones no son, en último término, separables de las cuali-

dades y es aun difícil considerarlas aparte. Ahora bien: nada es común a la belleza natural y moral (ambas son las causas del orgullo) mas que esta facultad de producir placer, y como un efecto común supone siempre una causa común, es claro que este placer debe ser en ambos casos una causa real y efectiva de las pasiones. De nuevo nada es originalmente diferente entre la belleza de nuestro cuerpo y la belleza de los objetos externos y extraños a nosotros mas que el tener aquélla una relación más próxima con nosotros mismos, que falta en la otra. Esta diferencia original, por consiguiente, debe ser la causa de todas las otras diferencias y, por lo tanto, de su diferente influencia sobre la pasión del orgullo, que es despertada por la belleza de nuestra persona, pero no es afectada en lo más mínimo por la de los objetos extraños y externos. Reteniendo estas dos conclusiones hallamos que componen entre las dos el precedente sistema, a saber: que el placer, como una impresión relacionada o semejante, cuando se refiere a un objeto relacionado, por una transición natural, produce orgullo, y su contrario, humildad. Este sistema, pues, parece ya suficientemente confirmado por la experiencia, aunque nosotros no hemos aún agotado todos nuestros argumentos.

No es sólo la belleza del cuerpo lo que produce orgullo, sino también su vigor y fuerza. El vigor es una especie de poder y, por consiguiente, el deseo de ser superior en vigor debe ser considerado como una especie inferior de ambición. Por esta razón

el fenómeno presente será suficientemente explicado al exponer esta pasión.

En lo que concierne a las demás cualidades ventajosas corporales haremos observar, en general, que lo que en nosotros mismos es útil, bello o sorprendente constituye objeto de orgullo, y su contrario, de humildad. Ahora bien: es claro que todo lo útil, hermoso o sorprendente concuerda en producir un placer separado y sólo en esto. El placer en relación con el *yo*, por consiguiente, debe ser la causa de la pasión.

Aunque no se discutirá si la belleza es algo real y diferente de la facultad de producir placer, no puede ser puesto en duda que la sorpresa, no siendo mas que un placer surgiendo de la novedad, no constituye, exactamente hablando, la cualidad de un objeto, sino solamente una pasión o impresión en el alma. Por consiguiente, de esta pasión debe surgir el orgullo, por una transición natural; y surge tan naturalmente que no hay nada *en nosotros o concerniente a nosotros* que produzca sorpresa que al mismo tiempo no excite esta otra pasión. Así, nos sentimos orgullosos de las sorprendentes aventuras que hemos corrido, las escapadas que hemos hecho y los peligros a que hemos estado expuestos. De aquí el origen del mentir, corriente en el hombre, el cual, sin ningún interés y meramente por vanidad, amontona un número extraordinario de sucesos que o son ficciones de su cerebro o si verdaderos no tienen la más mínima relación con ellos mismos. Su fecunda imaginación los provee con

numerosas aventuras, y si este talento falta, se apropian las pertenecientes a otros para satisfacer su vanidad.

En este fenómeno se contienen dos experiencias que si las comparo entre sí, según las reglas conocidas por las cuales juzgamos acerca de la causa y el efecto en anatomía, filosofía natural y otras ciencias, obtendremos un irrefutable argumento en favor de la influencia de la doble relación arriba mencionada. Por una de estas experiencias hallamos que un objeto produce orgullo solamente por la interposición del placer, y esto porque la cualidad por la que produce orgullo no es en realidad mas que la facultad de producir placer. Por la otra experiencia hallamos que el placer produce el orgullo por una transición que acompaña a las ideas relacionadas, por lo que cuando suprimimos la relación se destruye la pasión inmediatamente. Una aventura sorprendente que nosotros mismos hayamos corrido se relaciona con nosotros, y por este medio produce orgullo; pero la aventura de otros, aunque pueda causar placer, faltándole esta relación de ideas no excita jamás esta pasión. ¿Qué más prueba se puede desear para el presente sistema?

Hay sólo una objeción a este sistema con relación a nuestro cuerpo, que es que aunque no hay nada más agradable que la salud ni nada más penoso que la enfermedad, los hombres no se sienten comúnmente ni vanidosos de la una ni mortificados por la otra. Esto se explicará fácilmente si tenemos en cuenta la *segunda y cuarta* limitación propuestas

para nuestro sistema general. Se hizo observar que ningún objeto produce orgullo o humildad si no posee algo *peculiar* a nosotros mismos, así como también que toda causa de esta pasión debe ser en algún modo *constante* y posee una cierta proporción con respecto a nuestra duración, que es su objeto. Ahora bien: como la salud y la enfermedad varían incesantemente en todos los hombres y no hay ninguno que se halle sometido *fija y ciertamente* a una u otra, estas ventajas y calamidades son en cierto modo independientes de nosotros y no se las considera enlazadas con nuestro ser o existencia. Que esta explicación es verdadera aparece claro si se considera que siempre que una enfermedad, de cualquier género, se halla tan arraigada en nuestra constitución que no tenemos ninguna esperanza de curar, se convierte en un objeto de humildad, lo que es evidente en los viejos, a quien nada mortifica más que la consideración de su edad y enfermedades. Estos intentan ocultar tan largo tiempo como pueden hacerlo su ceguera y sordera, su reuma y gota, y no los confiesan mas que con repugnancia y desagrado. Y aunque los hombres jóvenes no se sientan avergonzados por cada dolor de cabeza o resfriado que padecen, no hay tópico tan apropiado para mortificar el orgullo humano y fomentar una humilde opinión de nuestra naturaleza como el saber que nos hallamos sometidos en cada momento de nuestra vida a semejantes molestias. Esto prueba de un modo suficiente que el dolor físico y la enfermedad son por sí mismos

causas propias de humildad, aunque el hábito de estimar las cosas por comparación más que por su valor intrínseco nos hace no ver estas calamidades, que hallamos pueden acaecer a todo el mundo, y nos lleva a formarnos una idea de nuestra mente y carácter independiente de ellas.

Nos avergonzamos de las enfermedades que afectan a los otros y son o peligrosas o desagradables para ellos: de la epilepsia, porque causa horror a todo el que está presente; de la sarna, porque es infecciosa; del *mal real*, porque pasa comúnmente a la posteridad. Los hombres consideran los sentimientos de los otros en un juicio de sí mismos. Esto ha aparecido evidente en alguno de los razonamientos precedentes, y lo parecerá aún más y será más explicado más tarde.

SECCION IX

De las ventajas y desventajas externas.

Aunque el orgullo y la humildad tienen por su causa natural y más inmediata las cualidades de nuestro espíritu y cuerpo, que constituyen el *yo*, hallamos por experiencia que existen muchos otros objetos que producen estas afecciones y que la causa primera es, en cierta medida, obscurecida y perdida por la multiplicidad de las externas y extrínsecas. Nos sentimos vanidosos de cosas,

jardines, carruajes, del mismo modo que de méritos y excelencias personales, y estas ventajas externas, aunque se hallan muy distantes en sí mismas de nuestra persona, influyen considerablemente sobre una pasión que se halla dirigida a ellas como a su último objeto. Esto acontece cuando los objetos externos adquieren una relación particular con nosotros y están asociados y enlazados con nosotros. Un hermoso pez en el océano, un animal en el desierto, y de hecho todo lo que no concierne ni está relacionado con nosotros, no puede tener influencia en nuestra vanidad, sean las que sean las extraordinarias cualidades de que está dotado y sea el que sea el grado de sorpresa o admiración que puede producir ocasionalmente. Debe estar de algún modo asociada con nosotros para excitar nuestro orgullo. Su idea debe depender, en cierto modo, de nosotros mismos, y la transición de la una a la otra debe ser fácil y natural. Pero es aquí notable que, aunque la relación de semejanza opera sobre el espíritu de la misma manera que la de la causa y contigüidad, llevándonos de una idea a otra, constituye esto rara vez una fundamentación del orgullo o la humildad. Si nos parecemos a una persona en alguno de los elementos valubles de su carácter, debemos poseer en algún grado la cualidad en que nos parecemos a ella, y escogemos siempre esta cualidad en nosotros, para considerarla, más bien que en la reflexión sobre otra persona, cuando sentimos algún grado de vanidad por ella. Así que, aunque una semejanza puede ocasionalmente producir una idea más

ventajosa de nosotros mismos, es en esta última en la que la atención se fija y en la que la pasión halla su última y final causa.

Hay casos, de hecho, en que los hombres se muestran vanidosos de parecerse a un gran hombre en su presencia, figura, aire u otras pequeñas circunstancias que no contribuyen en algún grado a su reputación; pero debe reconocerse que esto no va muy lejos ni es un factor considerable en estas afecciones. Para esto doy la siguiente razón. No podemos sentir vanidad jamás por asemejarnos en aspectos insignificantes a una persona, a menos que aquélla posea cualidades verdaderamente brillantes que nos causen respeto y veneración por ella. Estas cualidades, pues, son, hablando propiamente, las causas de nuestra vanidad mediante su relación con nosotros. Ahora bien: ¿de qué modo se relacionan con nosotros mismos? Son aspectos de la persona que valoramos, y por consecuencia enlazados con sus aspectos insignificantes, que se supone también son aspectos de ella. Estas cualidades insignificantes se hallan enlazadas con las que se le asemejan en nosotros, y estas cualidades nuestras, siendo aspectos, son enlazadas con el todo. De este modo se forma una cadena de varios eslabones entre nosotros y las cualidades brillantes de la persona a que nos parecemos. Pero aparte de que esta multitud de relaciones debe debilitar el enlace, es evidente que el espíritu, pasando de las cualidades brillantes a las triviales, debe, por contraste, percibir mejor la insignificancia de las últimas y

sentirse, en alguna medida, avergonzado por la comparación y semejanza.

Por consiguiente, la relación de contigüidad o de causalidad entre la causa y el objeto de orgullo y humildad es sólo requisito para hacer surgir estas pasiones, y estas relaciones no son más que cualidades por las que la imaginación es llevada de una idea a otra. Consideremos ahora qué efecto pueden tener éstas sobre el espíritu y por qué medios se hacen tan necesarias para la producción de las pasiones. Es evidente que la asociación de ideas opera de una manera tan callada e imperceptible que nos damos muy poca cuenta de ella y la descubrimos más por sus efectos que por su sentimiento o percepción. No produce emoción, no da lugar a una nueva impresión de cualquier género, sino que sólo modifica las ideas que el espíritu posee primeramente, y que éste puede reproducir en cualquier ocasión. De este razonamiento, así como de una experiencia indubitable, podemos concluir que una asociación de ideas, aunque necesaria, no es, sola, suficiente para que surja una pasión.

Es evidente, pues, que cuando el espíritu siente una pasión o de orgullo o de humildad ante la presencia de un objeto relacionado existe además de la relación o transición del pensamiento una emoción o impresión original producida por algún otro principio. La cuestión es si la emoción primeramente producida es la pasión misma o alguna otra impresión relacionada con ella. Esta cuestión no podemos tardar en decidirla, pues, aparte de todos

los argumentos que abundan en favor de esto, debe aparecer evidente que la relación de las ideas, que la experiencia muestra ser una circunstancia tan indispensable para la producción de la pasión, resultaría enteramente superflua si no secundase una relación de afecciones y facilitase la transición de una impresión a otra. Si la naturaleza produjera inmediatamente la pasión del orgullo o la humildad se hallaría completa en sí misma, no requeriría una ulterior adición o aumento de alguna otra afección. Suponiendo que la primera emoción es solamente relacionada con el orgullo y la humildad, es fácil de concebir para qué propósito puede servir la relación de los objetos y cómo las dos asociaciones diferentes de impresiones e ideas pueden, midiendo sus fuerzas, ayudarse recíprocamente. No solamente se concibe fácilmente esto, sino que yo me atrevo a afirmar que es la única manera en que podemos concebir este proceso. Una fácil sucesión de ideas que por sí misma no produce una emoción no es ni necesaria ni aun útil para la pasión mas que favoreciendo la transición entre algunas impresiones relacionadas. No es preciso relacionar que el mismo objeto causa un grado mayor o menor de orgullo, no sólo en proporción del aumento o disminución de sus cualidades, sino también en relación de la distancia o proximidad de la relación, lo que es un claro argumento de la transición de las afecciones que acompaña a la relación de las ideas, pues todo cambio en la relación produce un cambio proporcional en la pasión. Así, una parte del sistema prece-

dente, concerniente a la relación de las ideas, es una prueba suficiente de la otra, que se refiere a las impresiones, y se halla tan evidentemente fundado en la experiencia que sería perder el tiempo intentar demostrarlo.

Esto parecerá más evidente en casos particulares. Los hombres se sienten vanidosos de la belleza de su tierra, de su condado, de su parroquia. Aquí la idea de la belleza produce, sin más, un placer. Este placer se relaciona con el orgullo. El objeto o causa de este placer es, por hipótesis, referido al yo o al objeto del orgullo. Por esta doble relación de impresiones e ideas se verifica una transición de una impresión a otra.

Los hombres se sienten vanidosos de la temperatura, del clima en que han nacido y de la fertilidad de su tierra natal, de la bondad de los vinos, frutos o vituallas producidos por ella, de la suavidad o fuerza de su idioma y de otras particularidades de este género. Estos objetos contienen en sí una referencia al placer de los sentidos y son originalmente considerados como agradables para el tacto, gusto u oído. ¿Cómo es posible que lleguen a ser objetos de orgullo mas que mediante la transición antes explicada?

Hay algunos que experimentan una vanidad pasional de un género opuesto y afectan despreciar su propia tierra en comparación con aquellas por las que han viajado. Estas personas notan, cuando se hallan en su hogar y rodeadas de sus compatriotas, que la relación íntima entre ellos y

su propia nación es común a tantos, que en cierto modo se pierde para ellos, mientras que su relación distante con una comarca extraña, relación que se ha formado por haber visto aquélla y vivido en ella, es aumentada por la consideración de que hay muy pocos que hayan hecho lo mismo. Por esta razón admiran siempre más la belleza, utilidad y la rareza de lo extranjero que lo que hay en su propia casa.

Ya que podemos sentirnos vanidosos de nuestra tierra o de un objeto inanimado que posea alguna relación con nosotros, no es ninguna maravilla que nos sintamos vanidosos de las cualidades de aquellos que se hallan enlazados con nosotros por la sangre o la amistad. De acuerdo con esto, hallamos que las mismas cualidades que en nosotros producen orgullo producen, en grado menor, la misma afección cuando las descubrimos en personas relacionadas con nosotros. La belleza, habilidad, mérito, crédito y honores de su estirpe son exhibidas calurosamente por el vanidoso y constituyen el manantial más considerable de su vanidad.

Si nosotros mismos somos vanidosos de nuestras riquezas para satisfacer nuestra vanidad, deseamos que todo el que tenga alguna relación con nosotros deba igualmente poseer riquezas y nos sentimos avergonzados del que es humilde o pobre entre nuestros amigos y relaciones. Por esta razón apartamos al pobre tan lejos de nosotros como es posible, y cuando no podemos evitar la pobreza en alguna distante rama colateral y sabemos que

nuestros antepasados eran parientes cercanos sentimos, sin embargo, que somos de una buena familia y descendemos de una larga sucesión de antecesores ricos y honorables.

He observado frecuentemente que los que se vanaglorian de la antigüedad de sus familias se alegran cuando pueden añadir la circunstancia de que sus antepasados, por muchas generaciones, han sido sin interrupción propietarios de la misma porción de tierra y que su familia jamás ha cambiado sus posesiones o ha sido trasplantada a otra comarca o provincia. He observado también que es un motivo adicional de vanidad el poderse vanagloriar de que estas posesiones hayan sido transmitidas a través de una descendencia compuesta enteramente de varones y de que los honores y fortuna no hayan jamás pasado a través de alguna hembra. Expliquemos este fenómeno por el siguiente sistema.

Es evidente que cuando alguno se vanagloria de la antigüedad de su familia el motivo de su vanidad no es sólo el curso del tiempo o el número de antepasados, sino sus riquezas y crédito, que se supone les conceden un honor a causa de su relación con ellos. Primeramente, si se consideran estos objetos y se es afectado por ellos de un modo agradable, y después se vuelve sobre sí mismo y a través de la relación de padre a hijo, se siente uno elevado con la pasión del orgullo mediante la doble relación de impresiones e ideas. Puesto que, por consiguiente, la pasión depende de estas rela-

iones, el vigor de alguna de estas relaciones debe aumentar la pasión y la debilidad de las relaciones disminuirla. Ahora bien: es cierto que la identidad de la posesión fortalece la relación de las ideas que surgen de la sangre y la raza y lleva a la fantasía con mayor facilidad de una generación a otra, de los más remotos antecesores a su posteridad, que se forma al mismo tiempo de sus herederos y sus descendientes. Por esta facilidad la impresión se transmite más entera y excita un grado más alto de orgullo o vanidad.

El caso es el mismo en la transmisión de honores y fortuna a través de una sucesión de varones sin pasar a través de alguna hembra. Es una propiedad de la naturaleza humana, propiedad que debemos considerar después que la imaginación naturalmente se dirige a lo que es importante y considerable, y cuando dos objetos se presentan a ella, el uno pequeño y el otro grande, abandona usualmente el primero y se concentra enteramente en el último. Como en la sociedad del matrimonio, el sexo masculino tiene ventajas sobre el femenino; el marido es el primero que atrae nuestra atención, y ya lo consideremos directamente o lleguemos a él a través de objetos relacionados, el pensamiento se detiene en él con mayor satisfacción, llega a él con mayor facilidad que a la consorte. Es fácil ver que esta propiedad debe fortalecer la relación de los hijos con el padre y debilitar su relación con la madre; pues como todas las relaciones no son sino la inclinación a pasar de una idea a otra, siem-

pre que se refuerza la inclinación se refuerza la relación, y como tenemos una inclinación más marcada a pasar de la idea de los hijos a la del padre que de la misma idea a la de la madre, debemos considerar la primera relación como la más estrecha y más considerable. Esta es la razón de por qué los hijos exhiben comúnmente el nombre de los padres y se consideran ser de un nacimiento noble o bajo de acuerdo con *su* familia, y aunque la madre posea un espíritu y genio superior al del padre, como a menudo sucede, prevalece la regla general, a pesar de la excepción, de acuerdo con la doctrina antes explicada. Es más: cuando la superioridad, en cualquier género, es tan grande, o cuando otras razones tienen tal efecto que hacen que los hijos se representen más bien la familia de la madre que la del padre, la regla general obtiene de aquí tal eficacia, que se debilita la relación y se produce una ruptura en la línea de los antecesores. La imaginación no corre a través de ella con facilidad ni es capaz de transferir el honor y el crédito de los antecesores a su descendencia del mismo nombre y familia tan rápidamente como cuando la transición se conforma a la regla general y pasa de padres a hijos o de hermano a hermano.

SECCION X.

De la propiedad y riquezas.

Pero la relación que se estima más estrecha y que entre todos produce más comúnmente la pasión del orgullo es la de propiedad. Me será imposible explicar plenamente esta relación hasta que llegue a tratar de la justicia y otras virtudes morales. Es suficiente hacer observar en esta ocasión que la propiedad puede ser definida como *una relación entre una persona y un objeto de modo que permite a aquélla y prohíbe a otras la libre posesión y uso de algo sin violar las leyes de justicia y equidad moral*. Si la justicia, por consiguiente, es una virtud que tiene una influencia original y natural sobre el espíritu humano, la propiedad puede ser considerada como una especie particular de *causación*, ya consideremos la libertad que al propietario concede de operar como le place sobre el objeto o las ventajas que obtiene de él. Sucede lo mismo si la justicia, de acuerdo con el sistema de ciertos filósofos, se estima una virtud artificial y no natural, pues el honor, costumbres y leyes civiles desempeñan el papel de la conciencia natural y producen en algún grado los mismos efectos. Es cierto, sea dicho de paso, que la mención de la propiedad lleva nuestro pensamiento al propietario y la del propietario a la propiedad, lo que, siendo una prueba de una perfecta relación de

ideas, es todo lo que se requiere para nuestro presente propósito. Una relación de ideas, unida a la de las impresiones, produce siempre una transición de las afecciones, y, por consiguiente, siempre que un placer o pena surge de un objeto enlazado por nosotros por *propiedad* podemos estar ciertos que debe surgir de esta unión de relaciones u orgullo o humildad si el sistema precedente es sólido y satisfactorio. Y si es así o no podemos saberlo pronto por la más rápida ojeada de la vida humana.

Cualquier cosa que pertenece a un hombre vanidoso es lo mejor que puede existir. Su casa, sus coches, sus muebles, vestidos, caballos, perros, son superiores en todos conceptos a los de los otros, y es fácil de observar que de la menor superioridad en alguna de estas cosas obtiene un nuevo motivo de orgullo o vanidad. Su vino, si se le da crédito, tiene un sabor más fino que ningún otro; su cocina es más exquisita; su mesa, más ordenada; su servidumbre, más experta; el aire en que vive, más saludable; el suelo que cultiva, más fértil; sus frutos maduran más pronto y mejor; un objeto que posee es notable por su novedad, otro por su antigüedad; éste es la obra de un famoso artista que corresponde a un príncipe o gran hombre semejante; en una palabra: todos los objetos que son útiles, bellos o sorprendentes o relacionados con tales, pueden, mediante la propiedad, dar lugar a estas pasiones. Estos objetos convienen en producir placer y no convienen mas que en esto.

Esto sólo es común a ello, y, por consiguiente, debe ser la cualidad que produce la pasión, que es su efecto común. Como todo nuevo ejemplo es un nuevo argumento y como los ejemplos son innumerables, puedo aventurarme a afirmar que ningún sistema fué jamás tan plenamente demostrado por la experiencia como el que yo he presentado aquí.

Si la propiedad de alguna cosa que produce placer por su utilidad, belleza o novedad produce también orgullo (por una doble relación de impresiones e ideas) no debemos admirarnos de que la facultad de adquirir esta propiedad tenga el mismo efecto. Ahora bien: las riquezas deben ser consideradas como la facultad de adquirir lo que place, y sólo en este respecto influyen en estas pasiones. El papel podrá en muchas ocasiones ser considerado como riqueza, y esto sucede porque puede concedernos la facultad de adquirir moneda, y la moneda tampoco es riqueza, sino un metal dotado de ciertas cualidades, como solidez, peso y solubilidad; pero sólo él tiene relación con los placeres y ventajas de la vida. Considerando esto como verdadero, que es tan evidente en sí mismo, podemos sacar de ello uno de los más poderosos argumentos que yo he empleado para probar la influencia de la doble relación sobre el orgullo y la humildad.

Se ha hecho observar, al tratar del entendimiento, que la distinción que a veces hacemos ante una *facultad* y su *ejercicio* es completamente fútil y que

ni un hombre ni ningún otro ser puede ser pensado como poseyendo una capacidad, a menos que ésta no sea ejercitada y puesta en acción. Pero aunque esto sea estrictamente verdadero y justo en una manera *filosófica* de pensar, es cierto que no es la filosofía de nuestras pasiones, que suponen que muchas cosas operan sobre ellas mediante la idea y supuesto de una facultad independiente de su ejercicio actual. Nos sentimos agradados cuando descubrimos alguna capacidad de procurarnos placer, y nos desagrada que otros adquieran alguna capacidad que produzca dolor. Esto es, por experiencia, evidente; pero para dar una explicación precisa de la materia y explicar esta satisfacción y desagrado debemos considerar las siguientes reflexiones:

Es evidente que el error de distinguir la facultad de su ejercicio no procede enteramente de la doctrina escolástica de la *voluntad libre*, que de hecho representa un papel insignificante en la vida corriente y tiene escaso influjo sobre nuestra manera popular y vulgar de pensar. Según esta doctrina, los motivos no nos privan de la *voluntad libre* ni nos despojan de nuestra facultad de realizar o no realizar una acción. Pero, según las ideas vulgares, el hombre no tiene este poder cuando existen motivos verdaderamente considerables entre él y la satisfacción de sus deseos y le determinan a no realizar lo que él desea hacer. Yo no pienso que he caído bajo el poder de mi enemigo cuando le veo pasar junto a mí en la calle con una espada

al lado, mientras que yo me hallo desprovisto de arma alguna. Sé que el temor a los magistrados civiles es una defensa tan fuerte como un arma de acero y que yo me hallo tan seguro como si él estuviera encadenado o encarcelado. Pero cuando una persona adquiere tal autoridad sobre mí que no sólo no existe obstáculo externo para sus acciones, sino que también puede castigarme o premiarme como le plazca sin el menor miedo de castigo por su parte, yo le atribuyo un pleno poder y me considero yo mismo como súbdito o vasallo.

Ahora bien: si comparamos estos dos casos, el de una persona que tiene motivos verdaderamente poderosos de interés o seguridad para evitar una acción y el de una que no se halla bajo tal presión, hallaremos, de acuerdo con la filosofía explicada en el libro anterior, que la sola diferencia entre ellos está en que en el primer caso concluimos de la experiencia pasada que la persona no realiza la acción, y en el último, que es posible o probable que la realice. Nada es más inconstante y fluctuante en muchas ocasiones que la voluntad del hombre, y nada hay más que los motivos poderosos que puedan ofrecernos una certeza absoluta al pronunciarnos en lo concerniente a las acciones futuras. Cuando vemos una persona libre dominada por estos motivos, suponemos la posibilidad de su acción o inhibición de su acción, y aunque, en general, podemos concluir que se halla determinada por motivos y causas, sin embargo, esto no quita la incertidumbre de nuestro juicio en lo que concierne

a estas causas ni la influencia de esta incertidumbre sobre las pasiones. Puesto que, por consiguiente, adscribimos la facultad de realizar una acción a todo el que no tiene motivos poderosos para reprimirla y se la negamos al que los tiene, se puede concluir justamente que la *facultad* incluye siempre una referencia a su *ejercicio* actual o probable y que consideramos a una persona como dotada con una capacidad cuando hallamos, por la experiencia pasada, que es probable, o por lo menos posible, que pueda ejercerla, y de hecho, como nuestras pasiones siempre se refieren a la existencia real de objetos y juzgamos siempre de esta realidad por las cosas pasadas, nada puede ser más fácil por sí mismo, sin ningún razonamiento ulterior, que la facultad consista en la posibilidad o probabilidad de una acción descubierta por la experiencia y práctica del mundo.

Ahora, es evidente que siempre que una persona se halla en tal situación con respecto a mí o que no hay un motivo poderoso para determinarla a que me dañe y, por consiguiente, es incierto que me dañe o no, yo me encontraré mal en tal situación, y no puedo considerar la posibilidad o probabilidad de este daño sin una sensible inquietud. Las pasiones no son sólo afectadas por sucesos que son ciertos e infalibles, sino también, en un grado inferior, por los posibles y contingentes. Y aunque quizá yo no experimente nunca realmente ningún daño y descubra por las consecuencias que, filosóficamente hablando, la persona no posee ningún

poder de dañarme, puesto que ella no ha ejercido ninguno, esto no evita mi malestar, que procede de mi anterior incertidumbre. Una pasión agradable puede operar aquí lo mismo que una desagradable y sugerir un placer cuando yo percibo ser posible o probable un bien por la posibilidad o probabilidad de que otro me lo conceda por la supresión de motivos poderosos que pueden haberlo impedido antes.

Pero podemos además observar que esta satisfacción aumenta cuando se aproxima algún bien de tal manera que se halla en el poder de uno tomarlo o dejarlo y no existe ningún obstáculo físico ni ningún motivo verdaderamente poderoso para impedir nuestro goce. Como todos los hombres desean el placer, nada puede ser más probable que su existencia cuando no hay un obstáculo externo para producirlo y los hombres no ven peligro ninguno en seguir sus inclinaciones. En este caso, su imaginación anticipa fácilmente la satisfacción y sugiere la misma alegría que si se hallasen persuadidos de su real y actual existencia.

Pero esto no da suficientemente razón de la satisfacción que acompaña a las riquezas. El avaro obtiene un placer de su dinero, esto es, del *poder* que le concede de procurarse todos los placeres y ventajas de la vida, aunque sabe que ha gozado de sus riquezas durante cuarenta años sin gozar de ellas, y, por consecuencia, no se puede concluir, por ninguna especie de razonamiento, que la existencia real de estos placeres está más cercana, que si él se hallase enteramente privado de todo

lo que posee. Pero aunque no puede llegar a una conclusión semejante mediante el razonamiento referente a la mayor proximidad del placer, es cierto que él *imagina* estar más cerca de aquél siempre que se apartan todos los objetos externos y también los más poderosos motivos de interés y peligro que se oponen a ello. Para mayor información sobre este asunto debo remitirme a mi explicación de la voluntad, donde yo explicaré la falsa sensación de libertad que nos hace imaginarnos que podemos realizar algo que no es ni muy poderoso ni muy destructivo. Siempre que otra persona no se halle obligada por algún interés a abstenerse de un placer, juzgamos por experiencia que el placer existirá y que ella lo obtendrá probablemente. Pero cuando somos nosotros mismos los que nos hallamos en esta situación, juzgamos, mediante una *ilusión de la fantasía*, que el placer es aún más próximo e inmediato. La voluntad parece moverse fácilmente en todas direcciones y lograr una imagen de sí misma aun en aquel aspecto en que no produce nada. Mediante esta imagen, el placer parece aproximarse más cerca de nosotros y nos da la misma satisfacción que si fuese perfectamente cierto y seguro.

⟨ Será fácil ahora llevar este razonamiento a su término y probar que cuando las riquezas producen orgullo o vanidad en sus poseedores, como nunca dejan de hacerlo, es sólo mediante la doble relación de las impresiones e ideas. La verdadera esencia de las riquezas consiste en la facultad de procurar los placeres y conveniencias de la vida. La verda-

dera esencia de esta facultad consiste en la probabilidad de su ejercicio e impeliéndonos a anticipar por un razonamiento *verdadero* o *falso* la existencia real del placer. Esta anticipación del placer es en sí misma un placer muy considerable, y su causa es alguna posesión o propiedad de que gozamos y que está por esto relacionada con nosotros; vemos aquí claramente todas las partes del precedente sistema presentarse más exacta y distintamente ante nosotros.

Por la misma razón que las riquezas causan placer y orgullo y que la pobreza da lugar al desagrado y humildad, debe el *poder* producir la primera de estas emociones y la *esclavitud* la segunda. El poder o la autoridad sobre los otros nos hace capaces de satisfacer todos nuestros deseos; la esclavitud, por someternos a la voluntad de los otros, nos expone a mil necesidades y mortificaciones.

Vale aquí la pena de observar que la vanidad del poder o la vergüenza de la esclavitud se aumenta considerablemente por la consideración de las personas sobre quien ejercemos nuestra autoridad o que la ejercen sobre nosotros; pues suponiendo ser posible que fabricásemos estatuas con un mecanismo tan admirable que pudieran moverse y obrar obediendo a la voluntad, es evidente que su posesión produciría placer y orgullo, pero no en grado tan grande como la misma autoridad cuando se ejerce sobre criaturas sensibles y racionales, pues su condición, al ser comparada con la nuestra, hace que ésta parezca más agradable y honorable. La com-

paración es, en todo caso, un método seguro de aumentar nuestra estima con respecto a alguna cosa. Un hombre rico siente mejor la felicidad de su condición oponiéndola a la de un mendigo. Pero existe una ventaja particular en el poder, por el contraste que se nos presenta en cierto modo entre nosotros y la persona sobre quien mandamos. La comparación es obvia y natural: la imaginación lo halla en el verdadero sujeto: el paso del pensamiento a su concepción es suave y fácil. Y que esta circunstancia tiene un efecto considerable aumentando su influencia aparece más adelante, al examinar la naturaleza de la malicia y de la envidia.

SECCION XI

Del amor de la gloria.

Pero además de estas causas originarias del orgullo y la humildad existe una causa secundaria que tiene su raíz en la opinión de los otros y que posee una igual influencia sobre las afecciones. Nuestra reputación, carácter y nombre son consideraciones de gran peso e importancia, y hasta las demás causas del orgullo y la humildad, virtud, belleza y riquezas, tienen una pequeña influencia si no están secundadas por las opiniones y los sentimientos de los otros. Para dar razón de este fenómeno será necesario detenernos un poco y explicar primero la naturaleza de la simpatía.

Ninguna cualidad de la naturaleza humana es más notable, ni en sí misma ni en sus consecuencias, que la inclinación que poseemos a simpatizar con los otros y a recibir por comunicación sus inclinaciones y sentimientos aunque sean diferentes o contrarios a los nuestros. Esto no se revela sólo en los niños, que tácitamente abrazan toda opinión que les es propuesta, sino también en hombres de la mayor capacidad de juicio e inteligencia que hallan muy difícil seguir su propia razón o inclinaciones en oposición con la de sus amigos o compañeros acostumbrados. A este principio es posible atribuir la gran uniformidad que podemos observar en los caracteres y los modos de pensar de los individuos de una misma nación, y es mucho más probable que esta semejanza surja de la simpatía que de alguna influencia del suelo o clima, la cual, aunque continúa siempre la misma, no es capaz de conservar el carácter de una nación idéntico durante una centuria. Un hombre de buen natural se encuentra en un instante dado del mismo humor que su compañía, y hasta el más orgulloso y arisco toma en su vida un tinte de sus compatriotas y conocidos. Un aspecto jovial produce una sensible complacencia y serenidad en mi espíritu; del mismo modo, un aspecto irritado o triste me llena de un repentino desaliento. Odio, resentimiento, estima, amor, valor, júbilo y melancolía son pasiones que experimento más por comunicación que por mi temperamento o disposición natural. Un fenómeno tan notable merece nuestra atención y debe

ser investigado hasta llegar a sus primeros principios.

«Cuando una afección es producida por simpatía, es sólo primeramente conocida por los efectos y por las manifestaciones externas, en el porte y la conversación, que sugieren su idea. La idea se convierte en aquel momento en una impresión y adquiere un grado tal de fuerza y vivacidad que llega a convertirse en la verdadera pasión y a producir una emoción igual a la de una afección original. Tan instantáneo como sea este cambio de la idea en impresión, procede, sin embargo, de ciertas consideraciones y reflexiones que no escapan á la indagación rigurosa del filósofo, aunque sea él la persona en que tiene lugar.

Es evidente que la idea, o más bien la impresión, de nosotros mismos nos está siempre íntimamente presente y que nuestra conciencia nos da una concepción tan vivaz de nuestra persona que no es posible imaginar que algo pueda en este respecto superarla. Cualquiera, pues, que sea el objeto relacionado con nosotros mismos, debe ser concebido con una vivacidad de concepción semejante, de acuerdo con los anteriores principios, y aunque esta relación no será tan fuerte como la de causalidad, debe tener aún una influencia considerable. Semejanza y contigüidad son relaciones que no deben ser olvidadas, especialmente cuando, por una inferencia de causa y efecto y por la observación de signos externos, nos hallamos informados de la existencia real del objeto que es semejante o contiguo.

Ahora bien: es claro que la naturaleza ha establecido una gran semejanza entre las criaturas humanas y que jamás notamos una pasión o principio en otros sujetos de la que, en algún grado, no podamos hallar en nosotros un análogo. Sucede lo mismo con la estructura del espíritu que con la del cuerpo. Aunque las partes puedan diferir en su figura y tamaño, su estructura y composición son en general las mismas. Existe una notable semejanza que se conserva a pesar de toda la variedad, <y esta semejanza debe contribuir mucho a hacernos experimentar los sentimientos de los otros y concebirlos con facilidad y placer.> De acuerdo con esto hallamos que cuando, además de la semejanza general de nuestras naturalezas, existe una similitud peculiar de nuestros modales, carácter, comarca o lenguaje, se facilita la simpatía. Cuanto más fuerte es la relación entre nosotros y un objeto tanto más fácilmente realiza la imaginación la transición y concede a la idea relacionada la vivacidad de concepción que posea la idea que nos formamos de nuestra propia persona.

Tampoco es la semejanza la única relación que ejerce este efecto, sino que ésta recibe nueva fuerza de otras relaciones que pueden acompañarla. Los sentimientos de los otros sujetos tienen poca influencia si están lejos de nosotros: requieren de la relación de contigüidad para comunicarse enteramente. Las relaciones de sangre, siendo una especie de causación, pueden a veces contribuir al mismo efecto, e igualmente la vecindad, que opera del mis-

mo modo que la educación y costumbre, como veremos más adelante y más detenidamente (1). Todas estas relaciones, cuando van juntas, llevan la impresión o conciencia de nuestra propia persona hacia la idea de los sentimientos o pasiones de los otros y nos hacen concebirlos de la manera más intensa y vivaz.

Ya se ha hecho notar al comienzo de este TRATADO que todas las ideas provienen de impresiones y que estos dos géneros de percepciones difieren solamente en el grado de fuerza y vivacidad con que se presentan en el alma. Los elementos componentes de las ideas y de las impresiones son los mismos. La manera y el orden de su presentación pueden ser los mismos. Los diferentes grados de su fuerza y vivacidad son, por consiguiente, las únicas particularidades que los distinguen, y ya que esta diferencia puede ser suprimida en cierto modo por una relación entre impresiones e ideas, no es de extrañar que una idea de un sentimiento o pasión pueda por este medio ser vivificada de tal modo que se convierta en el verdadero sentimiento o pasión. La idea vívida de un objeto se aproxima siempre a su impresión, y es cierto que podemos sentir malestar o dolor por la mera fuerza de la imaginación y hacer que sea real una enfermedad sólo por pensar frecuentemente en ella. Esto es más notable en las opiniones y afecciones, y aquí es principalmente donde una idea vivaz se convierte en una

(1) Parte segunda, sección IV

impresión. Nuestras afecciones dependen más de nosotros mismos y de las operaciones internas del espíritu que ninguna otra clase de impresiones, razón por la que surgen más naturalmente de la imaginación y de las ideas vivaces que nos formamos de ellas. Esta es la naturaleza y causa de la simpatía, y de este modo experimentamos tan profundamente las opiniones y afecciones de los otros siempre que las descubrimos.

Lo que es más notable en este asunto es la decisiva confirmación que estos fenómenos nos proporcionan para el precedente sistema referente al entendimiento y, por consiguiente, para el presente, concerniente a las pasiones, puesto que ambos son análogos. De hecho, es evidente que cuando simpatizamos con las pasiones y sentimientos de los otros estos movimientos de ánimo aparecen primeramente en nuestro espíritu como meras ideas y se consideran como perteneciendo a otra persona de un modo idéntico al que tenemos de concebir cualquiera otra realidad. Es también evidente que las ideas de las afecciones de los otros se convierten en las impresiones que ellas representan, y que la pasión surge en conformidad con la imagen que nos formamos de ella. Todo esto es asunto de la más corriente experiencia y no depende de ninguna hipótesis filosófica. La ciencia puede ser sólo admitida a explicar este fenómeno, aunque al mismo tiempo se debe confesar que es tan claro por sí mismo que hay poca ocasión de emplearla; pues aparte de la relación de causa y efecto, por la cual

nos convencemos de la realidad de la pasión con la que simpatizamos, aparte de esto, digo, debemos ser auxiliados por las relaciones de semejanza y contigüidad para sentir la simpatía en su plena perfección. (Y puesto que estas relaciones pueden convertir enteramente una idea en una impresión y hacer pasar la vivacidad de la última a la primera tan perfectamente que nada se pierda en la transición, podemos concebir fácilmente hasta qué punto la relación de causa y efecto, por sí sola, sirve para fortalecer y vivificar una idea. En la simpatía existe una conversión evidente de una idea en una impresión. Esta conversión surge de la relación del objeto con nosotros mismos. Nuestro propio *yo* nos es siempre íntimamente presente. Si comparamos todas estas circunstancias hallaremos que la simpatía corresponde exactamente a las operaciones de nuestro entendimiento y que aun contiene algo más sorprendente y extraordinario.

Ha llegado ya el momento de que volvamos nuestra vista de la consideración general de la simpatía a su influencia sobre el orgullo y la humildad, cuando estas pasiones surgen de la alabanza o censura, reputación o ignominia. Podemos observar que ninguna persona es alabada por otra con motivo de una cualidad que si fuese real no produjese sobre la persona que la posee orgullo. Los elogios se refieren al poder, riquezas, familia o virtud de aquélla, motivos todos de vanidad que ya hemos expuesto y explicado antes. Así, es cierto que si una persona se considera a sí misma bajo

el mismo aspecto en que aparece a su admirador, recibirá de ello un placer separado y después experimentará orgullo o satisfacción de sí propia, de acuerdo con la hipótesis antes expuesta. Ahora bien: nada es más natural para nosotros que abrazar las opiniones de los demás en este particular, mediante la simpatía, que hace que sus sentimientos nos sean íntimamente presentes, y mediante el razonamiento, que nos hace considerar su juicio como una especie de argumento para lo que ellos afirman. Estos dos principios de autoridad y simpatía influyen en casi todas nuestras opiniones, pero tienen una peculiar influencia cuando juzgamos acerca de nuestro propio valor y carácter. Tales juicios van siempre acompañados de pasión (1) y nada tiende más a perturbar nuestro entendimiento y a arrastrarnos a opiniones, aun irracionales, que su conexión con la pasión, la que, extendiéndose sobre la imaginación, concede una fuerza adicional a toda idea relacionada. A lo que podemos añadir que, siendo conscientes de la gran parcialidad en nuestro propio favor, nos sentimos particularmente halagados por todo lo que confirma la buena opinión que tenemos de nosotros mismos y molestados por todo lo que se opone a ella.

Todo esto parece muy probable en teoría; pero para lograr plena certidumbre en este razonamiento debemos examinar el fenómeno de las pasiones y ver si está de acuerdo con él.

(1) Libro primero, parte tercera, sección X.

Entre estos fenómenos podemos considerar como muy favorable para nuestro propósito el de que aunque la gloria en general es agradable, obtenemos una mayor satisfacción de la aprobación de aquellos que estimamos y aprobamos que la de aquellos que odiamos o despreciamos. Del mismo modo nos sentimos principalmente mortificados con el desprecio de las personas cuyo razonamiento consideramos de algún valor, y somos indiferentes en gran medida frente a las opiniones del resto del género humano. Si el espíritu, por un instinto original, obtuviera un deseo de gloria y una aversión de la infamia, la fama y la ignominia nos influirán sin distinción alguna, y toda opinión, según fuera favorable o desfavorable, excitaría igualmente este deseo o aversión. El juicio de un tonto es el juicio de otra persona lo mismo que el de un hombre sabio, y están sólo inferior en su influencia sobre nuestro propio juicio.

No sólo nos sentimos más halagados con la aprobación de un hombre sabio que con la de un tonto, sino que recibimos una satisfacción adicional de la primera cuando es obtenida después de un íntimo y largo trato. Esto se explica del mismo modo.

Las alabanzas de los otros jamás nos procuran mucho placer, a no ser cuando coinciden con nuestra propia opinión y nos ensalzan con motivo de aquellas cualidades en las cuales nos distinguimos principalmente. Un mero soldado estima en poco el carácter de elocuencia; un hombre civil, poco el valor; un obispo, el humor, y un comerciante, el

saber. Sea la que quiera la estima que un hombre pueda tener por una cualidad considerada abstractamente, cuando es consciente de que no la posee, le causará un placer escaso la opinión del mundo entero en este respecto, y esto porque no será capaz jamás de estar de acuerdo con la opinión de los otros.

Nada es más usual en hombres de buena familia pero de poca fortuna que abandonar sus amigos y patria y buscar su vida por medio de trabajos manuales entre extranjeros y no entre los que conocen su nacimiento y educación. Seremos desconocidos, dicen, en donde estemos. Nadie sospechará de qué familia procedemos. Nos apartaremos de todos nuestros amigos y conocidos y llevaremos así más fácilmente nuestra pobreza y falta de recursos. Al examinar estos argumentos encuentro que aportan pruebas muy convincentes para mi propósito presente.

Primeramente, podemos inferir de esto que el sufrimiento de ser despreciado depende de la simpatía y que la simpatía depende a su vez de la relación de los objetos con nosotros mismos, puesto que nos sentimos más heridos por el desprecio de personas que se hallan relacionadas con nosotros por la sangre y por la contigüidad en el espacio. Por esto tratamos de disminuir esta simpatía y sufrimiento separándonos de estas relaciones y colocándonos en una contigüidad con extranjeros y a distancia de nuestros conocidos.

Segundo: podemos concluir que las relaciones

son necesarias, para la simpatía, no consideradas en absoluto como relaciones, sino por su influencia en la conversión de nuestras ideas de los sentimientos de los otros, en los sentimientos reales, mediante la asociación existente entre la idea de las personas que los experimentan y nuestro propio *yo*. Pues aquí cuando las relaciones de familia y contigüidad subsisten, pero no están unidas en las mismas personas, contribuyen en un grado menor a la simpatía.

Tercero: esta circunstancia de la disminución de la simpatía por la separación de las relaciones es digna de nuestra atención. Supóngase que me hallo colocado en una mala situación económica entre extranjeros y que, en consecuencia, se me considera bajamente: yo me hallaré en esta situación mejor que si estuviese todos los días expuesto al desprecio de mi familia y mis compatriotas. En aquel caso sufro un doble despecho: por parte de mis relaciones, pero están ausentes; por otra, de los que viven en torno mío, pero éstos son extranjeros. Este doble despecho es igualmente fortalecido por las dos relaciones de familia y contigüidad. Pero como no son las mismas personas las que están enlazadas conmigo por estas dos relaciones, esta diferencia de ideas separa las impresiones que surgen del despecho y evita que se reúnan. El despecho de mis vecinos tiene una cierta influencia, como la tiene el de mi familia; pero estas influencias son diferentes y no van jamás unidas, lo que acaece cuando el despecho procede

de personas que son a la vez mis vecinos y mi familia. Este fenómeno es análogo al sistema del orgullo y la humildad antes explicado, que puede parecer tan extraordinario para la opinión vulgar.

Cuarto: una persona, en estas circunstancias, oculta naturalmente su origen a aquellos entre los que vive y se halla muy molesto si alguno de ellos sospecha que pertenece a una familia muy superior a su presente fortuna y modo de vivir. Todo en este mundo se juzga por comparación. Lo que es una inmensa fortuna para un hombre privado es pobreza para un príncipe. Un aldeano se considerará feliz con lo que no aportará ni lo necesario para un caballero. Cuando un hombre se ha habituado a un modo espléndido de vida o se cree digno de él por su nacimiento o cualidad, cualquier cosa más inferior le parece desagradable y aun vergonzosa, y con la mayor habilidad oculta sus pretensiones a una fortuna mejor. Aquí él mismo conoce su poca fortuna; pero como aquellos con quien vive la ignoran, experimenta tan sólo la desagradable reflexión y comparación que le sugiere su pensamiento; pero no la experimenta jamás mediante la simpatía con otros, lo que contribuye mucho a su tranquilidad y satisfacción.

Si hay algunas objeciones a esta hipótesis, a saber: que el placer que obtenemos de la alabanza surge de la comunicación de los sentimientos, hallaremos al examinarlas que, si se consideran en su verdadera luz, sólo servirán para confirmarla. La gloria popular puede ser agradable aun al hom-

bre que desprecia al vulgo; pero esto es porque su multitud le da un peso y autoridad adicional. Los plagiarios se deleitan con las alabanzas cuando son conscientes de que no las merecen; pero esto es una especie de construcción de castillos en el aire, en la que la imaginación se divierte con sus propias ficciones e intenta fortalecerlas mediante la simpatía con los sentimientos de los otros: Los hombres orgullosos son las más veces heridos por el desprecio aunque no presten a él su asentimiento; pero esto es por la oposición entre la pasión que les es natural y la que reciben por simpatía. A un amante apasionado, del mismo modo, le desagrada en extremo que se censure y condene su amor, aunque es evidente que la oposición que se le hace no puede tener influencia mas que por la actitud que toma ante sí mismo y por su simpatía con el que le censura. Si desprecia a éste o nota que bromea, sea lo que sea lo que se le diga no tendrá efecto alguno sobre él.

SECCION XII

Del orgullo y la humildad en los animales.

Así, en cualquier respecto que consideremos este problema, podemos observar que las causas del orgullo y la humildad corresponden exactamente a nuestra hipótesis y que nada puede excitar una de estas dos pasiones sin hallarse relacionado con

nosotros y producir un placer o dolor independiente de la pasión. Hemos probado no solamente que una tendencia a producir un placer o dolor es común a todas las causas del orgullo o la humildad, sino también que esto es lo único que les es común y que, por consecuencia, es la cualidad en virtud de la cual actúan. Hemos probado además que las causas más considerables de estas pasiones no son realmente otra cosa sino la facultad de producir sensaciones agradables o desagradables, y que, por consiguiente, que todos sus efectos, y entre ellos el orgullo y la humildad, se derivan solamente de este origen. Estos simples principios naturales, fundados en tales sólidas pruebas, deben ser admitidos por los filósofos, a menos que no se les puedan oponer objeciones que se me hayan ocultado.

Es usual entre los anatomistas unir a sus observaciones y experimentos sobre el cuerpo humano otros verificados sobre animales, y de la coincidencia de estos experimentos derivar una prueba adicional para alguna hipótesis particular. Es indudablemente cierto que cuando la estructura de las partes en los animales es la misma que en el hombre, y la función de estas partes, por consiguiente, también la misma, las causas de la función no pueden ser diferentes, y lo que descubrimos como verdadero de una especie debe concluirse sin vacilación como verdadero de la otra. Así, aunque la mezcla de los humores y la composición de las partes diminutas se puede con razón

presumir ser algo diferente en los hombres y en los animales, y que, por consiguiente, algún experimento que hagamos sobre los unos concerniente a los efectos de las medicinas no se aplicará a los otros, sin embargo, como la estructura de las venas y músculos, la fábrica y situación del corazón, de los pulmones, del estómago, del hígado y otras partes son las mismas o casi las mismas en todos los animales, la misma hipótesis que explica en una especie el movimiento muscular, la circulación del quilo, la circulación de la sangre, debe poderse aplicar a todas, y según su coincidencia o no coincidencia con los experimentos que hagamos en alguna especie de seres podemos obtener una prueba de su verdad o falsedad con respecto a todas. Apliquemos, por consiguiente, este método de investigación, que se ha mostrado tan justo y útil en los razonamientos concernientes al cuerpo, a nuestra presente anatomía del espíritu y veamos qué descubrimientos podemos hacer mediante él.

Para esto debemos mostrar primero la correspondencia de las pasiones en el espíritu de los animales y los hombres y después comparar las causas que producen estas pasiones.

Es claro que en casi todas las especies de animales, particularmente en las de género noble, hay evidentes signos de orgullo y humildad. El porte y marcha del cisne, del pavo o del pavo real muestran la alta idea que se forman de sí mismos y su desprecio de todos los demás. Lo más notable es que en las dos últimas especies de animales el

orgullo se refiere siempre a la belleza y se presenta sólo en el macho. La vanidad y emulación de los ruiseñores en su canto ha sido comúnmente notada, lo mismo que la de los caballos en la velocidad de la carrera, de los perros en la finura del olfato, del toro y del gallo en la fortaleza, y de cualquier otro animal en su excelencia propia. Añádase a esto que todas las especies de animales que viven tan próximos del hombre que pueden familiarizarse con él muestran un evidente orgullo al obtener la aprobación de éste y se sienten halagados con sus alabanzas y caricias independientemente de toda otra consideración. No son las caricias de cualquiera, sin distinción, las que les producen vanidad, sino principalmente las de las personas que conocen y quieren; del mismo modo que la pasión es excitada en los hombres. < Todo esto es prueba evidente de que el orgullo y la humildad no son meramente pasiones humanas, sino que se extienden a todo el género animal. >

Las causas de estas pasiones son también las mismas en los animales que en nosotros, haciendo una justa concesión a nuestro conocimiento e inteligencia superiores. Así, los animales no poseen o poseen sólo un escaso sentido del vicio y la virtud, rápidamente olvidan las relaciones de sangre y son incapaces de las de derecho y propiedad. Por esta razón las causas de su orgullo y humildad deben estar sólo en el cuerpo y no pueden ser referidas ni al espíritu ni a los objetos externos. Pero en lo que se refiere al cuerpo, las mismas cualida-

des causan orgullo en los animales y en los hombres, y es en la belleza, fortaleza, rapidez o alguna otra cualidad útil o agradable en lo que este hecho se halla siempre fundado.

La próxima cuestión es, puesto que estas pasiones son las mismas y surgen de las mismas causas en todos los seres, si la manera de operar estas causas es la misma. Según todas las reglas de la analogía, esto es lo que precisamente debe ser esperado, y si nosotros hallamos en el examen que la explicación del fenómeno de la que hicimos uso en una especie no se aplica a las restantes, debemos presumir que esta explicación, aunque plausible, carece en realidad de fundamento.

Para decidir esta cuestión consideremos que evidentemente es la misma relación de ideas la que aquí hallamos y que se deriva de las mismas causas en el espíritu de los hombres que en el de los animales. Un perro que ha ocultado un hueso, frecuentemente olvida el sitio en donde está; pero cuando llega a él su pensamiento pasa fácilmente a lo que ocultó por medio de la contigüidad que produce una relación entre sus ideas. Del mismo modo, cuando ha sido golpeado duramente en algún lugar, tiembla al aproximarse a él aunque no distinga signos de un peligro presente. Los efectos de la semejanza no son tan notables; pero como esta relación constituye un elemento considerable de la causalidad, de la cual todos los animales muestran tan evidentemente un juicio, podemos concluir que las tres relaciones de semejan-

za, contigüidad y causalidad actúan de la misma manera en los animales que en los seres humanos >

Hay casos suficientes de relación de impresiones para convencernos que existe una unión de ciertas afecciones con otras, en las especies inferiores de los seres del mismo modo que en las superiores, y que sus espíritus son llevados frecuentemente a través de una serie de emociones enlazadas. Un perro, cuando se halla exaltado por la alegría es llevado naturalmente a sentir amor y ternura o por su dueño o por un individuo del otro sexo. Del mismo modo, cuando se halla lleno de dolor o tristeza se hace pendenciero y de mal natural, y esta pasión, que en un comienzo era tristeza, con la más mínima ocasión se convierte en cólera.

Así, los principios internos que son necesarios en nosotros para producir orgullo o humildad son comunes a todos los seres, y puesto que las causas que excitan estas pasiones son las mismas, debemos concluir que estas causas actúan de la misma manera en todos los animales. Mi hipótesis es tan simple y supone una tan pequeña reflexión y juicio, que es aplicable a todo ser sensible, lo que no sólo debe ser admitido como una prueba convincente de su veracidad, sino que también, yo lo espero, constituirá una objeción a todo otro sistema.



PARTE SEGUNDA

DEL AMOR Y EL OUDIO

SECCION PRIMERA

Del objeto y causas del amor y el odio.

Es imposible por completo dar una definición de las pasiones del amor y el odio, y esto porque producen meramente una impresión simple sin mezola o composición. Sería innecesario intentar una descripción de ellas partiendo de su naturaleza, origen, causas y objetos, porque serán los asuntos de la presente investigación y por que estas pasiones son lo suficientemente conocidas por sí mismas mediante nuestro sentir corriente y experiencia. Esto lo hemos hecho observar siempre con respecto al orgullo y la humildad y lo repetimos aquí con respecto al amor y al odio, y de hecho existe una semejanza tan grande entre estos dos pares de pasiones que nos hallamos obligados a comenzar resumiendo nuestros razonamientos concernientes a las primeras para poder explicar las últimas.

Así como el objeto inmediato del orgullo y la humildad es el yo o la persona idéntica de cuyos

pensamientos, acciones y sensaciones somos íntimamente conscientes, el objeto del amor y el odio se halla en alguna otra persona de cuyos pensamientos, acciones y sensaciones no somos conscientes. Esto es, por experiencia, suficientemente evidente. <Nuestro amor u odio se hallan siempre dirigidos a algún ser sensible externo a nosotros,> y cuando hablamos de amor a nosotros mismos no lo hacemos en sentido directo y no tiene la sensación que éste produce nada de común con la tierna sensación que es producida por un amigo o por una amante. Lo mismo sucede con el odio. Podemos sentirnos martirizados por nuestras propias faltas y locuras, pero jamás sentimos cólera u odio mas que por las injurias de los otros.

Sin embargo, aunque el objeto del amor y el odio sea siempre alguna otra persona, es claro que el objeto no constituye, hablando propiamente, la causa de esta pasión ni es suficiente por sí solo para excitarla. Ya que el amor y el odio son completamente contrarios en su sensación y tienen el mismo objeto, si este objeto fuese la causa de ellos produciría las dos pasiones opuestas en igual grado, y puesto que desde el primer momento se destruirían la una a la otra, no sería capaz ninguna de ellas de presentarse. Debe, por consiguiente, existir alguna causa independiente de su objeto.

Si consideramos las causas del amor y el odio, hallaremos que son muy diversas y que no tienen muchos elementos comunes. La virtud, el conocimiento, el ingenio, el buen sentido, el buen humor

de una persona producen amor o estima, del mismo modo que sus cualidades opuestas odio o desprecio. Las mismas pasiones surgen de perfecciones corporales como la hermosura, fuerza, ligereza, destreza, y de sus contrarios, y también de las ventajas y desventajas externas de familia, posesiones, vestidos, nación y clima. Todos estos objetos son los que, por sus diferentes cualidades, pueden producir amor y estima u odio y desprecio.

Partiendo de la consideración de estas causas podemos derivar una nueva distinción entre la *cualidad* que opera y el *sujeto* en la que está colocada. Un príncipe que posee un soberbio palacio obtiene la estima del pueblo por este hecho: primeramente, por la belleza del palacio, y segundo, por la relación de propiedad que le enlaza con aquél. La supresión de uno de estos dos factores destruye la pasión, lo que prueba evidentemente que su causa es compuesta.

Sería aburrido seguir las pasiones del amor y el odio a través de todas las observaciones que hemos hecho con motivo del orgullo y la humildad, y que son también aplicables a este segundo par de pasiones. Es suficiente hacer notar, en general, que el objeto del amor y el odio es evidentemente alguna persona pensante y que la sensación de la primera pasión es siempre agradable y la de la segunda desagradable. Podemos, por consiguiente, suponer con alguna apariencia de probabilidad que *la causa de estas dos pasiones es siempre referida a un ser pensante y que la causa de la primera pro-*

duce un placer separado y la de la segunda un dolor separado.

Uno de estos supuestos, a saber: que la causa del amor y el odio debe ser referida a una persona o a un ser pensante, para producir estas pasiones, es no sólo probable, sino demasiado evidente, para ser contestada. La virtud y el vicio, cuando son considerados en abstracto; la belleza y la deformidad, cuando se hallan en objetos inanimados; la pobreza y la riqueza, cuando conciernen a una tercera persona, no producen grado alguno de amor u odio, estima o desprecio con respecto de aquellos que no tienen relación con todo ello. Una persona que mira por la ventana y me ve a mí en la calle y detrás de mí un hermoso palacio que ninguna relación tiene conmigo, no creo que se pretenda que me otorgue el mismo respeto que si yo fuese el propietario del palacio.

No es evidente a primera vista que una relación de impresiones se requiera para estas pasiones por la razón que en la transición se confunden tanto una impresión con la otra que en cierto modo no se pueden distinguir. Pero del mismo modo que en el orgullo y la humildad fuimos capaces de hacer la separación y de probar que cada causa de estas pasiones produce un dolor o placer separado, nos es dado observar aquí el mismo método con éxito, y en consecuencia examinar las varias causas del amor y el odio. Sin embargo, como yo tengo prisa por llegar a una plena y decisiva prueba de este sistema, dejo este examen por el momento, y

mientras tanto intentaré relacionar con mi presente estudio todos mis razonamientos concernientes al orgullo y la humildad, por un argumento fundado en una indiscutible experiencia.

Hay pocas personas que estando satisfechas con su propio carácter, talento o fortuna no deseen mostrarse a las gentes y adquirir el amor o aprobación del género humano. Ahora bien: es evidente que las mismas cualidades y circunstancias, que son las causas de orgullo o estima de sí mismo, son también las causas de vanidad o de deseo de reputación y que nosotros exhibimos siempre las particularidades de las que nos hallamos más satisfechos. Si el amor y la estima no fuesen producidos por las mismas cualidades que el orgullo, teniendo en cuenta cómo estas cualidades son atribuidas a nosotros mismos y los otros, este modo de proceder sería absurdo y no podría esperar nadie una correspondencia de sus sentimientos con los de cualquiera otra persona con la que éstos son compartidos. Es cierto que pocos pueden formarse sistemas exactos de pasiones o hacer reflexiones sobre su naturaleza general y semejanzas. Pero aun sin un progreso semejante, en filosofía no nos hallamos sometidos a muchos errores en este particular, pues somos guiados de un modo suficiente por la experiencia común y por el género de presentación, que nos indica que vo'untad actúa en los otros, por lo que la experimentamos inmediatamente en nosotros mismos. Puesto que la misma cualidad que produce orgullo o humildad causa el amor o

el odio, todos los argumentos que han sido empleados para probar que las causas de las primeras pasiones producen un dolor o placer separado son aplicables con igual evidencia a las causas de las últimas.

SECCION II

Experimentos para confirmar este sistema.

Considerando debidamente estos argumentos no hallará nadie escrúpulos para asentir a la conclusión que yo saco de ellos, y que concierne a la transición de impresiones y de ideas relacionadas especialmente, dado que es éste un principio por sí mismo fácil y natural. Pero para que podamos poner este sistema fuera de duda, tanto con referencia al amor y al odio como al orgullo y humildad, será apropiado hacer algunos nuevos experimentos acerca de estas pasiones y también recordar algunas de las observaciones que hemos antes ya realizado.

Para hacer estos experimentos supongamos que estoy en compañía de una persona por la que primeramente no experimentaba ningún sentimiento, ni de amistad ni de enemistad. Aquí tengo el objeto natural y último de estas cuatro pasiones situado ante mí. Yo mismo soy el objeto propio del orgullo o la humildad; la otra persona es el objeto del amor o el odio.

Consideremos ahora con atención la naturaleza

de estas pasiones y su situación con respecto de cada una de las otras. Es evidente que aquí hay cuatro afecciones colocadas como en un cuadrado, o en un enlace regular y en determinada distancia. Las pasiones del orgullo y la humildad, lo mismo que las del amor y el odio, se hallan enlazadas por la identidad de su objeto, que para el primer par de pasiones es el *yo* y para el segundo alguna otra persona. Estas dos líneas de comunicación o conexión forman los dos lados opuestos de un cuadrado. Además, orgullo y amor son pasiones agradables; odio y humildad, desagradables. Esta semejanza de sensación entre orgullo y amor y entre humildad y odio forma una nueva conexión y puede ser considerada como constituyendo los dos otros lados del cuadrado. En total: el orgullo se relaciona con la humildad, el amor con el odio, por sus ideas; el orgullo con el amor, la humildad con el odio, por sus sensaciones e impresiones.

Digo, pues, que nada puede producir alguna de estas pasiones sin encerrar una doble relación, a saber: la de las ideas con el objeto de la pasión y la de la sensación con la pasión misma. Esto es lo que debemos probar por nuestros experimentos.

Primer experimento.—Para proceder con el mayor orden en este experimento, supongamos que estando colocado en la situación antes mencionada, a saber, en compañía con alguna otra persona, se presenta un objeto que no tiene relación ni en las impresiones ni en las ideas con alguna de estas pasiones. Así, supongamos que miramos una pie-

dra vulgar u otro objeto común que no se refiere a ninguno de los dos y no causa por sí misma ninguna emoción o placer o pena independiente; es evidente que un objeto tal no producirá en nosotros ninguna de las cuatro pasiones. Ensayemos con cada una sucesivamente. Apliquemos el caso al amor, al odio, a la humildad y al orgullo; ninguna de estas pasiones surge ni en su grado más mínimo imaginable. Cambiemos el objeto tan frecuentemente como nos plazca, con la única condición de que escojamos uno que no contiene ninguna de las dos antedichas relaciones. Repitamos el experimento en todas las disposiciones de las que es susceptible el espíritu. Ningún objeto, en la vasta variedad de la naturaleza ni en disposición alguna, produce una pasión sin estas relaciones.

Segundo experimento.—Puesto que un objeto que carece de estas dos relaciones no puede jamás producir una pasión, concedámosle solamente una de estas relaciones y veamos qué se sigue. Así, supongamos que miro a una piedra o un objeto común que se refiere a mí o a mi compañero, y por este medio adquiere una relación de ideas con el objeto de la pasión; es claro que, considerando el asunto *a priori*, ninguna emoción, de cualquier género que sea, puede ser esperada razonablemente; pues aparte de que una relación de ideas actúa secreta y tranquilamente en el espíritu, concede un impulso igual hacia las pasiones opuestas de orgullo y humildad, amor y odio, teniendo en cuenta que el objeto concierne a nosotros o los otros; esta

oposición de las pasiones debe destruir a ambas y dejar al espíritu perfectamente libre de alguna afección o emoción. Este razonamiento *a priori* se confirma por la experiencia. Ningún objeto trivial o vulgar que no cause un dolor o placer independiente de la pasión será capaz, por su propiedad o relaciones con nosotros o los otros, de producir las afecciones de orgullo o de humildad, amor u odio.

Tercer experimento.—Es evidente, por consiguiente, que una relación de ideas no es capaz por sí sola de hacer surgir estas afecciones. Apartemos esta relación y en su lugar coloquemos una relación de impresiones, presentando un objeto que es agradable o desagradable, pero que no tiene relación con nosotros o nuestro compañero, y observemos las consecuencias. Al considerar el asunto primeramente *a priori*, como en el precedente experimento, podemos concluir que el objeto tendrá una escasa e incierta conexión con estas pasiones; pues, aparte de que esta relación no es una relación indiferente, no tiene el inconveniente de la relación de ideas ni nos dirige con igual fuerza a dos pasiones contrarias, que por su oposición se destruyen entre sí. Si consideramos, por otra parte, que esta transición de la sensación a la afección no está producida por un principio que produce una transición de ideas, sino que, al contrario, aunque una impresión pase fácilmente a otra, se supone el cambio de objetos contrario a todos los principios que causan una transición de este género

podemos concluir de esto que nada será una causa durable o firme de una pasión si está enlazada con la pasión tan sólo por una relación de impresiones. Lo que nuestra razón concluirá por analogía, después de considerar estos argumentos, será que un objeto que produce placer o dolor, pero no tiene ninguna suerte de conexión ni con nosotros ni con los otros, puede dar una tendencia al espíritu para que éste naturalmente experimente orgullo o amor, humildad u odio y busque otros objetos en los que, mediante una doble relación, pueda hallar estas afecciones; pero un objeto que posee tan sólo una de estas relaciones, aunque una de las más ventajosas, no puede originar jamás una pasión constante y estable.

Afortunadamente, hallamos que todo este razonamiento está de acuerdo con la experiencia y el fenómeno de las pasiones. Supongamos que yo voy viajando con un compañero a través de una comarca en la cual los dos somos completamente extranjeros; es evidente que si el paisaje es hermoso, los caminos son agradables y las posadas cómodas, esto me pondrá de buen humor, tanto con respecto a mí como con respecto a mi compañero de viaje; pero si yo supongo que la comarca no tiene relación ni conmigo mismo ni con mi amigo, no puede ser aquélla la causa inmediata del orgullo o el amor, y, por consiguiente, si yo no hallo que la pasión se refiere a un otro objeto que muestre con uno de nosotros dos una relación más estrecha, mis emociones han de ser más bien con-

sideradas como una fluctuación de una disposición elevada o humana que como una pasión estable. El caso es el mismo cuando el objeto produce dolor.

Cuarto experimento.—Habiendo hallado que ni un objeto sin una relación de ideas o impresiones ni un objeto que tiene sólo una relación pueden causar nunca orgullo o humildad, la razón sola nos convencerá, sin un cuarto experimento, de que todo lo que posee una doble relación debe necesariamente excitar estas pasiones, pues es evidente que debe contener alguna causa. Pero para dejar a la duda el menor espacio posible renovemos nuestros experimentos y veamos si el suceso, en este caso, corresponde a nuestras esperanzas. Escojo un objeto, por ejemplo, una virtud que causa una satisfacción separada; a este objeto concedo una relación con el *yo*, y hallo que de estas circunstancias surge inmediatamente una pasión. Pero ¿qué pasión? Precisamente la del orgullo, para la que este objeto posee una doble relación. Su idea es relacionada con la del *yo*, objeto de la pasión; la sensación que produce asemeja a la sensación de la pasión. Para estar seguro de que no me engaño en este experimento suprimo la primera relación, después la otra, y hallo que cada supresión destruye la pasión y produce un objeto completamente indiferente. Pero no estoy contento con esto. Hago todavía un ulterior ensayo, y en lugar de suprimir la relación la cambio por otra de otro género. Supongo que la virtud es de

mi compañero, no de mí mismo, y observo lo que se sigue de esta alteración. Inmediatamente percibo que la afección se transforma, y dejando de ser orgullo, en el que existe sólo una relación, a saber: de impresiones, se convierte en amor, que está determinado por una doble relación de impresiones e ideas. Repitiendo el mismo experimento, cambiando de nuevo la relación de las ideas, reduzco la impresión al orgullo, y por una nueva repetición la convierto otra vez en amor y benevolencia. Estando convencido de la influencia de esta relación ensayo el efecto de la otra, y cambiando la virtud por el vicio convierto la impresión agradable que surge de la primera en la desagradable que procede de la última. El efecto también aquí responde a lo esperado. El vicio, cuando pertenece a otro, excita, por medio de la doble relación, la pasión del odio en lugar del amor, que por la misma razón surge de la virtud. Para continuar el experimento cambio de nuevo la relación de ideas y supongo que el vicio se refiere a mí. ¿Qué se sigue? Lo que es usual. Un subsiguiente cambio de la pasión de odio en humildad. Esta humildad la transformo en orgullo por un nuevo cambio de impresión, y hallo después de todo esto que he terminado la serie y por estos cambios he conseguido llevar la pasión a la situación en que la hallé primeramente.

Pero para hacer el asunto aún más cierto altero el objeto, y en lugar de vicio y virtud ensayo con la belleza o fealdad, riqueza o pobreza, poder y

servidumbre. Estos objetos presentan una serie del mismo tipo que la anterior por el cambio de sus relaciones, y en cualquier orden que proceda, ya sea a través de orgullo, amor, odio, humildad, ya sea a través de humildad, odio, amor y orgullo, el experimento no presenta diversidad alguna. Estima y desprecio, de hecho, surgen en algunas ocasiones, en lugar de amor y odio; pero aquéllas son en el fondo las mismas pasiones, tan sólo diversificadas por algunas causas que explicaremos más adelante.

Quinto experimento.—Para dar más grande autoridad a estos experimentos, cambiemos la situación de las circunstancias tanto como sea posible y coloquemos las pasiones y objetos en todas las diversas posiciones de que son susceptibles. Supongamos, aparte de las relaciones mencionadas, que la persona con la que hacemos todos estos experimentos se halla íntimamente enlazada con nosotros por la sangre o por la amistad. Es, así lo supondré, mi hijo o mi hermano o se halla relacionada conmigo por un largo comercio familiar. Supongamos primeramente que la causa de la pasión adquiere una doble relación de impresiones e ideas con esta persona y dejemos ver qué efectos resultan de todas estas complicadas atracciones y relaciones.

Antes que considere lo que de hecho ellas son, determinemos lo que ellas pueden ser, de acuerdo con mi hipótesis. Es claro que, según sea la impresión agradable o desagradable, la pasión del amor

o del odio debe surgir con respecto a la persona que se halla enlazada con la causa de la impresión, por esta doble relación que en todo lo dicho he requerido. La virtud de un hermano me hace amarlo, y su vicio o infamia debe excitar la pasión contraria. Pero para juzgar solamente de la situación de las cosas no debo esperar que las afecciones permanezcan aquí y que no se transformen en otra impresión. Como aquí hay una persona que, por medio de una doble relación, es el objeto de mi pasión, un razonamiento análogo me lleva a pensar que la pasión se transformará ulteriormente. La persona tiene una relación de ideas conmigo mismo, según lo supuesto; la pasión de la que ella es el objeto, por ser agradable o desagradable, tiene una relación con el orgullo y la humildad. Es evidente, pues, que una de estas pasiones debe surgir del amor o el odio.

Este es el razonamiento que yo hago de acuerdo con mi hipótesis, y me place hallar al experimentarlo que todo responde exactamente a mi explicación. (La virtud o el vicio de un hijo o hermano no sólo excitan amor u odio, sino que, por una nueva transición producida por causas similares, dan lugar a orgullo o humildad.) Nada causa una mayor vanidad que una cualidad notable en nuestra familia y nada mortifica más que su vicio o infamia. Esta exacta conformidad de la experiencia con el razonamiento es una prueba convincente de la solidez de la hipótesis acerca de la cual ahora razonamos.

Sexto experimento.—Esta evidencia aumentará aún si hacemos el experimento a la inversa y manteniendo las mismas relaciones comenzamos solamente con otra pasión. Supongamos que en lugar del vicio o la virtud de un hijo o un hermano, que causa primero amor u odio, colocamos estas cualidades buenas o malas en nosotros mismos, sin una inmediata conexión con la persona que está relacionada con nosotros: la experiencia nos muestra que por este cambio de la situación se rompen los eslabones de la cadena y que el espíritu no pasa de una pasión a otra, como en el ejemplo precedente. *¿Jamás amamos u odiamos a un hijo o a un hermano por la virtud o el vicio que discernimos en nosotros mismos, aunque es evidente que las mismas cualidades en aquéllos nos producirían un sensible orgullo o humildad.* Esto puede a primera vista estimarse contrario a mi hipótesis, puesto que las relaciones de las impresiones e ideas son en ambos casos las mismas. Orgullo y humildad son impresiones relacionadas con el amor y el odio. Yo mismo me hallo relacionado con la persona. Deberá, por lo tanto, ser esperado que iguales causas produzcan iguales efectos y que una transición perfecta surja de la doble relación, como en los otros casos. Esta dificultad puede fácilmente resolverse por las siguientes reflexiones:

Es evidente que, puesto que somos siempre íntimamente conscientes de nosotros mismos y de nuestros sentimientos y pasiones, sus ideas deben afectarnos con una mayor vivacidad que las ideas

de los sentimientos y pasiones de alguna otra persona. Ahora bien: todo lo que nos afecta con vivacidad y aparece bajo una luz plena e intensa nos fuerza, en cierto modo, a considerarlo y se presenta al espíritu a la más pequeña indicación o trivial relación. Por la misma razón, cuando está presente atrae hacia sí nuestra atención y la impide vagar por otros objetos, aunque sea fuerte la relación que éstos tengan con nuestro primer objeto. La imaginación pasa fácilmente de las ideas oscuras a las vivaces y difícilmente de las vivaces a las oscuras. En el primer caso la relación es ayudada por otro principio; en el segundo caso está dificultada por él.

Ahora bien: yo he observado que estas dos facultades del espíritu, la imaginación y las pasiones, se asisten mutuamente en sus actividades cuando sus tendencias son similares y cuando actúan sobre un mismo objeto. El espíritu experimenta siempre una propensión a pasar de una pasión a otra relacionada con ella, y esta propensión es facilitada cuando el objeto de una pasión está relacionado con el de la otra. Los dos impulsos coinciden y hacen el tránsito total más suave y fácil. Pero si sucede que aunque la relación de ideas, estrictamente hablando, continúa la misma su influencia en cuanto a la transición no tiene lugar, es evidente que su influencia sobre las pasiones debe cesar como siendo dependientes de esta transición. Esta es la razón de por qué el orgullo o la humildad no se transforman en amor u odio con la misma facilidad con que

las últimas pasiones se cambian en éstas. Si una persona es mi hermano, yo lo soy suyo igualmente; pero aunque las relaciones sean recíprocas tienen efectos muy diferentes sobre la imaginación. El paso es suave y patente, partiendo de la consideración de alguna persona relacionada con nosotros mismos, de quien somos siempre conscientes. Pero cuando las afecciones se dirigen a nosotros mismos la fantasía no pasa con la misma facilidad de este objeto a otra persona, se halle tan enlazada como se quiera con nosotros. Esta transición fácil o difícil de la imaginación actúa sobre las pasiones y facilita o retarda su transición; lo que es una clara prueba de que ambas facultades, pasiones e imaginación, se encuentran enlazadas y que las relaciones de las ideas tienen una influencia sobre las afecciones. Aparte de innumerables experimentos que prueban esto, hallamos aquí que, aun cuando la relación permanece, si por una particular circunstancia su efecto usual sobre la fantasía, que produce una asociación o transición de ideas, se suprime, desaparece su efecto acostumbrado sobre las pasiones, consistente en hacernos pasar de una a otra.

Alguien quizá hallará una contradicción entre este fenómeno y el de la simpatía, en la que el espíritu pasa fácilmente de la idea de nosotros mismos a la de otro objeto relacionado con nosotros. Pero esta dificultad se desvanecerá si consideramos que en la simpatía nuestra propia persona no es el objeto de una pasión ni hay nada que haga que se fije nuestra atención sobre nosotros mismos,

como en el caso presente, donde suponemos nos hallamos afectados por humildad u orgullo. Nosotros mismos, independientemente de la percepción de todo otro objeto, no somos en realidad nada; razón por la que debemos dirigir la vista a los objetos externos, y es natural para nosotros considerar con más atención lo que está cerca de nosotros o se nos asemeja. Pero cuando el *yo* es el objeto de la pasión no es natural abandonar la consideración de él hasta que la pasión desaparezca, en cuyo caso la doble relación de impresiones e ideas no puede operar más tiempo.

Séptimo experimento.—Para someter este razonamiento en su totalidad a un ulterior examen hagamos un nuevo experimento, y del mismo modo que hemos visto antes los efectos de las pasiones e ideas relacionadas, supongamos ahora una identidad de pasiones que acompaña a una relación de ideas y consideremos los efectos de esta nueva situación. Es evidente que una transición de pasiones de un objeto al otro debe aquí con toda razón ser esperada, puesto que la relación de ideas se supone que continúa aún y una identidad de impresiones debe producir una más fuerte conexión que la más perfecta semejanza que puede ser imaginada. Si, por consiguiente, una doble relación de impresiones e ideas es capaz de producir una transición de la una a la otra, mucho más lo será una identidad de impresiones con una relación de ideas. De acuerdo con esto, hallamos que cuando odiamos o amamos una persona, la pasión rara-

mente continúa con sus límites iniciales, sino que se extiende a todos los objetos contiguos y comprende los amigos y relaciones de aquella persona a quien amamos u odiamos. Nada es más natural que experimentar cariño por el hermano de un amigo nuestro con motivo de esta amistad, sin necesidad de ningún examen detallado de su carácter. Una querrela con una persona nos produce odio por toda su familia, aunque sea ésta enteramente inocente con respecto a lo que nos desagrada. Ejemplos de este género se encuentran por todas partes.

Hay sólo una dificultad en este experimento, y que es necesario tener en cuenta antes de seguir más adelante. Es evidente que aunque toda pasión pasa fácilmente de un objeto a otro relacionado con él, esta transición se hace con mayor facilidad cuando el objeto más importante se presenta primero y le sigue el de menos importancia que cuando el orden se invierte y el de menos importancia aparece antes. Así, es más natural para nosotros amar al hijo por su padre que al padre por el hijo, al criado por el amo que al amo por el criado, al súbdito por el príncipe que al príncipe por el súbdito. De igual modo concebimos más fácilmente un odio por toda una familia cuando nuestra primitiva querrela ha sido con el jefe de la misma que cuando nos hemos disgustado con un hijo, con un criado o con algún otro miembro inferior. En breve, nuestras pasiones, del mismo modo que los otros objetos, descienden con mayor facilidad que ascienden.

Para que comprendamos en qué consiste la dificultad de la explicación de este fenómeno debemos considerar que la misma razón que determina la imaginación a pasar de los objetos remotos a los próximos produce igualmente un cambio, más fácil, de lo menos a lo más que de lo más a lo menos. Todo lo que tiene mayor influencia es lo más notado, y lo más notado se presenta más rápidamente a la imaginación. Somos más aptos para omitir en un objeto lo que hay de trivial que lo que aparece como un elemento considerable; especialmente si el último se presenta el primero en el tiempo y llama primeramente nuestra atención. Así, si una casualidad nos hace considerar los satélites de Júpiter, nuestra fantasía se halla naturalmente determinada para producir la idea de este planeta; pero si primeramente reflexionamos sobre el planeta, es más natural para nosotros el omitir sus satélites. La mención de las provincias de un imperio lleva nuestro pensamiento a considerar el imperio, pero la fantasía no vuelve con la misma facilidad a la consideración de las provincias. La idea del criado nos hace pensar en el amo, la del súbdito lleva nuestra atención hacia el príncipe. Pero la misma relación no tiene una influencia igual para llevarnos en sentido contrario. Y en esto se halla fundado el reproche de Cornelia a sus hijos, de que debían sentirse avergonzados de ser más conocidos por el nombre de la hija de Escipión que por el de la madre de los Gracos. Esto era, con otras palabras, exhortarlos a hacerse por sí

mismos ilustres y famosos, como su abuelo, porque de otro modo, la imaginación del pueblo pasando por ella, que era la intermediaria, y colocada en igual relación con ambos, habría abandonado este nombre y los habría designado con el que fuese más considerable y de mayor actualidad. Sobre el mismo principio se funda la costumbre corriente de llevar las mujeres casadas el nombre de sus maridos, más bien que los maridos los nombres de sus mujeres, y también la ceremonia de conceder la precedencia a los que honramos y respetamos. Podemos hallar muchos otros ejemplos para confirmar este principio, si no fuese completamente evidente.

Ahora bien: puesto que la fantasía halla la misma facilidad de pasar de lo menos a lo más que de lo remoto a lo contiguo, ¿por qué no auxilia esta transición de ideas a la transición de pasiones, en el primer caso como en el segundo? Las virtudes de un amigo o hermano producen primero orgullo y después amor, porque en este caso la imaginación pasa de lo remoto a lo contiguo, de acuerdo con su tendencia natural. Nuestra virtud no produce primero orgullo y después amor a un amigo o hermano, porque el paso en este caso sería de lo próximo a lo remoto, lo que es contrario a su tendencia. El amor o el odio de un inferior no causa fácilmente una pasión por el superior, aunque sea ésta la tendencia natural de la imaginación, mientras que el amor u odio a un superior causa una pasión hacia el inferior análoga, lo que es contrario a la antedicha tendencia. En breve, la misma facilidad de

transición no actúa de la misma manera sobre lo superior y lo inferior que sobre lo contiguo y lo remoto. Estos dos fenómenos, que parecen contradictorios, requieren cierta atención para ser reconciliados.

Como la transición de ideas se hace aquí contra la tendencia natural de la imaginación, esta facultad debe ser dominada por algún principio más fuerte y de otro género, y ya que aquí no hay nada presente al espíritu sino impresiones e ideas, este principio debe residir necesariamente en las impresiones. Ahora bien: ha sido observado que las pasiones o impresiones se enlazan sólo por su semejanza y que donde dos pasiones colocan al espíritu en la misma o similar disposición es natural pasar de la una a la otra; por el contrario, una repugnancia entre las disposiciones produce una dificultad en las pasiones; pero puede observarse que esta repugnancia puede surgir de una diferencia de grado lo mismo que de una diferencia de cualidad, y no experimentamos una mayor dificultad para pasar repentinamente de un pequeño grado de amor a un pequeño grado de odio que de un grado pequeño a uno grande de las mismas pasiones. Un hombre que está tranquilo o moderadamente agitado es tan diferente, en cierto respecto, de él mismo cuando se halla dominado por una pasión violenta como pueden serlo entre sí dos personas distintas; no es fácil pasar de un extremo al otro sin un considerable intervalo intermedio.

No es menor la dificultad, si no es más grande,

de pasar de una pasión fuerte a una débil que de una débil a una fuerte, dado que una de las pasiones, al surgir, destruye la otra y las dos no pueden existir al mismo tiempo. Sin embargo, el caso es enteramente diferente cuando las pasiones se unen y actúan sobre el espíritu al mismo tiempo. Una pasión débil cuando se adiciona a una fuerte no produce un cambio tan considerable en la disposición como una fuerte cuando se adiciona a una débil, razón por la cual existe una más íntima conexión entre el grado grande y el pequeño que entre el pequeño y el grande.

El grado de una pasión depende de la naturaleza de su objeto, y una afección dirigida a una persona que es considerada por nosotros como honorable invade y posee el espíritu mucho más que una pasión que tiene por objeto una persona que estimamos menos. Aquí, pues, la contradicción entre la tendencia de la imaginación y la pasión se presenta. Cuando dirigimos nuestro pensamiento desde un objeto grande a uno pequeño la imaginación halla más facilidad para pasar del pequeño al grande que del grande al pequeño; pero la afección, por el contrario, encuentra una mayor dificultad, y como las afecciones son un principio más poderoso que la imaginación, no es de admirar que prevalezcan y conduzcan al espíritu por su propio camino. A pesar de la dificultad de pasar de una idea de lo grande a la de lo pequeño, una pasión dirigida a lo primero produce siempre una pasión similar dirigida a lo segundo cuando lo grande y lo pequeño

se hallan relacionados entre sí. La idea del criado lleva nuestro pensamiento más fácilmente a la del amo, pero el odio del amo produce con mayor facilidad cólera o mala voluntad hacia el criado. La pasión más fuerte en este caso es la que tiene la precedencia, y no produciendo la adición de la más débil un cambio considerable en la disposición, el paso se hace de este modo más fácil y natural entre ellas.

Así como en el experimento precedente hallamos que una relación de ideas que por una particular circunstancia cesa de producir su efecto usual facilitando la transición de las ideas cesa igualmente de actuar sobre las pasiones, en el que sigue hallaremos la misma propiedad con respecto de las impresiones. Dos grados diferentes de la misma pasión se ponen en relación entre sí de un modo seguro; pero si el menor es el primero que se presenta no posee o posee en pequeño grado la tendencia a evacuar el mayor, y esto porque la adición del mayor al menor produce una alteración más sensible del estado de ánimo que la adición del pequeño al grande. Estos fenómenos, si se consideran debidamente, serán pruebas convincentes de la hipótesis presente.

Estas pruebas serán confirmadas si consideramos la manera como el espíritu concilia la contradicción que yo he observado entre las pasiones y la imaginación. La fantasía pasa con más facilidad de lo menor a lo mayor que de lo mayor a lo menor. Por el contrario, una pasión violenta produce más fácilmente una débil que una débil una

violenta. En esta oposición, la pasión, en último término, prevalece sobre la imaginación; pero esto sucede comúnmente acomodándose la primera a la última y buscando alguna otra cualidad que pueda compensar el principio del que surge la oposición. Cuando amamos a un padre o cabeza de familia casi no pensamos en sus hijos o criados; pero cuando éstos se hallan presentes a nosotros o cuando podemos de algún modo servirlos, la proximidad y contigüidad en este caso aumenta su importancia o al menos suprime la oposición que la fantasía hace para la transición de los afectos. Si la imaginación halla una dificultad para pasar de lo grande a lo pequeño halla una igual facilidad para pasar de lo remoto a lo contiguo, lo que reduce el problema a una igualdad y deja la vía libre para el tránsito de una pasión a otra.

Octavo experimento.—He hecho observar que la transición del amor o el odio al orgullo o humildad es más fácil que la del orgullo o la humildad al amor u odio, y que la dificultad que la imaginación halla al pasar de lo contiguo a lo remoto es la causa de por qué sólo raramente tenemos un ejemplo de la transición últimamente citada de estas afecciones. Debo, sin embargo, hacer una excepción, a saber: cuando la verdadera causa del orgullo o la humildad se halla en alguna otra persona, pues en este caso la imaginación se ve obligada a considerar la persona y no puede limitar su consideración a nosotros mismos. Así, nada produce más rápidamente cariño o afección por una persona

que su aprobación de nuestra conducta y carácter, como, por otra parte, nada inspira un odio tan grande como su censura o desprecio. Aquí es evidente que la pasión original es orgullo o humildad, cuyo objeto es el *yo*, y que esta pasión se transforma en amor u odio, cuyo objeto es alguna otra persona, a pesar de la regla que yo he establecido de que *la imaginación pasa con dificultad de lo contiguo a lo remoto*. La transición en este caso no se hace meramente por la relación existente entre nosotros y la otra persona, sino porque la otra persona es la causa real de nuestra primera pasión, y, en consecuencia, se halla ligada íntimamente con ella. Su aprobación es la que produce orgullo, su desaprobación la que produce humildad. No es, pues, de extrañar que la imaginación ande a la inversa su camino acompañada con las pasiones relacionadas del amor y el odio. Esto no es una contradicción, sino una excepción de la regla, y una excepción que surge de la misma razón que la regla misma.

Una excepción como ésta es más, por consiguiente, una confirmación de la regla. Y de hecho, si consideramos los ocho experimentos que hemos expuesto, hallaremos que el mismo principio aparece en todos ellos y que por medio de una transición que surge de una doble relación de impresiones e ideas se producen orgullo y humildad y amor y odio. Un objeto sin relación alguna (1)

(1) Primer experimento.

o con una sola no produce jamás una de estas pasiones, y hallamos que la pasión varía siempre en conformidad con la relación. Es más, podemos observar que siempre que la relación, por alguna circunstancia particular, no tiene su efecto usual, produciendo una transición de ideas o impresiones (1), cesa de actuar sobre las pasiones y da lugar al orgullo o el amor, humildad u odio. Hallamos aún que esta regla se mantiene como buena a pesar de la apariencia de su contrario (2), y del mismo modo que sabemos por experiencia que una relación no tiene efecto cuando el examen nos muestra ciertas circunstancias particulares que evitan la transición, en los casos en que esta circunstancia, aunque presente, no evita la transición se encuentra que este hecho surge de alguna otra circunstancia que compensa aquélla. Así, no sólo las variaciones se reducen por sí mismas en un principio general, sino las variaciones de las variaciones.

SECCION III

Dificultades resueltas.

Ante tantas y tan evidentes pruebas, tomadas de la experiencia diaria y de la observación, parece superfluo entrar en el examen particular de todas las causas del amor y el odio. Emplearé, pues, el

(1) Sexto experimento.

(2) Séptimo y octavo experimento.

final de esta parte: *primero*, resolviendo algunas dificultades concernientes a causas particulares de estas pasiones, y *segundo*, examinando las afecciones compuestas que surgen de la combinación del amor y el odio con otras emociones.

Nada es más evidente que una persona adquiere nuestro cariño o está expuesta a nuestra mala voluntad según el placer o dolor que recibimos de ella, y que las pasiones acompañan exactamente a las sensaciones en todos sus cambios y variaciones. Sean los que quieran los medios empleados, sus servicios, su belleza, su adulación para hacerse útil o agradable a nosotros, puede estar segura de nuestra afección, y del mismo modo, sean los que quieran los agravios o desagradados, jamás dejará de excitar nuestra cólera u odio. Cuando nuestra nación se halla en guerra con otra detestamos a ésta como poseyendo el carácter de cruel, perversa, injusta y violenta; pero siempre nos estimamos, tanto a nosotros como a nuestros aliados, como equitativos, moderados y clementes. Si el general de nuestros enemigos tuvo éxito, sólo con dificultad le concedemos la figura y el carácter de un hombre. Es un hechicero, tiene comunicación con los demonios, como se dice de Oliverio Cromwell y del duque de Luxemburgo; es sangriento, y se complace en la muerte y la destrucción. Si el éxito cae de nuestra parte, nuestro jefe tiene todas las cualidades opuestas, y es un modelo de virtud, de valor y de noble conducta. A su perfidia llamamos sagacidad; su crueldad es un mal inseparable de la

guerra. En resumen: tendemos a hacer desaparecer o a dignificar cada una de sus faltas, dotándolas con el nombre de la virtud que se les aproxima. Es evidente que el mismo modo de pensar reina en la vida corriente.

Hay algunos que añaden otra condición y exigen no solamente que el dolor y el placer surjan de una persona, sino también que surjan a sabiendas y con un particular designio e intención. Un hombre que nos hiere y ofende por accidente no llega a ser nuestro enemigo por esto, ni nos sentimos ligados por lazos de gratitud con el que nos hace un servicio de la misma manera. Por la intención juzgamos de las acciones, y según ésta es buena o mala, llegan a ser aquéllas causas de amor u odio.

Aquí debemos hacer una distinción. Si la cualidad de otro que agrada o desagrade es constante e inherente a la persona y carácter, causará amor u odio independiente de la intención; de otro modo se requieren un conocimiento y designio para originar estas pasiones. Una persona que sea desagradable por su fealdad o insensatez es objeto de nuestra aversión, aunque nada es más cierto que dicha persona no tiene la menor intención de desagradarnos por estas cualidades; pero si el desagrado procede de una acción, no de una cualidad, que es producida y desaparece en un momento, es necesario, para producir alguna relación y enlazar esta acción suficientemente con la persona, que se derive de un particular pensamiento y designio previo. No es suficiente que la acción surja de

la persona y la tenga como su inmediata causa y autor. Esta relación sola es demasiado débil e inconstante para ser el fundamento de estas pasiones. No alcanza a la parte sensible y pensante, y ni procede de algo durable en ella ni deja algo tras de sí, sino que pasa en un momento y como si nunca hubiera existido. Por el contrario, una intención muestra ciertas cualidades, que permaneciendo después que la acción ha sido realizada la enlazan con la persona y facilitan la transición de ideas de la una a la otra. Jamás podemos pensar en ella sin reflexionar sobre estas cualidades, a menos que el arrepentimiento y un cambio de vida hayan producido una alteración en este respecto, caso en el que la pasión se halla en cierto modo alterada. Esto es, por consiguiente, una razón de por qué se requiere una intención para excitar amor u odio. ✓

Debemos además considerar que una intención, además de fortalecer la relación de ideas, es necesaria frecuentemente para producir una relación de impresiones y dar origen al placer y al dolor, pues se puede observar que el elemento principal de una injuria es el desprecio y odio que se revela en la persona que nos injuria, y sin esto la mera afrenta nos produce un dolor menos sensible. Del mismo modo, un favor es agradable capitalmente porque halaga nuestra vanidad y es una prueba de cariño y estima por parte de la persona que lo realiza. Al desaparecer la intención hace desaparecer la mortificación en un caso y la vanidad en el

otro, y debe así, en consecuencia, producir una notable disminución en las pasiones de amor y odio.

Concedo que estos efectos, que provienen de la supresión del designio y que consisten en disminuir la relación de las impresiones y las ideas, no son totales y que tampoco son capaces para suprimir totalmente estas relaciones; pues puedo preguntarme ahora si la supresión del designio es capaz de suprimir la pasión de amor u odio. La experiencia, estoy seguro de ello, nos muestra lo contrario, y nada es más cierto que los hombres frecuentemente caen en una cólera violenta por injurias que ellos mismos deben confesar que han sido involuntarias y accidentales. Esta emoción, sin embargo, no puede ser de larga duración, pero es bastante para mostrar que existe una conexión natural entre dolor y cólera y que la relación de impresiones operará sobre la base de una débil relación de ideas. Sin embargo, cuando la violencia de la impresión se halla algo atenuada el defecto de la relación comienza a ser mejor notado, y como el carácter de la persona no se halla de ningún modo incluído en tales injurias, que son casuales e involuntarias, sucede rara vez que experimentemos con respecto de ella una enemistad duradera.

Para ilustrar esta doctrina con un ejemplo correspondiente podemos hacer notar que no sólo el dolor que procede de otra persona por accidente tiene poca fuerza para excitar una pasión, sino que también sucede lo mismo con aquel que procedo de una necesidad o deber reconocido. Uno que

tenga el designio real de dañarnos, no naciendo éste de odio ni de mala voluntad, sino de la justicia y equidad, no provoca por nuestra parte odio hacia él si somos en algún grado razonables; sin embargo, él es la causa, y la causa conocida, de nuestro sufrimiento. Examinemos un poco este fenómeno.

Es evidente, en primer lugar, que esta circunstancia no es decisiva, y aunque pueda ser capaz de disminuir las pasiones rara vez puede suprimirlas. ¡Qué pocos criminales existen que no experimenten mala voluntad por los que los acusan o por el juez que los condena, aunque son conscientes de que son merecedores de ello! De igual modo, nuestro antagonista en un pleito o nuestro competidor para un empleo son considerados habitualmente como enemigos, aunque debemos reconocer, si reflexionamos un momento, que sus motivos son tan justificables como los nuestros.

Además, podemos considerar que cuando recibimos daño por parte de una persona nos inclinamos a imaginarla como criminal, y sólo con extrema dificultad reconocemos su justicia o inocencia. Esta es una prueba clara de que, independiente de la opinión de la intención dañina, todo daño o dolor tiene la tendencia natural a excitar nuestro odio y que después buscamos las razones que puedan justificar y fundamentar la pasión. Aquí la idea del daño no produce la pasión, sino que surge de ella.

No es de extrañar que la pasión produzca la opinión de la injuria, pues de otro modo tendría

que sufrir una considerable disminución, lo que todas las pasiones evitan tanto como es posible. La supresión del daño puede suprimir la cólera sin probar que la cólera surge sólo de la injuria. El daño y la justicia son dos objetos contrarios, de los cuales uno tiene la tendencia a producir odio y otro amor, y según sus diferentes grados y nuestro particular modo de pensar prevalece uno de los objetos y excita la pasión que le es propia.

SECCION IV

Del amor producido por las relaciones.

Habiendo dado una razón de por qué varias acciones que causan un placer o dolor real no excitan ningún grado o excitan un grado mínimo de las pasiones de amor u odio hacia sus autores, será necesario mostrar en qué consiste el placer o desagrado de varios objetos que por experiencia sabemos que producen estas pasiones.

De acuerdo con el precedente sistema, se requiere siempre una doble relación de impresiones e ideas entre la causa y el efecto para producir amor u odio. Pero aunque esto es universalmente válido es de notar que la pasión del amor puede ser producida por una relación sola de un género diferente, a saber: la existente entre nosotros y el objeto, o, hablando más propiamente, que esta relación va acompañada siempre de las otras dos. Todo lo

que se halla unido a nosotros por algún lazo puede seguramente ser el objeto de nuestro amor, de un modo proporcional a esta relación, sin necesidad de indagar sus otras propiedades. Así, la relación de sangre produce el lazo más fuerte de que el espíritu es capaz en el amor de los padres a los hijos, y en menor grado, la misma afección cuando la relación disminuye. No sólo la consanguinidad tiene este efecto, sino cualquier otra relación, sin excepción. Amamos a nuestros compatriotas, a nuestros vecinos, a los que hacen un trabajo análogo al nuestro, a los que ejercen nuestra misma profesión y hasta aquellos que llevan nuestro nombre. Cada una de estas relaciones se estima como un lazo y tiene un reducido derecho a requerir nuestra afección.

Existe otro fenómeno paralelo a este, a saber: que el trato social, sin ningún género de relación, da lugar al amor o al cariño. Cuando hemos intimado con una persona a quien tratamos habitualmente, aunque frecuentando su compañía no hayamos notado que posea ninguna cualidad notable, no podemos menos de preferirla a personas extrañas de cuyo superior mérito nos hallamos persuadidos. Estos dos fenómenos, el de los efectos de la relación y el del trato, se esclarecen mutuamente y pueden ser explicados por el mismo principio.

Los que encuentran un placer en declamar contra la naturaleza humana han observado que el hombre es incapaz de bastarse a sí mismo, y por

esto cuando rompe los lazos que le unen con los objetos externos cae inmediatamente en la más profunda melancolía y desesperación. De esto—dicen—procede la continua busca de las diversiones del juego, de la caza, de los negocios, por las cuales intentamos olvidarnos de nosotros mismos y despertar nuestros espíritus animales del estado lánguido en el cual caen cuando no se hallan agitados por alguna activa y vivaz emoción. Conuerdo con esta manera de pensar en tanto que concedo que el espíritu es insuficiente para su propio entretenimiento y que busca naturalmente objetos externos que puedan producir una sensación viva y agitar los espíritus animales. Ante la presencia de un objeto tal despiértase como de un sueño, la sangre fluye con un nuevo impulso, el corazón se siente poderoso, y el hombre entero adquiere un vigor que no puede obtener en sus momentos solitarios y tranquilos. Por esto la compañía es naturalmente tan placentera, por presentar el más amable de todos los objetos, a saber: un ser racional y pensante, análogo a nosotros mismos, que nos comunica todas las acciones de su espíritu, nos hace confidente de sus más íntimos sentimientos y afecciones y nos deja ver en cada momento de su producción todas las emociones que son causadas por un objeto. Toda idea vivaz es agradable, pero sobre todo la de una pasión; porque una idea tal llega a ser una especie de pasión y concede una agitación más sensible al espíritu que ninguna otra imagen o concepción.

Una vez admitido esto, el resto será fácil. Del mismo modo que la compañía de los extraños nos es agradable durante algún tiempo corto, porque vivifica nuestro pensamiento, nos es la compañía de nuestras relaciones y gentes de nuestro trato especialmente agradable porque posee este efecto en un mayor grado y es de influencia más duradera. Todo lo que está en relación con nosotros es concebido de una manera vivaz por la fácil transición de nosotros mismos al objeto relacionado. Así, pues, el hábito del trato facilita la consideración y fortalece la concepción de algún objeto. El primer caso es paralelo a nuestros razonamientos de causa y efecto; el segundo, a la educación. Y como el razonamiento y la educación coinciden solamente en producir una idea vivaz y enérgica de un objeto, es esto el único elemento común a la relación y al trato. Esta debe ser, por consiguiente, la cualidad determinante por la cual producen aquéllos sus efectos comunes y amor o cariño; siendo uno de los efectos, debe derivarse de la fuerza y viveza de la concepción. Una concepción tal es particularmente agradable y nos hace mirar con buenos ojos todo lo que la produce cuando es el objeto propio del cariño y la benevolencia.

Es manifiesto que los hombres se unen según sus peculiares temperamentos y disposiciones, y que los hombres de temperamento alegre aman a los alegres y los serios sienten afición por los serios. Esto no sólo sucede cuando notan esta semejanza entre sí y los otros, sino también por el

curso natural de la disposición y por una cierta simpatía que surge entre caracteres similares. Cuando notan la semejanza ésta actúa del mismo modo que una relación, produciendo un enlace de ideas. Cuando no la notan, actúa en virtud de algún otro principio, y si este último principio es similar al primero, debe esto ser admitido como una confirmación del precedente razonamiento.

La idea de nosotros mismos está siempre íntimamente presente y concede un grado notable de vivacidad a la idea de algún otro objeto con el que se halla relacionada. Esta idea vivaz se cambia gradualmente en una impresión real por ser estos dos géneros de la percepción en gran parte lo mismo y diferir sólo en su grado de fuerza y vivacidad. Pero este cambio debe producirse con la mayor facilidad, de modo que nuestro temperamento natural nos conceda una inclinación a la misma impresión que observamos en otros y haga que surja con una ocasión insignificante. En este caso la semejanza convierte la idea en una impresión, no sólo por medio de la relación y concediendo la vivacidad original a la idea relacionada, sino también presentando tales materiales como capaces de inflamarse con la más pequeña chispa. Y como en ambos casos existe un amor o afección debidos a la semejanza, resulta que la simpatía con los otros es agradable solamente por conceder una emoción a los espíritus, pues una simpatía fácil y las emociones correspondientes son lo único común a la *relación, trato y semejanza.*

La gran propensión que los hombres tienen al orgullo debe ser considerada como un fenómeno similar. Frecuentemente sucede que después de haber vivido un tiempo considerable en una ciudad, aunque al principio sea ésta desagradable para nosotros, cuando nos hacemos familiares con los objetos y contraemos un trato, aunque tan sólo sea con las calles y las casas, la aversión disminuye por grados y por último se transforma en la pasión opuesta. El espíritu halla una satisfacción y bienestar en la consideración de los objetos a los que está acostumbrado y los prefiere, naturalmente, a aquellos otros que, aunque en sí mismos posean quizá más valor, le son menos conocidos. Por la misma cualidad del espíritu somos inclinados a tener una buena opinión de nosotros mismos y de todos los objetos que nos atañen. Estos aparecen más claros, son más agradables, y, por consiguiente, motivos más adecuados de orgullo y vanidad que los otros.

No será inoportuno, al tratar de las afecciones que experimentamos mediante nuestro trato y relaciones, poner de relieve algunos interesantes fenómenos que a ellas se refieren. Es fácil notar en la vida corriente que los hijos consideran debilitada la relación de su madre por el segundo matrimonio de ésta y no la consideran con los mismos ojos que si hubiera permanecido en estado de viudez. No sucede sólo esto cuando aquéllos han notado alguna inconveniencia en el segundo matrimonio o cuando el marido es muy inferior, sino siempre

y aparte de estas consideraciones, y solamente porque de este modo ha llegado a ser parte de otra familia. Esto también tiene lugar con respecto al matrimonio del padre, pero en un grado mucho menor, y es cierto que los lazos de sangre no se rompen tanto en el último caso como en el del matrimonio de la madre. Estos dos fenómenos son notables por sí mismos, pero mucho más si se comparan entre sí.

Para producir una relación perfecta entre dos objetos se requiere no solamente que la imaginación sea llevada del uno al otro por semejanza, contigüidad o causalidad, sino también que pueda retroceder del segundo al primero con la misma facilidad. A primera vista esto parece una consecuencia inevitable y necesaria. Si un objeto se parece a otro, este último debe parecerse necesariamente al primero. Si un objeto es causa de otro, este segundo objeto debe ser efecto del primero. Lo mismo sucede con la contigüidad; por consiguiente, siendo la relación siempre recíproca puede pensarse que el regreso de la imaginación del segundo al primero debe en cada caso ser tan natural como el paso del primero al segundo. Pero un ulterior examen descubrirá nuestro error. Supongamos que el segundo objeto, aparte de su relación recíproca con el primero, tiene una firme relación con un tercer objeto; en este caso, el pensamiento, pasando del primer objeto al segundo, no retrocede con la misma facilidad, aunque la relación continúa siendo la misma, sino que es llevado prestamente

al tercer objeto mediante una nueva relación que se le presenta, y que da un nuevo impulso a la imaginación. Esta nueva relación, por consiguiente, debilita el lazo entre el primero y segundo objeto. La fantasía es por su propia naturaleza inestable e inconstante y considera siempre dos objetos como más fuertemente relacionados cuando encuentra igualmente fácil el paso progresando que retrocediendo, que cuando es fácil sólo en una de estas direcciones. La doble dirección es un género de doble lazo y relaciona los objetos del modo más íntimo y firme.

El segundo matrimonio de la madre no rompe la relación de hijo a antecesor, y esta relación basta para llevar mi imaginación de mí a ella con la mayor facilidad y comodidad. Pero cuando la imaginación ha llegado a este punto de vista encuentra que su objeto está asediado por tantas relaciones que exigen su atención, que no sabe cuál elegir y se encuentra dudosa con respecto a qué nuevo objeto se dirigirá. Los lazos de interés y deber la enlazan con otra familia y dificultan el regreso de la fantasía de ella hacia mí, lo que sería necesario para mantener esta unión. El pensamiento no tiene ya la vibración requerida para avanzar fácil y perfectamente y se entrega a su inclinación al cambio. Avanza con facilidad, pero retrocede con dificultad, y por esta interrupción se halla mucho más debilitada la relación que si el paso estuviera abierto y franco por ambos lados.

Para dar ahora una razón de por qué estos efectos

no se siguen en el mismo grado del segundo matrimonio del padre, debemos reflexionar sobre lo que ya ha sido probado: que aunque la imaginación va fácilmente de la consideración de los objetos menos importantes a los de más importancia, no retrocede con la misma facilidad desde los importantes que desde los no importantes. Cuando mi imaginación pasa de mí a mi padre, no pasa tan fácilmente de él a su segunda mujer ni lo considera formando parte de otra familia, sino siendo aún cabeza de la misma familia de la que yo formo parte. Su superioridad impide la fácil transición del pensamiento desde él a su esposa, pero deja libre el paso abierto para volver a mí a través de la misma relación de padre e hijo. No se halla sumido en la nueva relación que ha adquirido, de modo que el doble movimiento o vibración del pensamiento es aún fácil y natural. Por ceder la fantasía a su inconstancia, el lazo de padre e hijo conserva su plena fuerza e influencia.

Una madre no cree debilitada su relación con un hijo porqué se halla unida a otro marido, ni un hijo lo cree con respecto a su padre porque éste se relacione con un hermano. El tercer objeto se halla aquí en relación con el primero y con el segundo, de modo que la imaginación va y viene a través de ellos con la más grande facilidad.

SECCION V

De nuestra estima por el rico y poderoso.

Nada tiene mayor tendencia a producirnos estima por alguna persona que su poder y riquezas, y nada tiende más a causarnos desprecio que su pobreza o mezquindad; y como estima y desprecio pueden ser considerados como una especie de amor y odio, debe ser éste lugar adecuado para explicar dichos fenómenos.

Aquí sucede, afortunadamente, que la gran dificultad no consiste en descubrir un principio capaz de producir un efecto tal, sino en escoger el capital y predominante entre varios que se presentan por sí mismos. La *satisfacción* que experimentamos por la riqueza de los otros y la *estima* que tenemos por sus poseedores puede ser atribuída a tres diferentes causas:

Primero. A los objetos que ellos poseen, como casas, jardines, equipajes, que siendo agradables por sí mismos, necesariamente producen un sentimiento de placer en todo el que los considera o examina.

Segundo. A la espera de ventajas por parte del rico o poderoso, por unirnos éste a su posesión.

Tercero. A la simpatía, que nos hace partícipes de la satisfacción de todo el que se nos aproxima.

Todos éstos principios pueden concurrir en la

producción del presente fenómeno. La cuestión es saber a cuál podemos principalmente atribuírselo.

Es cierto que el primer principio, a saber, la consideración de objetos agradables, tiene una influencia más grande de lo que a primera vista nos parece. Rara vez reflexionamos sobre lo que es hermoso o feo, agradable o desagradable, sin experimentar una emoción de placer o dolor, y aunque estas emociones no son muy aparentes en nuestro modo indolente y común de pensar, es fácil descubrirlas ya en la lectura, ya en la conversación. Los hombres de ingenio dirigen el discurso sobre asuntos que agradan a nuestra imaginación, y los poetas jamás presentan otros objetos que los de esta naturaleza. Mister Philips ha escogido la palabra *sidra* para asunto de un excelente poema; *cerveza* no hubiera sido tan propia por no ser agradable ni a la vista ni al paladar; pero hubiera preferido vino a las dos anteriores si su comarca natal le hubiera proporcionado un licor tan agradable. Debemos, pues, deducir de aquí que toda cosa agradable a los sentidos es también en la misma medida agradable a la fantasía y sugiere al pensamiento la imagen de la satisfacción que produce por su aplicación real a los órganos corporales.

Aunque estas razones pueden llevarnos a comprender esta sensibilidad de la imaginación entre las causas del respeto que sentimos por el rico y poderoso, existen otras razones que nos impiden considerarla como la única o principal; pues, dado que las ideas de placer pueden tener influencia

solamente por medio de su vivacidad, que las hace aproximarse a las impresiones, es más natural que tengan esta influencia las ideas que son favorecidas por las más de las circunstancias y posean una tendencia natural a llegar a ser fuertes y vivaces, lo que sucede con nuestras ideas de las pasiones y sensaciones de una criatura humana. Toda criatura humana se nos asemeja, y por esto tiene una ventaja sobre todos los otros objetos al actuar sobre la imaginación.

Además, si consideramos la naturaleza de esta facultad y la gran influencia que todas las relaciones tienen sobre ella, nos persuadiremos fácilmente de que siempre que las ideas de los vinos, música y jardines agradables de que goza un hombre rico pueden hacerse vivaces y gratas, la fantasía no se limitará a ellas, sino que se dirigirá a los objetos con ellas relacionados y en particular a la persona que los posee. Lo más natural es que la idea agradable o imagen produzca aquí una pasión hacia la persona por medio de su relación con el objeto, de modo que inevitablemente debe formar parte de la concepción originaria, puesto que aquella constituye el objeto de la pasión derivada. Si forma parte de la concepción originaria y se considera como gozando de aquellos objetos agradables, es la *simpatía* la que propiamente produce la afección, y el tercer principio es más poderoso y universal que el *primero*.

Hay que añadir a esto que la riqueza y el poder por sí, aunque no sean empleados, causan natu-

ralmente estima y respeto, y que, por consecuencia, estas ideas no surgen de la idea de algún objeto bello y agradable. Es cierto que el dinero implica un género de representación de tales objetos por el poder que concede de obtenerlos, y por esta razón podría ser estimado apropiado para sugerir las imágenes agradables que hacen surgir la pasión; pero como esta posibilidad se halla muy distante, es más natural para nosotros considerar un objeto contiguo, a saber: la satisfacción que este poder proporciona al que lo posee. De esto nos hallaremos más convencidos si consideramos que las riquezas representan los bienes de la vida tan sólo por medio de la voluntad que las emplea; que, por consiguiente, implican, en su verdadera naturaleza, la idea de una persona que no puede ser considerada sin algún género de simpatía en cuanto a sus sensaciones y goces.

Podemos confirmar esto por una reflexión que parecerá quizá a alguno demasiado sutil y refinada. He observado ya que la facultad, separada de su ejercicio, o no tiene sentido, o es sólo una posibilidad o probabilidad de existencia, por la cual un objeto se aproxima a la realidad y tiene una sensible influencia sobre el espíritu. He hecho también observar que esta aproximación por una ilusión de la fantasía aparece mucho más grande cuando nosotros poseemos la facultad que cuando la posee otro, y que en el primer caso los objetos parecen tocar al margen de la realidad y producen casi una satisfacción igual que si se hallaran en

nuestra posesión. Ahora afirmo que cuando nosotros estimamos una persona por sus riquezas debemos experimentar este sentimiento con su poseedor, y que sin una simpatía tal la idea de los objetos agradables que la riqueza le concede, la facultad de producirlos, tendrá una débil influencia sobre nosotros. Un hombre avaro es respetado por su dinero, aunque escasamente puede decirse que posee un *poder*; es decir, existe una escasa posibilidad o probabilidad de emplearlo en la adquisición de los placeres y comodidades de la vida. Sólo a él parece este poder perfecto y completo, y, por consiguiente, debemos experimentar sus sentimientos por simpatía antes de que tengamos una intensa idea de estos goces o le estimemos por ellos.

Así, hemos hallado que el primer principio, a saber: *la idea agradable de los objetos cuyo goce proporciona la riqueza*, se reduce en gran medida al tercero y se resuelve en una simpatía con la persona que estimamos o amamos. Examinemos ahora el segundo principio, a saber: *la agradable espera de ventajas*, y veamos qué fuerza podemos atribuirle.

Es claro que aunque las riquezas y la autoridad conceden indudablemente a su poseedor la facultad de prestarnos servicios, esta facultad no puede considerarse de la misma especie que la que le permite gozar a él mismo y satisfacer sus apetitos. El amor a sí mismo aproxima el poder y el ejercicio íntimamente en el último caso; pero para producir un efecto similar en el primero debemos

suponer una amistad y benevolencia que nos una con la suerte del rico. Sin esta circunstancia es difícil concebir en qué podemos fundar nuestras esperanzas de ventajas por parte de las riquezas de los otros, aunque aquí nada es más cierto que estimamos y respetamos naturalmente al rico aun antes de descubrir en él una disposición favorable hacia nosotros.

Voy más lejos, y observo que no solamente respetamos al rico y poderoso cuando muestra una inclinación a servirnos, sino también cuando nos hallamos muy lejos de la esfera de su actividad: de modo que no es de suponer que esté dotado de esta facultad. Los prisioneros de guerra son tratados siempre con el respeto correspondiente a su posición, y es cierto que las riquezas influyen mucho en la determinación de la condición de una persona. Si el nacimiento y cualidad contribuyen a ello, esto nos proporciona un argumento del mismo género. ¿Pues qué es lo que llamamos un hombre de buena cuna mas que una persona que proviene de una larga serie de antecesores ricos y poderosos y que adquiere nuestra estima por su relación con personas que nosotros estimamos? Sus antecesores, por consiguiente, aunque muertos, son respetados en alguna medida por sus riquezas, y en consecuencia sin ningún género de esperanza.

Para no ir tan lejos y considerar los prisioneros de guerra y los muertos como ejemplos de la estima desinteresada por las riquezas, observemos con un poco de atención fenómenos que se nos presen-

tan en la vida y conversación corrientes. Un hombre poseedor de una suficiente fortuna que llega a hallarse en compañía de extraños trata a éstos con diferentes grados de respeto y deferencia, según ha sido informado de sus diferentes fortunas y condiciones, aunque es imposible que se haya propuesto, y quizá no quiera aceptarla, ninguna ventaja por parte de ellos. Un viajero es siempre admitido en sociedad y recibido con cortesía en proporción con su séquito y equipaje, ya se dirija a él un hombre de grande o de moderada fortuna. En breve, los diferentes rangos de los hombres se hallan en gran medida determinados por la riqueza, y esto tanto con respecto a los superiores como a los inferiores, extranjeros y próximos.

Surge aquí una respuesta a estos argumentos, basada en la influencia de las *reglas generales*. Puede pretenderse que estando acostumbrados a esperar socorro y protección del rico y poderoso, y estimarle por esto, hacemos extensivos dichos sentimientos al que se le asemeja en fortuna, pero del que no podemos esperar ventaja alguna. La regla general perdura siempre, y concediendo un impulso a la imaginación, hace surgir paralelamente la pasión del mismo modo que si el objeto que le es propio fuera real y existente.

Que este principio no tiene lugar aquí aparecerá claramente si consideramos que para establecer una regla general y extenderla más allá de sus límites propios se requiere una cierta uniformidad

en nuestra experiencia y una gran superioridad de los casos que están de acuerdo con la regla sobre los contrarios. Aquí el hecho es completamente diferente. De cien hombres de crédito y fortuna que yo encuentre existe quizá sólo uno del que yo puedo esperar alguna ventaja: de modo que es imposible que pueda hacerse valer un hábito en el presente fenómeno.

En resumen, no queda nada que pueda producirnos estima por el poder y riquezas y desprecio por la debilidad y pobreza mas que el orgullo que surge de la *simpatía*, por la cual participamos de los sentimientos del rico y del pobre y tomamos parte en su placer o desgracia. Las riquezas producen una satisfacción a su poseedor, y esta satisfacción es referida al espectador por la imaginación, lo que produce una idea semejante a la impresión original en vivacidad y fuerza. Esta idea agradable o impresión se enlaza con el amor, que es una pasión agradable. Procede de un ser pensante y consciente, que es el verdadero objeto del amor. De esta relación de impresiones e identidad de ideas la pasión surge de acuerdo con mi hipótesis.

El mejor método de reconciliarnos con esta opinión es dar una ojeada a todo el universo y observar la fuerza de la simpatía a través de la creación animal entera y la fácil comunicación de los sentimientos por parte de un ser pensante a otro. En todos los seres que no se devoran entre sí y no son agitados por pasiones violentas aparece un notable deseo de compañía, que los asocia sin tener en

cuenta las ventajas que puedan sacar de su unión. Esto es más notable entre los hombres, por ser las criaturas del universo que poseen el más ardiente deseo de sociedad y están dotados con las mayores ventajas para ella. No podemos concebir algún deseo que no tenga relación con la sociedad. Una absoluta soledad es quizá el más grande castigo que podemos sufrir. Todo placer languidece cuando se goza sin compañía y todo dolor se hace más cruel e intolerable. Sean las que sean las pasiones que nos dominan—orgullo, ambición, avaricia, curiosidad, venganza, codicia—, la simpatía es el alma del principio animador de todas ellas y no tendrían ninguna fuerza si nos abstrajéramos de los pensamientos y sentimientos de los otros. Haced que las fuerzas y elementos de la Naturaleza se dediquen a servir y a obedecer a un hombre; haced que el Sol salga y se ponga a su orden, que los mares y los ríos se muevan a su agrado, que la Tierra le proporcione todo lo que le es útil y agradable: éste continuará siendo un desgraciado hasta que le proporcionéis otra persona con la que pueda disfrutar de su felicidad y de cuya estima y amistad pueda gozar.

Podemos confirmar esta conclusión relativa al aspecto total de la vida humana mediante casos particulares en los que la fuerza de la simpatía es verdaderamente notable. Las más de las clases de belleza se derivan de este origen, y aunque nuestro primer objeto sea algún fragmento de materia inanimada e insensible, rara vez permanecemos

en él y no dirigimos nuestra vista a su influencia sobre las criaturas racionales y sensibles. Un hombre que nos muestra una casa o edificio tiene particular cuidado, entre otras cosas, en poner de relieve la comodidad de las habitaciones, las ventajas de su situación y el poco espacio perdido en escaleras, antecámaras y pasillos, y de hecho es evidente que el elemento capital de la belleza consiste en estos particulares. La observación de la comodidad produce placer, pues la comodidad es una belleza. Pero ¿de qué manera produce placer? Es cierto que nuestro interés no se halla en lo más mínimo considerado, y puesto que ésta es una belleza de interés y no de forma, por decirlo así, debe deleitarnos meramente por la comunicación espiritual y simpatía con el propietario de la vivienda. Participamos de su interés por la fuerza de la imaginación y sentimos la misma satisfacción que la que naturalmente le ocasionan los objetos.

Esta observación se extiende a las mesas, sillas, escritorios, chimeneas, carruajes, arados, y en general a toda obra de arte, siendo una regla general que su belleza se deriva de su utilidad y de su adecuación al fin a que se halla destinada. Puesto que esto es una ventaja que concierne sólo al poseedor, nada sino la simpatía puede interesar al espectador de ella.

Es evidente que nada hace más agradable a un campo que su fertilidad y que difícilmente las ventajas de ornamento y situación serán capaces

de igualar esta belleza. Sucede lo mismo con las plantas y árboles que con el campo en el que crecen. No sé si una llanura cubierta con aliaga y retama puede ser en sí tan bella como una colina cubierta de viñas y olivares, aunque jamás aparecerá así al que sepa el valor de cada una de estas tierras. Esta es una belleza meramente de imaginación, y no tiene su fundamento en lo que aparece a los sentidos. Fertilidad y valor tienen una clara referencia al uso, y lo mismo sucede con las riquezas, abundancia, goces, en los que, aunque no tenemos esperanza de participar, tomamos parte por la vivacidad de la fantasía, y en cierta medida los disfrutamos con su poseedor.

No hay regla más razonable en la pintura que equilibrar las figuras colocándolas con la mayor exactitud sobre su propio centro de gravedad. Una figura que no está bien equilibrada es desagradable, porque sugiere la idea de su caída, daño o dolor, ideas que son dolorosas cuando por la simpatía adquieren un grado elevado de vivacidad y fuerza.

A esto se añade que el elemento capital de la belleza personal se halla en el aire de salud y vigor y en una constitución de los miembros que promete fuerza y actividad. La idea de la belleza no puede ser explicada mas que por simpatía.

En general, podemos notar que los espíritus de los hombres son espejos de los de los otros hombres, no sólo porque reproducen las emociones de los otros, sino también porque los rayos de las pasio-

nes, sentimientos y opiniones pueden ser reflejados varias veces y pueden decaer por grados insensibles. Así, el placer que un hombre rico recibe de sus posesiones, al comunicarse al espectador causa placer y estima, sentimientos que siendo de nuevo percibidos y experimentados con simpatía aumentan el placer del poseedor, y siendo reflejados de nuevo se convierten en un nuevo fundamento del placer y estima en el espectador. Ciertamente que existe una satisfacción originaria de las riquezas derivada del poder que conceden de gozar de todos los placeres de la vida, y puesto que ésta es su verdadera naturaleza y esencia debe constituir el origen primero de todas las pasiones que surgen de ellas. Una de las pasiones más considerables entre éstas es la del amor o estima de los otros, que, por consiguiente, procede de la simpatía con el placer del poseedor. El poseedor experimenta así, pues, un placer secundario debido a sus riquezas, y que surge del amor y estima que adquiere por ellas, y este placer no es sino una segunda reflexión del placer originario, que procede de aquellas mismas. Esta satisfacción secundaria o vanidad es una de las principales ventajas de las riquezas y es la razón capital de por qué las deseamos para nosotros o las estimamos en los otros. Aquí aparece, pues, un tercer efecto del placer original, después del que es difícil distinguir las imágenes y reflexiones, a causa de su debilidad y confusión.

SECCION VI

De la benevolencia y de la cólera.

Las ideas pueden ser comparadas con la extensión y la solidez de la materia, y las impresiones, especialmente las reflexivas, con los colores, sabores, olores y otras cualidades sensibles. Las ideas jamás admiten una unión total, sino que están dotadas de un género de impenetrabilidad, por la cual se excluyen mutuamente y son capaces de formar un compuesto por su combinación, no por su mezcla. Por otra parte, las impresiones y pasiones son susceptibles de una entera unión, y como los colores, pueden fundirse tan perfectamente entre sí que cada una de ellas puede perderse en el todo y contribuir tan sólo a variar la impresión uniforme que surge del conjunto. Algunos de los más curiosos fenómenos del espíritu humano se derivan de esta propiedad de las pasiones. Al examinar los ingredientes que son capaces de unirse con el amor y el odio comienzo a darme cuenta, en alguna medida, de un obstáculo con que han tropezado todos los sistemas de filosofía que el mundo ha conocido hasta ahora. Se halla corrientemente que, al explicar las operaciones de la Naturaleza, por alguna hipótesis particular, entre un número de experimentos que corresponde exactamente a los principios que intentamos establecer, existe siempre algún fenómeno que es más rebelde

y que no se somete tan fácilmente a nuestro propósito. No debe sorprendernos de que suceda esto en filosofía natural. La esencia y composición de los cuerpos externos es tan obscura, que necesariamente debemos en nuestros razonamientos, o más bien conjeturas, concernientes a ellos encontrarnos con contradicciones y absurdos. Pero como las percepciones del espíritu son perfectamente conocidas y yo he procedido con todo cuidado en los razonamientos relativos a ellas, puedo esperar siempre evitar las contradicciones que han existido en todo otro sistema. Según esto, la dificultad que ahora tengo presente no es de ningún modo contraria a mi sistema, sino que tan sólo se aparta un poco de la simplicidad, que fué hasta ahora su principal fuerza y belleza.

Las pasiones del amor y el odio van siempre seguidas por benevolencia y cólera, o mejor eplazadas con ellas. Dicha unión es la que capitalmente distingue a estas afecciones de las del orgullo y la humildad, pues orgullo y humildad son puras emociones del alma sin relación con el deseo y que no llevan inmediatamente a la acción. Por el contrario, el amor y el odio no se hallan completos en sí mismos ni permanecen en la emoción que producen, sino que llevan el espíritu a algo más allá de ellas. El amor se halla siempre seguido de un deseo de felicidad para la persona amada y de una aversión por su miseria, y del mismo modo el odio produce un deseo de miseria y una aversión de la felicidad de la persona odiada. Una diferen-

cia tan notable entre estos dos pares de pasiones, orgullo y humildad, amor y odio, que en otras propiedades se corresponden, merece nuestra atención.

La unión de este deseo y aversión con el amor y el odio puede ser explicada por dos diferentes hipótesis. La primera es que el amor y el odio poseen no solamente una causa que los despierta, a saber: el placer o el dolor, y un objeto al que se refieren, a saber: la persona o ser pensante, sino también un fin que intentan alcanzar, a saber: la felicidad o miseria de la persona amada u odiada; todo lo cual, combinándose, produce solamente una pasión. Según este sistema, el amor no es mas que el deseo de felicidad de otra persona, y el odio, el deseo de su miseria. El deseo y la aversión constituyen la verdadera naturaleza del amor y el odio. No son sólo inseparables, sino lo mismo.

Esto es evidentemente contrario a la experiencia, pues aunque es cierto que jamás amamos a una persona sin desear su felicidad, ni odiamos a ninguna sin desear su miseria, estos deseos surgen tan sólo de las ideas de felicidad o miseria de nuestro amigo o enemigo, que nos son presentadas por la imaginación y no son absolutamente esenciales al amor o el odio. Son los más corrientes y naturales sentimientos de estas afecciones, pero no los únicos. Las pasiones pueden expresarse de muchos modos distintos y pueden subsistir durante un tiempo considerable sin que se reflexione sobre la felicidad o miseria de sus objetos, lo que prueba claramente que estos deseos no son lo mismo que

el amor y el odio ni constituyen una parte esencial de ellos.

Por consiguiente, podemos inferir de aquí que la benevolencia y la cólera son pasiones diferentes del amor y el odio y unidas sólo con ellas por la constitución originaria del espíritu. Del mismo modo que la naturaleza se ha conducido con el cuerpo dándole ciertos apetitos e inclinaciones que aumenta, disminuye o cambia, según la situación de sus flúidos o sólidos, ha procedido con el alma. Cuando nos hallamos poseídos de amor u odio surge en el espíritu el deseo correspondiente de felicidad o miseria, y varía con cada variación de las pasiones opuestas. Este orden de los hechos no es necesario, abstractamente considerado. El amor y el odio pueden no hallarse unidos con estos deseos, o su conexión particular puede haber sido invertida. No veo contradicción en suponer un deseo de producir la miseria unido al amor y un deseo de producir la felicidad acompañando al odio. Si la sensación de la pasión y el deseo fueran opuestos, la naturaleza podrá alterar la sensación sin alterar la tendencia y por este medio hacerlos compatibles entre sí.

SECCION VII

De la compasión.

Aunque el deseo de felicidad o miseria de los otros, según el amor o el odio que les profesemos, sea un instinto originario implantado en nuestra naturaleza, hallamos que puede ser imitado en muchas ocasiones y surgir de principios secundarios. La *piedad* es una preocupación por el dolor de los otros y la *malicia* un goce en el mismo, sin que haya una amistad o enemistad que ocasione esta preocupación o este goce. Sentimos compasión aun por los extranjeros y por aquellos que nos son completamente indiferentes, y si nuestra mala voluntad para con otros procede de algún daño o injuria no se presentará, propiamente hablando, malicia, sino venganza. Sin embargo, si examinamos estas afecciones de *piedad* y *malicia* hallaremos que son secundarias y que surgen de afecciones originarias que se hallan modificadas por alguna particular modalidad del pensamiento o imaginación.

Será fácil explicar la pasión de *piedad* partiendo del precedente razonamiento relativo a la *simpatía*. Tenemos una idea vivaz de todo lo relacionado con nosotros. Todas las criaturas humanas se relacionan con nosotros por semejanza. Por consiguiente, sus personas, sus intereses, sus pasiones, sus dolores y penas deben impresionarnos

de una manera vivaz y producir una emoción similar a la original, pues una idea vivaz se convierte fácilmente en una impresión. Si esto es cierto en general, debe serlo más aún en la aflicción y pena. Estas tienen siempre una influencia más poderosa y duradera que cualquier otro placer y goce.

El espectador de una tragedia pasa a través de una larga serie de emociones: tristeza, terror, indignación, y otras afecciones, que el poeta expone mediante los personajes que maneja. Como muchas tragedias terminan de un modo feliz y ninguna de ellas puede ser compuesta sin reveses de la fortuna, el espectador simpatiza con todos estos cambios y obtiene un goce ficticio, así como toda otra pasión. A menos que no se afirme que cada pasión distinta se comunica por una cualidad distinta y original y que no se deriva del principio general de la simpatía antes explicado, debe concederse que todas ellas surgen del antedicho principio. Hacer excepción de alguna en particular debe aparecer muy irracional. Dado que todas se hallan presentes en el espíritu de una persona y después aparecen en el de otra y que la forma de su aparición, primero como idea, después como impresión, es en cada caso la misma, la transición debe surgir en virtud de un idéntico principio. Al menos estoy seguro de que este modo de razonar se considerará cierto tanto en la filosofía natural como en la vida corriente.

A esto se añade que la piedad depende en gran

medida de la contigüidad y hasta de la contemplación del objeto, lo que es una prueba de que se deriva de la imaginación, y ni es preciso mencionar que los niños y las mujeres son más propensos a la piedad por hallarse guiados en mayor grado por aquella facultad. La misma debilidad que los hace desfallecer ante la vista de una espada desnuda, aun en las manos de su mejor amigo, los hace apiadarse de los que encuentran sufriendo una pena o aflicción. Los filósofos que derivan esta pasión de no sé qué sutiles reflexiones sobre la inestabilidad de la fortuna y de que nuestro ser se halla sometido a las mismas miserias que vemos, hallarán que estas observaciones les son contrarias, entre otras muchas que me sería fácil presentar.

Nos queda tan sólo ahora que indicar un interesante y notable fenómeno, a saber: que la pasión comunicada por simpatía adquiere a veces fuerza de la debilidad de su original y que hasta surge por la transición desde afecciones que no existen. Así, cuando una persona obtiene una merced honrosa o hereda una gran fortuna nos alegramos tanto más de su prosperidad cuanto menos dicha persona parece conmoverse por ello y es mayor la ecuanimidad e indiferencia que muestra en su goce. De igual modo, un hombre que no se siente abatido por su desgracia es el que compadecemos más, a causa de su paciencia, y si esta virtud va tan lejos que suprime todo aspecto de dolor aun aumenta más nuestra compasión. Cuan-

do una persona de mérito cae en lo que vulgarmente se considera como una gran desgracia nos formamos una noción de su condición, y pasando con nuestra fantasía de la causa al efecto, concebimos primero una idea vivaz de su pena y después sentimos una impresión de ésta, olvidando enteramente la grandeza de alma que le eleva sobre tales emociones o considerándola sólo en tanto que aumenta nuestra admiración, amor o cariño por ella. Sabemos por experiencia que un grado semejante de pasión se halla unido usualmente con una desgracia semejante, y aunque existe una excepción en el presente caso, nuestra imaginación se halla guiada por la regla general y nos hace concebir una idea tan vivaz de la pasión, o más bien sentir tanto la pasión misma como si la persona se hallase dominada realmente por ella. Por los mismos principios nos avergüenzamos de aquellos que se conducen locamente ante nosotros, aunque ellos no muestran darse cuenta de la vergüenza ni parecen ser conscientes en lo más mínimo de su locura. Todo esto procede de la simpatía; pero de la simpatía de un género parcial y que considera sus objetos sólo de un lado, sin considerar el otro, que es contrario y destruiría la emoción que surge del primer aspecto.

Tenemos, pues, casos en que la indiferencia o insensibilidad de la desgracia aumenta nuestro interés por el desgraciado, aunque la indiferencia no proceda de alguna virtud o magnanimidad. Es una agravante del asesinato que éste sea cometido

en personas sumidas en el sueño o en perfecta seguridad, como en el caso, que los historiadores observan gustosos, de un príncipe niño aún y cautivo en las manos de sus enemigos, que es más digno de compasión cuanto menos sensible es de su condición miserable. El hallarnos enterados de la calamitosa situación de la persona nos sugiere una idea y sensación vivaz de pena, que es la pasión que generalmente la acompaña, y esta idea se hace más vivaz y la sensación más violenta por el contraste con la seguridad e indiferencia que observamos en la persona misma. El contraste, de cualquier género que sea, jamás deja de afectar a la imaginación, especialmente cuando es presentado por el sujeto, y esto es de lo que la piedad depende enteramente (1).

SECCION VIII

De la malicia y la envidia.

. Debemos ahora explicar la pasión de la *malicia*, que imita los efectos del odio, así como la piedad lo hace con los del amor, y nos proporciona un goce en los sufrimientos y miserias de los otros sin que exista por su parte ni ofensa ni injuria.

(1) Para prevenir toda ambigüedad debo hacer observar que cuando yo contrapongo imaginación a memoria me refiero a la facultad que presenta o imagina ideas. En otros casos, en particular cuando la opongo al entendimiento, me refiero a la misma facultad, excluyendo sólo nuestros razonamientos demostrativos o probables.

Los hombres se hallan tan poco gobernados por la razón en sus sentimientos y opiniones, que juzgan siempre de los objetos más por comparación que por su valor y mérito intrínseco. Cuando el espíritu considera un cierto grado de perfección o está acostumbrado a él, todo lo que no le iguala, aunque sea realmente estimable, posee, sin embargo, el mismo efecto sobre las pasiones que lo defectivo y malo. Es ésta una cualidad originaria del alma y similar a la que observamos todos los días en nuestro cuerpo. Haced que un hombre caliente una mano y enfríe la otra: la misma agua le parecerá al mismo tiempo caliente y fría, según la disposición de los diferentes órganos. Un débil grado de una cualidad que sucede a otro más fuerte produce la misma sensación que si fuera menos intenso de lo que realmente es, y aun a veces que la cualidad opuesta. Un dolor débil que sucede a un dolor violento parece insignificante, o más bien se convierte en un placer, del mismo modo que, por otra parte, un dolor violento que sucede a uno débil parece doblemente penoso e insufrible.

Nadie puede dudar de esto con respecto a nuestras pasiones y sensaciones; pero puede surgir aquí alguna dificultad con respecto a nuestras ideas y objetos. Cuando un objeto aumenta o disminuye para nuestra imaginación, en virtud de su comparación con otros, la imagen o idea del objeto es siempre la misma y es igualmente extensa en la retina y en el cerebro u órgano de la percepción. Los ojos refractan los rayos de la luz, y el nervio

óptico lleva las imágenes al cerebro de la misma manera, sea grande o pequeño el objeto de que proceden, y ni aun la imaginación altera las dimensiones de un objeto por la comparación con otros. La cuestión es cómo partiendo de la misma impresión y de la misma idea podemos pronunciar juicios tan diferentes relativos al mismo objeto y admirar unas veces su tamaño mientras que otras despreciamos su pequeñez. Esta variación de nuestro juicio debe ciertamente proceder de una variación de alguna percepción; pero como la variación no está en la impresión inmediata o idea del objeto, debe residir en alguna otra impresión que le acompaña.

Para explicar esta cuestión debo hacer uso de dos principios, uno de los cuales será más detalladamente expuesto en el curso de este TRATADO; el otro ya ha sido explicado. Creo que sin dificultad puede establecerse como una máxima general que ningún objeto se presenta a los sentidos y ninguna imagen se forma por la fantasía que no vaya acompañada de alguna emoción o movimiento de los espíritus proporcionado a ello, y aunque el hábito nos haga insensibles a esta sensación y nos lleve a confundirla con el objeto o idea será fácil, mediante cuidadosos y exactos experimentos, separarla y distinguirla. Pues, para poner sólo ejemplos tomados del caso de la extensión y número, es evidente que un objeto muy grande, como, por ejemplo, el océano, una extensa llanura, una vasta cadena de montañas, una gran selva, o una

numerosa colección de objetos, como un ejército, una flota, una muchedumbre, excitan en el espíritu una emoción sensible, y que la admiración que surge ante estos objetos es uno de los placeres más vivos que es capaz de gozar la naturaleza humana. Ahora bien: como esta admiración aumenta o disminuye con el aumento o disminución de los objetos, podemos concluir, según nuestro precedente principio, que es un efecto compuesto procedente de la unión de varios efectos que surgen de cada parte de la causa. Así, pues, cada parte de la extensión y cada unidad del número producen una emoción separada, que se refiere a ellas cuando es concebida por el espíritu, y aunque esta emoción no es siempre agradable, ahora, por su unión con otras y por la agitación de los espíritus en un debido grado, contribuye a la producción de la admiración, que es siempre agradable. Si esto se concede con respecto a la extensión y el número, no podemos encontrar dificultad alguna en concederlo con respecto a la virtud y el vicio, talento y estupidez, riqueza y pobreza, felicidad y desgracia y otros objetos de este género, que se hallan siempre acompañados de una evidente emoción.

El segundo principio al que debo referirme es el de la sumisión a las *reglas generales*, que tiene una influencia tan poderosa en las acciones del entendimiento y es capaz de imponerse a los mismos sentidos. Cuando se sabe por experiencia que un objeto va siempre acompañado de otro, cada

vez que el primer objeto aparece, aunque cambiado en circunstancias importantes, pasamos naturalmente a la concepción del segundo, y concebimos una idea de él de una manera tan intensa y vivaz como si hubiéramos inducido su existencia por la más justa y auténtica conclusión de nuestro entendimiento. Nada puede desengañarnos, ni aun nuestros sentidos, que en lugar de corregir este falso juicio se hallan frecuentemente pervertidos por él y parecen autorizar su error.

La conclusión que yo saco de estos dos principios, unida a la influencia de la comparación antes mencionada, es muy breve y decisiva. Todo objeto va acompañado de una emoción proporcionada a él: un objeto grande, de una gran emoción; un objeto pequeño, con una pequeña emoción. Un objeto grande siguiendo a un objeto pequeño produce una emoción grande siguiendo a una pequeña. Ahora bien: una gran emoción sucediendo a una pequeña llega a ser aún más grande y crece más allá de su ordinaria proporción. Como existe un cierto grado de emoción que generalmente acompaña a una dada magnitud del objeto, cuando la emoción crece, naturalmente imaginamos que el objeto ha crecido igualmente. El efecto lleva nuestra atención hacia su causa usual; un cierto grado de emoción, hacia una cierta magnitud del objeto, y no comprendemos que la emoción pueda cambiar por la comparación sin cambiar algo en el objeto. Aquellos que conocen la parte metafísica de la óptica y saben cómo transferimos los

juicios y conclusiones del entendimiento a los sentidos concebirán fácilmente esta operación en su totalidad.

Pero dejando a un lado el nuevo descubrimiento de una impresión que acompaña secretamente a toda idea, debemos por lo menos aceptar el principio del que ha surgido el descubrimiento: que cuando el elemento surge *los objetos aparecen más o menos grandes por su comparación con otros*. Tenemos tantos ejemplos de esto, que es imposible poner en cuestión su veracidad. Precisamente de este principio derivo yo las pasiones de la malicia y la envidia.

Es evidente que debemos experimentar una satisfacción mayor o menor al reflexionar sobre nuestra condición y circunstancias, según que aparezcan más o menos afortunadas o felices y según los grados de riqueza, poder y mérito de que pensamos ser poseedores. Ahora bien: como rara vez juzgamos de los objetos por su valor intrínseco, sino que nos formamos nuestras nociones de ellos por comparación con otros objetos, resulta que según observemos mayor o menor cantidad de felicidad o desgracia en los otros estimaremos en más o en menos la que nos pertenece y sentiremos, en consecuencia, dolor o placer. La desgracia de los otros nos proporciona una idea más vivaz de nuestra felicidad, y su felicidad, una más vivaz de nuestra miseria. La primera, por consiguiente, produce placer, y la última, dolor.

Aquí existe, pues, una especie de piedad inver-

tida o de sensaciones contrarias, que surgen en el espectador de las que son experimentadas por la persona que él tiene en cuenta. En general podemos observar que en todo género de comparación un objeto nos hace obtener de otro con el que es comparado una sensación contraria a la que surge de él mismo en su consideración directa e inmediata. Un objeto pequeño hace que uno grande aparezca aún más grande. Un objeto grande hace que uno más pequeño aparezca aún más pequeño. La fealdad por sí misma produce desagrado; pero nos proporciona un nuevo placer por su contraste con un objeto bello cuya belleza se aumenta por ella, lo mismo que, por otra parte, la belleza, que por sí misma produce placer, nos hace recibir un nuevo dolor por el contraste con algo feo cuya fealdad aumenta. Por consiguiente, debe suceder lo mismo con la felicidad y desgracia. La consideración directa del placer de otra persona nos produce, naturalmente, placer, y en consecuencia produce dolor cuando se le compara con el nuestro. El dolor de otro es en sí doloroso para nosotros; pero aumentando la idea de nuestra felicidad nos proporciona placer.

No parecerá extraño que experimentemos una sensación invertida frente a la felicidad y desgracia de los otros, puesto que hallamos que la misma comparación puede suscitar en nosotros una especie de malicia con respecto a nosotros mismos y hacer que nos alegremos de nuestras penas y nos entristezcamos por nuestros placeres. Así, la

consideración de nuestros dolores pasados es agradable si nos hallamos satisfechos con nuestra condición presente, del mismo modo que, por otra parte, nuestros placeres pasados nos producen pena cuando no gozamos en el presente nada igual a ellos. La comparación, siendo la misma que cuando reflexionamos sobre los sentimientos de los otros, debe producir los mismos efectos.

Es más aún: una persona puede extender esta malicia hacia sí hasta su presente fortuna y llevarla tan lejos que busque a desigmo aflicción y aumente sus dolores y tristezas. Esto puede suceder en dos ocasiones. *Primero*: con motivo de la desgracia y desventura de un amigo o persona querida. *Segundo*: con motivo de los remordimientos por un crimen del que se es culpable. Del principio de la comparación es de donde surgen estos dos deseos del mal. Una persona que se concede un placer mientras su amigo se halla presa de la aflicción experimenta el dolor reflejado por su amigo más sensiblemente por la comparación con el placer originario de que él goza. Este contraste, de hecho puede también vivificar el placer presente. Sin embargo, cuando se supone que la pena es la pasión dominante, toda adición cae de este lado y se resuelve en ella, sin actuar lo más mínimo sobre la afeción contraria. Lo mismo acontece con las penalidades que un hombre se inflige a sí mismo por sus pecados y faltas pasadas. Cuando un criminal reflexiona sobre las penalidades que merece, la idea de éstas es aumentada por la com-

paración con su presente comodidad y satisfacción, de modo que le fuerza en cierto modo a buscar el dolor para evitar un contraste tan desfavorable.

Este razonamiento explicará el origen de la *envidia* lo mismo que el de la *malicia*. La única diferencia entre estas pasiones está en que la *envidia* es despertada por un goce presente de otra persona, que por comparación disminuye la idea del nuestro propio, mientras que la *malicia* es el deseo no provocado de producir mal a otro para obtener un placer por comparación. El goce que es objeto de la *envidia* es comúnmente superior al nuestro. Una superioridad parece obscurecernos y presenta una comparación desagradable. Sin embargo, aun en el caso de inferioridad por parte de los otros deseamos una mayor diferencia para aumentar más la idea de nosotros mismos. Cuando esta diferencia disminuye, la comparación es menos ventajosa para nosotros, y, por consecuencia, nos proporciona menos placer y hasta es desagradable. De aquí surge la especie de *envidia* que los hombres sienten cuando ven que sus inferiores los alcanzan o superan en la persecución de la gloria y felicidad. En esta *envidia* podemos ver los efectos de la comparación reduplicados. Un hombre que se compara con su inferior obtiene un placer de esta comparación, y cuando la inferioridad disminuye por la elevación del inferior, lo que sería sólo una disminución de placer, se convierte en un dolor real por una nueva comparación con su condición precedente.

Es digno de hacer observar, en lo que concierne a la envidia que surge de la superioridad de los demás, que no es la desproporción entre nosotros y los otros la que la produce, sino, por el contrario, nuestra proximidad. Un soldado raso no siente una envidia de este género con respecto a su general como con respecto al sargento o el cabo, y un escritor eminente no siente tantos celos de un mal escritor asalariado como de un autor que se halla más próximo en mérito a él. De hecho podría pensarse que cuánto más grande es la desproporción más grande debe ser el dolor producido por la comparación; pero podemos considerar, por otra parte, que una gran desproporción suprime la relación, y o nos impide compararnos con lo que es remoto a nosotros o disminuye los efectos de la comparación. La semejanza y la proximidad producen siempre una relación de ideas, y cuando destruimos estos enlaces, aunque otros accidentes puedan unir las ideas, como no poseen entonces un lazo o cualidad que las una en la imaginación, es imposible que permanezcan largo tiempo enlazadas o tengan una influencia recíproca considerable.

Para confirmar esto podemos hacer observar que la proximidad en el grado del mérito no es sólo suficiente para hacer surgir la envidia, sino que tiene que estar auxiliada por otras relaciones. Un poeta no se siente inclinado a envidiar a un filósofo o a un poeta de diferente género o de diferente edad. Todas estas diferencias evitan o de-

bilitan la comparación y, por consiguiente, la pasión.

Esta es también la razón de por qué todos los objetos aparecen grandes o pequeños meramente por comparación con los de la misma clase. Una montaña jamás aumenta o disminuye a nuestros ojos a un caballo; pero cuando vemos juntos un caballo flamenco y otro galés, uno de ellos parece más grande o más pequeño que visto solo.

Por el mismo principio podemos explicar la indicación de los historiadores de que en una guerra civil cada uno de los partidos prefiere siempre llamar a un enemigo extranjero cuando se halla en peligro que someterse a sus conciudadanos. Guicciardini aplica esta indicación a las guerras de Italia, donde las relaciones entre los Estados no son, por decirlo así, mas que de nombre, lengua y contigüidad. Estas relaciones, cuando van unidas a una superioridad, haciendo la comparación más natural, la hacen más gravosa y llevan a los hombres a buscar alguna otra superioridad que no vaya acompañada de relación y que de este modo pueda tener una influencia menos sensible en la imaginación. El espíritu percibe rápidamente sus ventajas y desventajas, y al hallar que su situación es más molesta cuando va unida con otras relaciones busca el modo de librarse de ellas lo más posible por la separación y rompiendo la asociación de ideas que hacen la comparación mucho más natural y eficaz. Cuando no puede romper la asociación siente un deseo más fuerte de suprimir la su-

perioridad, y ésta es la razón de por qué los viajeros son tan pródigos en sus alabanzas de chinos o persas y al mismo tiempo desprecian las naciones vecinas que se hallan sobre un pie de rivalidad con su tierra nativa.

Los ejemplos tomados de la Historia y la experiencia común son abundantes y curiosos; pero podemos hallar otros análogos en las artes y que no son menos notables. Si un autor compusiese un tratado con una parte seria y profunda y otra fácil y humorística, todo el mundo condenaría tan extraña mezcla y le acusaría de olvidar todas las reglas del arte y de la estética. Estas reglas del arte se hallan fundadas en la naturaleza humana, y la cualidad de la naturaleza humana, que requiere consistencia en toda producción, es la que hace al espíritu incapaz de pasar en un momento de una pasión y disposición a otra completamente diferente. Esto no nos hace censurar a Mr. Prior por unir su *Alma* y su *Salomón* en el mismo volumen, aun cuando este admirable poeta ha tenido un perfecto éxito tanto en la alegría de la una como en la melancolía del otro. Aun suponiendo que el lector recorra estas dos composiciones sin un intervalo no hallará dificultad en el cambio de las pasiones. ¿Por qué? Porque considera estas producciones como enteramente diferentes, y por esta separación de las ideas interrumpe el progreso de las afecciones e impide que la una sea influida o contradicha por la otra.

Un designio heroico y otro burlesco unidos en la

pintura serían monstruosos, y sin embargo colocamos dos pinturas de caracteres tan opuestos en la misma habitación, y hasta una junto a otra, sin el menor escrúpulo o dificultad.

En una palabra: las ideas no pueden afectarse las unas a las otras ni por comparación ni por las pasiones que produzcan separadamente, a menos que no estén unidas por alguna relación que pueda producir una fácil transición de ideas y, por consiguiente, de emociones o impresiones que acompañen a las ideas y puedan asegurar el paso de la imaginación al objeto de la otra. Este principio es verdaderamente notable, porque es análogo al que hemos observado como relativo a la vez al entendimiento y a las pasiones. Supongamos dos objetos que me son presentados y que no están enlazados por ningún género de relación. Supongamos que cada uno de estos objetos separadamente produce una pasión y que estas pasiones son en sí mismas contrarias: hallamos por experiencia que la falta de relación en los objetos o ideas impide la natural contrariedad de las pasiones y que la interrupción en la transición del pensamiento aparta las afecciones entre sí y evita su oposición. Sucede lo mismo con la comparación, y de estos dos fenómenos podemos, sin peligro de error, concluir que la relación de ideas debe favorecer la transición de las impresiones, pues su ausencia sola es capaz de evitarla y de separar lo que naturalmente se habría influido recíprocamente. Cuando la ausencia de un objeto o cualidad suprime

un efecto usual o natural debemos concluir que su presencia contribuye a la producción del efecto.

SECCION IX

*De la mezcla de benevolencia y cólera
con compasión y malicia.*

Hemos intentado explicar la piedad y la malicia. Estas afecciones surgen de la imaginación, según la situación en que coloca sus objetos. Cuando nuestra fantasía considera directamente los sentimientos de los otros y participa profundamente de ellos nos hace sensibles a las pasiones que considera, pero en particular a las de tristeza y pena. Por el contrario, cuando comparamos los sentimientos de los demás con los nuestros propios experimentamos una sensación totalmente opuesta a la original, a saber: alegría por el dolor de los otros y pena por la alegría de los otros. Esto es el único fundamento de las afecciones de piedad y malicia. Otras pasiones se funden después con ellas. Existe siempre una mezcla de amor o cariño con la piedad y de odio o cólera con la malicia. Sin embargo, debe confesarse que esta mezcla parece a primera vista contradictoria con mi sistema; pues como la piedad es un dolor y la malicia un placer que surge de la desgracia de los otros, la piedad debe producir en todos los casos odio y

la malicia amor. Intentaré suprimir esta contradicción de la siguiente manera:

Para producir una transición de las pasiones se requiere una doble relación de impresiones e ideas, pues no es sólo suficiente una relación para producir este efecto; pero para que entendamos la fuerza total de esta doble relación debemos considerar que no es sola la presente sensación de dolor momentáneo la que determina el carácter de una pasión, sino su inclinación o tendencia entera desde el comienzo hasta el fin. Una impresión puede ser puesta en relación con otra no sólo cuando sus sensaciones son semejantes, como hemos expuesto en los precedentes casos, sino también cuando sus impulsos o direcciones son similares y correspondientes. Esto no puede tener lugar con respecto al orgullo y la humildad, porque éstas son sensaciones puras sin una dirección o tendencia a la acción. Por consiguiente, podemos hallar ejemplos de esta relación peculiar de impresiones en las afecciones que van acompañadas de cierto apetito o deseo, como el amor y el odio.

La benevolencia o el apetito que acompaña al amor es un deseo de felicidad para la persona amada y una aversión de su desgracia, lo mismo que la cólera o el apetito que acompaña al odio es un deseo de la desgracia para la persona odiada y una aversión de su felicidad. Por consiguiente, un deseo de la felicidad de otro y una aversión de su desgracia son idénticos con la benevolencia, y un deseo de su miseria y una aversión de su felicidad

corresponden a la cólera. Ahora bien: la piedad es el deseo de la felicidad de otra persona y la aversión de su miseria, lo mismo que la malicia es el deseo contrario. La piedad, pues, se halla relacionada con la benevolencia y la malicia con la cólera, y así como la benevolencia la hemos hallado siempre unida con el amor por una cualidad natural y original y la cólera con el odio, se hallan enlazadas por esta cadena las pasiones de piedad y malicia con el amor y el odio.

Esta hipótesis se halla fundada en una experiencia suficiente. Un hombre que ha tomado la resolución, por algún motivo, de realizar una acción tiende naturalmente a toda consideración o motivo que pueda fortificar esta resolución y concederle autoridad e influencia sobre el espíritu. Para confirmarnos en un designio buscamos motivos que nazcan del interés, del honor, del deber. ¿Es, pues, extraordinario que la piedad y la benevolencia, la malicia y la cólera, siendo los mismos deseos surgiendo de diferentes principios, se mezclen tan completamente que lleguen a ser indistinguibles? Como la conexión entre benevolencia y amor, cólera y odio es original y primaria, no existe dificultad alguna.

Podemos añadir a este experimento otro, a saber: que la benevolencia y la cólera y, por consiguiente, el amor y el odio surgen cuando nuestra felicidad o desgracia dependen de la felicidad y desgracia de otra persona, sin ninguna relación ulterior. No dudo de que este experimento parezca

tan singular que nos excuse de detenernos un momento para considerarlo.

Supongamos que dos personas del mismo oficio buscan empleo en una ciudad que no es capaz de mantener a los dos, de modo que el éxito del uno es completamente incompatible con el del otro y que todo lo que es de interés para el uno es contrario para su rival, y viceversa. Supongamos, por otra parte, que dos comerciantes, aunque viviendo en diferentes partes del mundo, constituyen sociedad y que las ganancias o pérdidas de un socio son inmediatamente ganancias o pérdidas del otro socio, acompañando a ambos la misma fortuna. Es evidente que en el primer caso el odio se sigue siempre de la contrariedad de intereses y que en el segundo el amor surge de la unión. Veamos a qué principios podemos atribuir estas pasiones.

Es claro que no surgen de la doble relación de impresiones e ideas, si consideramos sólo la sensación presente; pues, considerando el primer caso de rivalidad, aunque el placer y ventajas de un concurrente causen necesariamente mi dolor y mi pérdida, por el contrario, su pena y pérdida producen, como compensación, mi placer y ventajas, y suponiendo que tiene éxito, puedo obtener de él por este medio un grado superior de satisfacción. De la misma manera el éxito de un asociado me alegra, mientras que su mala fortuna me aflige en igual proporción, y es fácil imaginar que el último sentimiento puede predominar en ciertos casos. Sin embargo, tenga buena o mala fortuna un

asociado o un concurrente, amo siempre al primero y odio siempre al segundo.

El amor del asociado no puede proceder de la relación o conexión entre él y nosotros, del mismo modo que el amor de un hermano o un compatriota. Un rival tiene así una relación tan estrecha conmigo como un asociado, pues como el placer del último causa mi placer y su dolor mi dolor, el placer del primero produce mi dolor y su dolor mi placer. La conexión, por consiguiente, de causa y efecto es la misma en ambos casos, y si en un caso la causa y el efecto tienen una ulterior relación de semejanza, poseen en el otro la de oposición, que siendo una especie de semejanza hace que el hecho sea en el fondo igual.

La única explicación que podemos dar a este fenómeno se deriva del principio de la dirección paralela antes mencionado. Nuestra preocupación por los intereses propios nos causa un placer en el placer y dolor en el dolor de nuestro asociado, del mismo modo que, por simpatía, experimentamos una sensación correspondiente a la que aparece en la persona que nos está presente. Por otra parte, el mismo interés propio nos hace sentir dolor por el placer y placer por el dolor de nuestro rival; en breve, la misma contrariedad de sentimientos que surge de la comparación y malicia. Y puesto que una dirección paralela de las afecciones que proceden del interés puede producirnos benevolencia o cólera, no es de extrañar que la misma dirección paralela derivada de la simpa-

tía y de la comparación pueda tener el mismo efecto.

En general, podemos observar que es imposible hacer bien a los otros, por cualquier motivo que sea, sin sentir algún afecto de cariño o buena voluntad por ellos, del mismo modo que la injuria no sólo causa odio en la persona que la sufre, sino también en nosotros mismos. Estos fenómenos, de hecho pueden ser explicados en parte por otros principios.

Sin embargo, aquí se presenta una objeción considerable, que será necesario examinar antes de proseguir más adelante. He intentado probar que el poder y las riquezas o la pobreza y debilidad, que dan lugar al amor y al odio, sin producir un placer o dolor originarios, actúan sobre nosotros por medio de una sensación secundaria derivada de una simpatía con la pena o satisfacción que ellos producen en la persona que los posee. De una simpatía con su placer surge el amor; de una simpatía con su dolor, odio. Pero existe una máxima, que precisamente he establecido ahora y que es absolutamente necesaria para la explicación de los fenómenos de piedad y malicia: «Que no es la sensación presente o el dolor y el placer del momento el que determina el carácter de la pasión, sino la dirección general o tendencia de aquélla desde el principio hasta el fin.» Por esta razón la piedad o una simpatía con el dolor produce amor, y esto porque nos hace interesarnos en la buena o mala fortuna de los otros y nos pro-

duce una sensación secundaria correspondiente a la primaria, por la que tiene la misma influencia que el amor y la benevolencia. Puesto que esta regla es buena en un caso, ¿por qué no prevalece siempre y por qué la simpatía con el dolor produce una pasión además de la buena voluntad o cariño? ¿Es ser filósofo alterar este método de razonamiento y pasar de un principio a su contrario, según el fenómeno particular que se quiera explicar?

He mencionado dos diferentes causas de las que puede surgir la transición de una pasión, a saber: la doble relación de ideas e impresiones y, lo que es semejante a ella, la conformidad en la tendencia y dirección de dos deseos que nacen de diferentes principios. Ahora yo afirmo que cuando una simpatía con el dolor es débil produce odio o desprecio, por la primera causa; cuando es fuerte produce amor o cariño, por la última. Esta es la solución de la precedente dificultad, que parecía tan difícil, y éste es un principio fundado en tales argumentos evidentes que lo hubiéramos podido establecer aun cuando no fuese necesario para la explicación de ningún fenómeno.

Es cierto que la simpatía no se halla siempre limitada al momento presente, sino que frecuentemente sentimos, por comunicación, los placeres y dolores que no existen de los otros, y que solamente anticipamos mediante la fuerza de la imaginación. Pues suponiendo que yo veo una persona que me es perfectamente conocida, que,

dormida sobre un campo, se halla en peligro de ser pisada por los cascos de unos caballos, correré inmediatamente en su ayuda, y en esto seré influido por el mismo principio de simpatía que me hace preocuparme por los cuidados presentes de un extraño. La mera mención de esto es suficiente. No siendo la simpatía mas que una idea vivaz convertida en una impresión, es evidente que al considerar la condición futura posible o probable de una persona podemos participar de ésta con tan vívida concepción que se convierta en nuestro propio interés, y ser por este medio sensibles a los dolores o placeres que ni nos atañen a nosotros mismos ni tienen una existencia real en el presente instante.

Sin embargo, aunque podemos mirar hacia el futuro, al simpatizar con una persona la extensión de nuestra simpatía depende en gran medida de nuestra estimación de su condición presente. Constituye un gran esfuerzo de la imaginación el formar ideas vivaces de los sentimientos presentes de los otros, así como el sentir estos sentimientos; pero es imposible que podamos extender esta simpatía al futuro sin ser ayudados por alguna circunstancia del presente que actúa sobre nosotros de una manera intensa. Cuando la miseria presente de otro tiene una gran influencia sobre mí, la vivacidad de la concepción no se confina meramente a este objeto, sino que difunde su influencia sobre todas las ideas relacionadas y me da una noción vivaz de todas las circunstancias de esta

persona, ya pasadas, ya presentes o futuras, posibles, probables o ciertas. Mediante esta vivaz noción me siento interesado por ella, comunico con ella y siento una emoción simpática en mi pecho que concuerda con lo que yo imagino que ella experimenta. Si yo disminuyo la vivacidad de la primera concepción disminuyo la de las ideas relacionadas, del mismo modo que los caños no pueden dar más agua que la que sale de la fuente. Por esta disminución destruyo la visión del futuro, que es necesaria para interesarme totalmente en la fortuna de los otros. Puedo experimentar la impresión presente, pero no llevo mi simpatía más lejos, y jamás traslado la fuerza de la primera concepción a mis ideas de los objetos relacionados. Si es la miseria de otro la que se presenta de esta manera débil, la recibo por comunicación y soy afectado con todas las pasiones que se relacionan con ella; pero no me hallo hasta tal punto interesado que me preocupe por su mala o buena fortuna, y jamás siento esta simpatía *extensiva* ni las pasiones que se refieren a ella.

Ahora, para conocer qué pasiones se refieren a estos diferentes géneros de simpatía debemos considerar que la benevolencia es un placer original que surge del placer de la persona amada y un dolor que surge del dolor de aquella correspondencia de impresiones de la que nace un deseo de su placer o una aversión de su pena. Para hacer que una pasión transcurra paralela a la benevolencia se requiere que sintamos estas impresiones

dobles correspondientes a las de la persona que consideramos, y no es una de ellas suficiente para este propósito. Cuando simpatizamos sólo con una impresión y ésta es dolorosa, la simpatía se relaciona con la cólera u odio por el dolor que nos proporciona. Pero como la simpatía, extensiva o limitada, depende de la intensidad de la primera simpatía, se sigue que la pasión del amor o el odio depende del mismo principio. Una impresión intensa, cuando es comunicada produce una doble tendencia en las pasiones, que se pone en relación con la benevolencia y el amor por una semejanza de dirección, aunque la primera impresión haya sido penosa. Una impresión débil que es dolorosa se relaciona con la cólera y el odio por la semejanza de las impresiones. La benevolencia, por consiguiente, surge de un gran grado de miseria o de un grado con el cual simpatizamos intensamente, lo que constituye el principio que yo intentaba probar y explicar.

No sólo nuestra razón garantiza este principio, sino también la experiencia. Un cierto grado de pobreza produce desprecio; pero un grado que va más allá causa compasión y buena voluntad. Podemos tener en poco a un aldeano o a un criado; pero cuando la miseria de un mendigo aparece ser muy grande o nos es pintada con colores muy vivos, simpatizamos con él en todas sus aflicciones y sentimos en nuestro corazón emociones evidentes de piedad y benevolencia. El mismo objeto causa pasiones contrarias, según sus diferentes gra-

dos. La pasión, por consiguiente, debe depender de los principios que actúan en tales grados, según mi hipótesis. El aumento de la simpatía tiene evidentemente el mismo efecto que el aumento de la miseria.

Una estéril y desolada comarca parece siempre fea y desagradable e inspira comúnmente desprecio por sus habitantes. Esta fealdad, sin embargo, procede en gran medida de una simpatía con los habitantes, como ya se hizo observar antes; pero es sólo una simpatía débil y no llega mas que a la inmediata sensación, que es desagradable. La contemplación de una ciudad en cenizas sugiere sentimientos de benevolencia porque aquí participamos tan profundamente con los intereses de los miserables habitantes, que deseamos su prosperidad y lamentamos su fortuna adversa.

Sin embargo, aunque la fuerza de la impresión produce generalmente benevolencia y piedad, es cierto que llevada demasiado lejos cesa de causar este efecto. Esto quizá merecerá nuestra atención. Cuando el dolor es o pequeño en sí mismo o remoto a nosotros, no excita la imaginación ni es capaz de suscitar una preocupación igual por el bien futuro y contingente que por el mal presente y real. Cuando adquiere mayor fuerza nos sentimos tan interesados en las preocupaciones de otra persona que somos sensibles a su mala y buena fortuna, y de esta simpatía completa surgen piedad y benevolencia. Puede, sin embargo, imaginarse fácilmente que cuando el mal presente nos hiere

con una fuerza mayor que la acostumbrada puede ocupar enteramente nuestra atención y evitar así la doble simpatía antes mencionada. Así hallamos que, aunque algunas personas, especialmente las mujeres, son inclinadas a sentir piedad por los criminales que van al cadalso y fácilmente imaginan que son hermosos y bien formados, si se hallan presentes a la cruel ejecución del tormento no sienten estas emociones afectuosas, sino que se hallan dominadas por el horror y no tienen tiempo de templar esta sensación dolorosa por una simpatía opuesta.

Pero el ejemplo más claro para mi hipótesis es aquel en el que por un cambio en los objetos separamos la doble simpatía, aun de un mediano grado, de la pasión, en cuyo caso hallamos que la piedad, en lugar de producir amor y cariño, como es usual, da lugar siempre a la afeción contraria. Cuando hallamos una persona en la desgracia somos afectados con piedad y amor; pero el autor de esta desgracia se convierte en el objeto de nuestro más intenso odio y es detestado en proporción con el grado de nuestra compasión. Ahora, ¿por qué razón debe la misma pasión de piedad producir amor para la persona que sufre la desgracia y odio para la persona que lo produce sino porque en el último caso el autor muestra una relación solamente con la desgracia, mientras que cuando consideramos al que sufre dirigimos nuestra atención a todos los aspectos y deseamos su prosperidad lo mismo que somos sensibles a su aflicción?

Precisamente observaré, antes de abandonar el presente problema, que este fenómeno de la doble simpatía y su tendencia a causar amor puede contribuir a la producción del cariño que naturalmente abrigamos por nuestras relaciones y próximos. El hábito y la relación nos hacen penetrar profundamente en los sentimientos de los otros, y sea la que sea la fortuna que supongamos los acompaña, ésta nos es presentada por la imaginación y actúa como si fuera originariamente la nuestra propia. Nos alegramos en sus placeres y nos entristecemos en sus penas tan sólo por la fuerza de la simpatía. Nada de lo que les atañe nos es indiferente, y como esta correspondencia de sentimientos es el acompañante natural del amor, produce realmente esta afección.

SECCION X

Del respeto y el desprecio.

Quedan ahora tan sólo por explicar las pasiones de respeto y desprecio, juntamente con la afección amorosa, para llegar a conocer todas las pasiones que tienen un elemento de amor y odio. Comencemos con el respeto y el desprecio.

Al considerar las cualidades y circunstancias de los otros podemos o considerarlas como ellas son realmente en sí mismas, o podemos hacer una comparación entre ellas y nuestras propias cualidades

o circunstancias, o aun podemos unir estos dos modos de consideración. Las buenas cualidades de los otros, desde el primer punto de vista, producen amor; desde el segundo, humildad, y desde el tercero, respeto, que es una mezcla de estas dos pasiones. Las malas cualidades, del mismo modo, causan u odio, u orgullo o desprecio, según el punto de vista desde que las consideramos.

Que existe un elemento de orgullo en el desprecio y de humildad en el respeto es, a mi ver, demasiado evidente, ya por su sentimiento directo o apariencia para requerir una prueba especial. Que este elemento surge de una comparación tácita con la persona despreciada o respetada, con nosotros mismos, es no menos evidente. Un mismo hombre puede causar amor o desprecio por su condición y talentos, según la persona que lo considera se convierta de su inferior en su igual o superior. Cambiando el punto de vista, aunque el objeto pueda permanecer el mismo, se altera su relación con nosotros, lo que es la causa de la alteración de las pasiones. Estas pasiones, por consiguiente, surgen al apreciar esta relación, o sea de una comparación.

He observado siempre que el espíritu posee una tendencia mucho más fuerte al orgullo que a la humildad, y he tratado, partiendo de los principios de la naturaleza humana, de buscar una causa para este fenómeno. Se admita o no mi razonamiento, el fenómeno es indiscutible y aparece en muchos casos. Entre otras cosas, es ésta la razón

de por qué hay un mayor elemento de orgullo en el desprecio que de humildad en el respeto y de por qué nos sentimos más engrandecidos al considerar a uno que está por bajo de nosotros que mortificados con la presencia de uno que nos es superior. El desprecio y el desdén tienen un tan marcado matiz de orgullo, que difícilmente se puede discernir en ellos otra pasión, mientras que en la estima o respeto el amor es un elemento más importante que la humildad. La pasión de la vanidad es tan pronta, que surge con la más mínima ocasión, mientras que la humildad requiere un impulso más fuerte para desarrollarse.

Sin embargo, puede aquí preguntarse razonablemente por qué esta mezcla tiene lugar sólo en algunos casos y no aparece en toda ocasión. Todos los objetos que causan amor cuando se hallan en otra persona son causas de orgullo cuando se transfieren a nosotros mismos, y, por consecuente, pueden ser causas tanto de humildad como de amor mientras que se refieran a los otros y se comparen a las que nosotros poseemos. De igual modo toda cualidad que al ser directamente considerada produce odio puede siempre dar lugar al orgullo; por comparación y por una mezcla de las pasiones de odio y orgullo puede suscitar desprecio o desdén. La dificultad, pues, consiste en por qué un objeto produce siempre puro amor u odio y no suscita siempre las pasiones mixtas de respeto y desprecio.

He supuesto en todo lo anterior que las pasio-

nes de amor y orgullo y las de la humildad y odio son similares en su sensación y que las dos primeras son siempre agradables y las dos últimas penosas. Pero aunque esto sea universalmente cierto, se puede observar que las dos pasiones agradables, como las dos penosas, tienen algunas diferencias, y aun notas contrarias, que las distinguen. Nada vigoriza y exalta al espíritu como el orgullo o vanidad, aunque al mismo tiempo el amor o cariño vemos que más bien nos debilita y ablanda. La misma diferencia es observable entre las pasiones penosas. Cólera y odio conceden una nueva fuerza a nuestros pensamientos y acciones, mientras que la humildad y vergüenza nos deprimen y desaniman. Será necesario formar una idea clara de estas cualidades de las pasiones. Recordemos que el orgullo y el odio vigorizan el alma y el amor y la humildad la debilitan.

De esto se sigue que, aunque la conformidad entre el amor y el odio, con respecto a lo agradable de sus sensaciones, hace que sean suscitadas por los mismos objetos, su restante oposición es el motivo de por qué son producidos en muy diferentes grados. Genio y saber son objetos agradables y magníficos y, por estas dos circunstancias, apropiados al orgullo y vanidad; pero están en relación con el amor sólo por su placer. La ignorancia y la simplicidad son desagradables y mezquinas, lo que del mismo modo les proporciona una doble relación con la humildad y una sola con el odio. Podemos, pues, considerar como cierto que aunque

el mismo objeto produce siempre amor y orgullo y humildad y odio, según sus diferentes situaciones, es raro que produzca o las dos primeras o las dos últimas pasiones en la misma proporción.

Aquí debemos buscar una solución para la dificultad antes mencionada: de por qué un objeto excita puro amor u odio y no produce siempre respeto o desprecio por la mezcla con humildad u orgullo. Ninguna cualidad de otro sujeto produce humildad por comparación mas que si produjese orgullo cuando fuere poseída por nosotros mismos, y viceversa, ningún objeto suscita orgullo que no produzca humildad en su consideración directa. Es evidente que los objetos producen por comparación una sensación completamente contraria a la originaria. Supongamos, por consiguiente, que se presenta un objeto que es particularmente apropiado para producir amor, pero imperfectamente adecuado para causar orgullo: este objeto, cuando se refiere a otro sujeto, da lugar directamente a un alto grado de amor, pero a un grado pequeño de humildad por comparación, y, por consiguiente, la última pasión es escasamente experimentada en la emoción compuesta y no es capaz de convertirse en respeto. Esto es lo que sucede con el buen natural, buen humor, facilidad, generosidad, belleza y muchas otras cualidades. Estas, cuando pertenecen a los otros sujetos poseen una particular aptitud para producir amor, pero no una tendencia tan grande a excitar el orgullo en nosotros, razón por la cual su consideración como pertene-

cientes a otra persona produce puro amor con una pequeña mezcla de humildad o respeto. Es fácil extender el mismo razonamiento a las pasiones opuestas.

Antes de que dejemos este asunto no será inoportuno que expliquemos un curioso fenómeno, a saber: por qué comúnmente nos distanciamos de los que desdeñamos y no permitimos a nuestros inferiores que se nos aproximen, aun en lugar y situación. Se ha hecho observar ya que casi todo género de ideas va acompañado con alguna emoción, y esto hasta las ideas de número y extensión, siéndolo tanto más las de aquellos objetos que estimamos importantes y fijan nuestra atención. No podemos considerar con indiferencia total un hombre rico o un pobre, sino que debemos sentir alguna pequeña emoción, por lo menos, de respeto en el primer caso, de desprecio en el segundo. Estas pasiones son contrarias entre sí; pero para que esta contrariedad sea sentida los objetos deben hallarse relacionados de algún modo; de otra manera las emociones quedarán completamente separadas y no se encontrarán jamás. La relación tiene lugar siempre que las personas se hallan contiguas, lo que es una razón general de por qué nos molesta ver en esta situación dos objetos tan desproporcionados como un hombre rico y uno pobre, un noble y un portero.

Este malestar, que es común a todo espectador, debe ser más sensible para el superior, y esto porque su aproximación mayor al inferior se conside-

ra como una señal de mala crianza y muestra que no es sensible a la desproporción y no se siente impresionado por ella. Un sentido de superioridad en otro sujeto ocasiona en todos los hombres una inclinación a situarse a distancia de él y los lleva a redoblar sus muestras de respeto y reverencia cuando están obligados a aproximársele, y cuando no observan esta conducta es prueba que no son sensibles a su superioridad. De aquí se sigue que una gran diferencia en los grados y cualidades se llame una distancia, con una metáfora común que, aunque pueda aparecer muy trivial, se halla fundada en los principios naturales de la imaginación. Una gran diferencia nos lleva a producir una distancia. Las ideas de distancia y diferencia se hallan por consecuencia enlazadas entre sí. Las ideas enlazadas entre sí pueden tomarse las unas por las otras, y esto es, en general, la fuente de la metáfora, como tendremos ocasión de observarlo más adelante.

SECCION XI

De la pasión amorosa o el amor sexual.

De todas las pasiones compuestas que proceden de una combinación del amor y el odio con otras afecciones, ninguna merece más nuestra atención que la del amor que surge entre los dos sexos, y esto tanto por su fuerza y violencia como por los curiosos principios de filosofía, para los cuales

aporta un indiscutible argumento. Es claro que esta afección, en su forma más natural, se deriva del enlace de tres diferentes pasiones o impresiones, a saber: la sensación agradable que nace de la hermosura, el apetito corporal de la generación y el cariño generoso o buena voluntad. El origen del cariño en la belleza puede ser explicado mediante el razonamiento precedente. La cuestión es saber cómo el apetito corporal es excitado por ella.

El apetito de la generación, cuando se halla confinado a un cierto grado, pertenece evidentemente al género agradable y tiene una marcada conexión con las emociones agradables. La alegría, el júbilo, la vanidad, el cariño, son incentivos para este deseo, lo mismo que la música, la danza, el vino y la buena comida. Por otra parte, la tristeza, la melancolía, la pobreza, la humildad, lo destruyen. Por esta propiedad es fácil de concebir el porqué debe hallarse unido con el sentido de la belleza.

Existe aún otro principio que contribuye al mismo efecto. He hecho observar que la dirección paralela de los deseos es una pasión real, y del mismo modo que una semejanza de su sensación, produce un enlace entre ellos. Para poder comprender plenamente la importancia de esta relación debemos considerar que un deseo principal puede ir acompañado de otros secundarios que se hallan enlazados con él, y que si otros deseos son paralelos a éstos, se encuentran los últimos relacionados a su vez con el principal. Así, el hambre puede ser frecuentemente

considerada como una inclinación primaria del alma y el deseo de buscar la comida como secundario, puesto que lo último es absolutamente necesario para la satisfacción del apetito. Si un objeto, por consiguiente, por una cualidad particular, nos inclina a buscar el alimento, naturalmente aumenta nuestro apetito, del mismo modo que, por el contrario, todo lo que nos inclina a alejar de nosotros el alimento es contradictorio con el hambre y disminuye nuestra inclinación a ella. Ahora bien: es claro que la belleza tiene el primer efecto y la fealdad el segundo, razón por la que el primero nos produce un apetito más vehemente para nuestros alimentos y el último es suficiente para hacernos desagradable el más sabroso manjar que la cocina haya inventado. Todo esto es fácilmente aplicable al apetito de la generación.

De estas dos relaciones, a saber, semejanza y deseo paralelo, surge una conexión tal entre el sentido de la belleza, el apetito corporal y la benevolencia, que se hacen inseparables, y hallamos por experiencia que es indiferente cuál de ellos se presenta primero, pues es casi seguro que cualquiera de ellos puede ir acompañado por las afecciones relacionadas. Una persona que se halla inflamada de deseo siente por lo menos un cariño momentáneo y estima momentánea por el ingenio y mérito de quien es objeto de aquél, y al mismo tiempo se lo imagina más hermoso que de ordinario, del mismo modo que existen muchos que comienzan con ternura y estima por el ingenio y mérito de una

persona y pasan de aquí a las otras pasiones. Pero la especie más común del amor es el que nace primero de la belleza y después se convierte en cariño y apetito corporal. Cariño o estima y apetito de generación son demasiado distintos para unirse fácilmente entre sí. El primero es quizá la pasión más refinada del alma; el segundo, la más grosera y vulgar. El amor de la belleza constituye el justo medio entre los dos y participa de las dos naturalezas, de donde procede que sea tan particularmente adécuado para producir a ambos.

Esta explicación del amor no es peculiar de mi sistema, sino que es inevitable con cualquier hipótesis. Las tres pasiones que componen esta pasión son evidentemente distintas y tiene cada una de ellas su diferente objeto. Es, por consiguiente, cierto que sólo por su relación se producen las unas a las otras. Pero la relación de las pasiones no es por sí sola suficiente. Es igualmente necesario que exista una relación de ideas. La belleza de una persona jamás nos inspira amor por otra. Esto es, pues, una prueba clara de la doble relación de impresiones e ideas. Partiendo de un caso tan evidente como éste, podemos juzgar del resto.

Lo que acabamos de decir puede servir, en otro respecto, para ilustrar aquello sobre lo que yo he insistido con respecto al origen del orgullo y la humildad y del amor y el odio. He hecho observar que aunque el *yo* es el sujeto del primer pár de pasiones y alguna otra persona el objeto del segundo, no pueden ser estos objetos por sí solos las

causas de las pasiones, por tener cada uno de ellos una relación con dos pasiones contrarias, lo que las destruiría desde el primer momento. Aquí, pues, la situación del espíritu es tal como la he descrito ya. Posee ciertos órganos adecuados para producir una pasión; esta pasión, cuando se produce, se refiere a un determinado objeto. Mas no siendo suficiente esto para producir la pasión, se requiere alguna otra emoción que por una doble relación de impresiones e ideas ponga estos principios en acción y les conceda su primer impulso. Esta situación es aún más notable con respecto al apetito de la generación. El sexo no es sólo el objeto, sino también la causa del apetito. No sólo dirigimos nuestra atención a él cuando nos hallamos afectados por el apetito, sino que el reflexionar sobre él basta para excitar el apetito. Pero como esta causa pierde su fuerza por su gran frecuencia, es preciso que sea vivificada por un nuevo impulso, y este impulso hallamos que surge de la belleza de la persona, es decir, de una doble relación de impresiones e ideas. Puesto que esta doble relación es necesaria cuando una afección tiene una causa y un objeto diferentes, ¡cuánto más no lo será cuando sólo posee un objeto diferente sin una determinada causa!

SECCIÓN XII

Del amor y el odio en los animales.

Para pasar de las pasiones de amor y odio y de sus mezclas y combinaciones tal como aparecen en el hombre, a las mismas afecciones tal como se desarrollan en los animales, debemos observar que no sólo el amor y el odio son comunes a los seres sensibles, sino que igualmente sus causas, antes expuestas, son de naturaleza tan simple, que puede fácilmente suponerse que actúan sobre los animales: no se requiere para ello ninguna capacidad de reflexión o penetración. Todo se halla guiado por móviles y principios que no son peculiares del hombre o de una especie de animales. La conclusión de esto es claramente favorable al precedente sistema.

El amor en los animales no tiene sólo como objeto propio animales de la misma especie, sino que se extiende más lejos y comprende casi todo ser sensible y pensante. Un perro, naturalmente, ama al hombre más que a sus congéneres y muy frecuentemente encuentra una afección recíproca.

Como los animales son poco susceptibles de los placeres o dolores de la imaginación, pueden juzgar de los objetos sólo por el bien o mal sensible que producen, y por éste se regulan sus afecciones con respecto de ellos. De acuerdo con esto hallamos que por beneficios o injurias adquirimos su

amor u odio, y que alimentando y cuidando a un animal adquirimos rápidamente su afección, del mismo modo que golpeándolo y molestándolo no dejaremos de atraernos su enemistad y mala voluntad.

El amor en los animales no se produce tanto por relaciones como en la especie humana, y esto porque sus pensamientos no son tan activos que puedan seguir las relaciones, salvo ciertos casos muy manifiestos. Es fácil, sin embargo, notar que en algunas ocasiones tienen una influencia considerable sobre ellos. Así, el trato, que tiene el mismo efecto que las relaciones, produce siempre amor en los animales, ya sea hacia el hombre, ya hacia otros animales. Por la misma razón, la semejanza entre ellos es fuente de afección. Un buey confinado en un parque con caballos se unirá naturalmente a ellos, si me es permitido expresarme así; pero siempre echa de menos la compañía de los de su propia especie, que es la que prefiere.

La afección de los padres por la prole procede de un instinto peculiar, en los animales como en nuestra especie.

Es evidente que la simpatía o la comunicación de las pasiones no tiene menos lugar entre los animales que entre los hombres. Miedo, cólera, valor y otras afecciones son comunicadas frecuentemente de un animal a otro sin conocimiento de la causa que produjo la pasión originaria. La pena también la sienten por simpatía, y produce casi todas las mismas consecuencias y excita las mie

mas emociones que en nuestra especie. Los aullidos y lamentaciones de un perro producen un sensible interés en sus congéneres, y es notable que, aunque casi todos los animales usan en el juego los mismos miembros y aproximadamente la misma acción que en la lucha—un león, un tigre, un gato, sus garras; un buey, sus cuernos; un perro, sus dientes; un caballo, sus cascos—, evitan cuidadosamente el herir a su compañero, aun cuando no tienen que temer su resentimiento, lo que es una prueba evidente de la experiencia que los animales tienen del dolor o placer de los otros.

Todo el mundo ha observado cuánto más se animan los perros cuando cazan juntos que cuando persiguen la caza separados, lo que evidentemente no puede proceder sino de la simpatía. Es también muy conocido de los cazadores que este efecto tiene lugar en un mayor grado, y aun en un grado demasiado alto, cuando se juntan dos jaurías que son extrañas entre sí. Quizá no podríamos explicar estos fenómenos si no tuviéramos experiencias de otros similares en nosotros mismos.

La envidia y la malicia son pasiones muy notables en los animales. Son quizá más corrientes que la piedad, por requerir menos esfuerzo de pensamiento e imaginación.

PARTE TERCERA

DE LA VOLUNTAD Y LAS PASIONES DIRECTAS

SECCION PRIMERA

De la libertad y la necesidad.

Nos dirigimos ahora a explicar las pasiones directas o las impresiones que surgen inmediatamente del bien o del mal, del dolor o del placer. De este género son el deseo y la aversión, la pena y la alegría, la esperanza y el temor.

De todos los efectos inmediatos del dolor y el placer ninguno es más notable que la voluntad, y aunque, propiamente hablando, no puede ser comprendido entre las pasiones, siendo la plena inteligencia de su naturaleza y propiedades necesaria para la explicación de aquéllas, debemos investigarla aquí. Deseo que se observe que por voluntad no entiendo más que la impresión interna que sentimos y de que somos conscientes cuando a sabiendas hacemos que se produzca un nuevo movimiento de nuestro cuerpo o una nueva percepción de nuestro espíritu. Esta impresión, lo mismo que las precedentes, del orgullo y humildad, amor y

odio, es imposible de definir y no necesita ser descrita más ampliamente; razón por la cual prescindimos de aquellas definiciones y distinciones con las que los filósofos acostumbran más a confundir que a aclarar la cuestión, y entrando de lleno en el asunto, examinaremos la cuestión, tan largo tiempo debatida, referente a la libertad y la necesidad, que se presenta de un modo tan natural al tratar de la voluntad.

Por todos se reconoce que las acciones de los cuerpos externos son necesarias y que en la comunicación de su movimiento, en su atracción y mutua conexión no existen ni los más pequeños rastros de indiferencia o libertad. Cada objeto se halla determinado de un modo absoluto en el grado y dirección de su movimiento, y es tan incapaz de apartarse de la línea precisa en que se mueve como de convertirse por sí mismo en un ángel, un espíritu o una substancia superior. Por consiguiente, las acciones de la materia pueden ser consideradas como ejemplos de acciones necesarias, y todo lo que en este respecto sea análogo a la materia debe ser reconocido como necesario. Para saber si sucede esto con las acciones del espíritu debemos comenzar examinando la materia y considerando sobre qué se funda la idea de la necesidad de sus operaciones y por qué concluimos que un cuerpo o acción es la causa infalible de otro. ✓

Ha sido ya indicado que en ningún caso la conexión última de los objetos puede descubrirse ni por nuestros sentidos ni por nuestra razón, y que

jamás podemos penetrar tan íntimamente en la esencia y construcción de los cuerpos que percibamos el principio del cual depende su mutua influencia. Sólo conocemos su unión constante, y es de esta constante unión de la que surge su necesidad. Si los objetos no tuviesen un enlace uniforme y regular entre sí, jamás llegaríamos a la idea de causa y efecto. En resumen: la necesidad, que forma parte de esta idea, no es mas que la determinación del espíritu para pasar de un objeto a su usual acompañante e inferir la existencia del uno de la del otro. Dos notas que debemos considerar son esenciales a la necesidad, a saber: la unión constante y la inferencia del espíritu, y siempre que las descubramos debemos reconocer la existencia de la necesidad. Dado que las acciones de la materia no poseen más necesidad que la que se deriva de estas circunstancias, y no es por una visión de la esencia de las cosas por lo que descubrimos su conexión, la ausencia de esta visión, si la unión e inferencia permanecen, no podrá en ningún caso suprimir la necesidad. La observación de la unión es la que produce la inferencia: de modo que será suficiente probar la constante unión de las acciones en el espíritu para establecer la inferencia y la necesidad de estas acciones. Sin embargo, a fin de conceder una mayor fuerza a mi razonamiento debo examinar estas notas por separado, y probaré primero, por experiencia, que nuestras acciones tienen una unión constante con sus motivos, temperamentos y circunstancias, an-

tes de que considere las inferencias que de ello obtenemos.

Para este fin, una ojeada ligera y general del curso corriente de la vida humana será suficiente. No hay respecto en que podamos considerarla que no confirme este principio. Si consideramos el género humano según la diferencia de sexos, de edad, de gobierno, de condición o de métodos de educación, podremos discernir la misma acción regular de los principios naturales. Iguales causas producen siempre iguales efectos, de la misma manera que en la acción mutua de los elementos y fuerzas de la naturaleza.

Existen diferentes árboles que con regularidad producen frutos cuyo sabor es diferente del de los otros, y esta regularidad será admitida como un ejemplo de la necesidad y de las causas en los cuerpos externos. Pero ¿son los productos de la Guyena y de la Champaña más regularmente diferentes que los sentimientos, acciones y pasiones de los dos sexos, de los cuales el uno se caracteriza por su fuerza y madurez y el otro por su delicadeza y suavidad? ¿Son quizá los cambios de nuestro cuerpo, desde la infancia hasta la vejez, más regulares y ciertos que los de nuestro espíritu y conducta? ¿Y será más ridículo quien espere que un niño a los cuatro años alcance el peso de trescientas libras que el que espere de un ser humano de esta edad un razonamiento filosófico o una acción prudente y bien concertada?

Debemos conceder ciertamente que la cohesión

de las partes de la materia surge de principios naturales y necesarios, sea la que quiera la dificultad que podamos hallar para explicarlos, y por la misma razón debemos conceder que la sociedad humana se funda en principios semejantes, y nuestra razón en el último caso es aún más sólida que en el primero, porque no sólo observamos que los hombres buscan siempre la sociedad, sino que podemos explicar los principios sobre los que esta inclinación universal se funda. ¿Pues es más cierto que dos piezas de mármol se acoplarán que dos salvajes jóvenes de diferente sexo se unirán en el coito? ¿Surgirán los hijos más naturalmente de este coito que cuidarán los padres de su salud y seguridad? Y después de haber llegado a los años de libertad por el cuidado de sus padres, ¿son los inconvenientes que acompañan a su separación más ciertos que su previsión de estos inconvenientes y su cuidado para evitarlos por una estrecha unión y confederación?

La piel, poros, músculos y nervios de un jornalero son diferentes de los de un hombre de cualidad, y lo mismo acaece con sus sentimientos, acciones y maneras. Las diferentes condiciones de la vida influyen en la estructura total externa e interna, y estas diferentes condiciones surgen necesariamente, es decir, uniformemente, de los principios uniformes y necesarios de la naturaleza humana. Los hombres no pueden vivir sin sociedad y no pueden asociarse sin un gobierno. El gobierno realiza la diferencia en la propiedad y estable-

ce los diferentes rangos de los hombres. Esto produce la industria, el tráfico, las manufacturas, el derecho, las guerras, ligas, alianzas, viajes, navegaciones, ciudades, flotas, puertos y todos aquellos objetos y aquellas acciones que producen una tal diversidad y al mismo tiempo mantienen una tal uniformidad en la vida humana.

Si un viajero, regresando de una remota comarca, nos narra que ha visto un clima en los cincuenta grados de latitud Norte en el que todos los frutos maduran y llegan a su perfección en invierno y no existen en verano, del mismo modo que en Inglaterra se producen y no existen en las estaciones contrarias, hallará pocos crédulos que le pres-ten fe. Creo que un viajero encontraría algún crédito si no nos hablase de un pueblo exactamente del mismo carácter que el de la *República* de Platón, por un lado, o del *Leviatán* de Hobbes, por otro. Existe un curso general de la naturaleza en las acciones humanas lo mismo que en las actividades del Sol y del clima. Existe, pues, un carácter peculiar a las diferentes naciones y a las personas particulares, y del mismo modo un carácter común al género humano. El conocimiento de estos caracteres está fundado en la observación de una uniformidad de las acciones que nacen de ellos, y esta uniformidad constituye la verdadera esencia de la necesidad.

Puedo imaginar tan sólo un modo de eludir este argumento, que es negar la uniformidad en las acciones humanas, sobre la que se funda. En tanto

que las acciones presenten una unión y conexión constante con la condición y el temperamento del agente, aunque de palabra rehusemos el reconocer esta necesidad, realmente la concedemos. Ahora bien: algunos pueden hallar quizá un pretexto para negar esta unión y conexión según regla. ¿Pues qué hay más caprichoso que las acciones humanas? ¿Qué más inconstante que los deseos del hombre? ¿Y qué criatura se separa más ampliamente, no sólo de la recta razón, sino de su propio carácter y disposición? Una hora, un momento, es suficiente para hacerle pasar de un extremo a otro y derribar lo que cuesta gran trabajo y pena establecer. La necesidad es regular y cierta. La conducta humana es irregular e incierta. Por consiguiente, la una no procede de la otra.

A esto replico que al juzgar acerca de las acciones de los hombres debemos proceder basándonos en las mismas máximas que cuando razonamos acerca de los objetos externos. Cuando algunos fenómenos se hallan unidos constante e invariablemente entre sí adquieren una tal conexión en la imaginación, que ésta pasa de uno a otro sin la menor duda o vacilación. Sin embargo, existen varios grados inferiores de evidencia y probabilidad, y no destruye nuestro razonamiento una sola contrariedad en la experiencia. El espíritu considera los experimentos contrarios; descontando el inferior del superior, procede con el grado de seguridad o evidencia que queda. Aun cuando los experimentos contrarios son iguales en número a los

otros, no omitimos la noción de causas y necesidad, sino que suponiendo que la contrariedad usual procede de la acción de causas contrarias y ocultas, concluimos que el azar o indiferencia reside tan sólo en nuestro juicio por nuestro conocimiento imperfecto, no en las cosas mismas, que son en todo caso igualmente necesarias, aunque en apariencia no igualmente constantes o ciertas. Ninguna unión puede ser más constante y cierta que la de algunas acciones con algunos motivos y caracteres, y si en otros casos la unión es incierta, no es esto más que lo que sucede en las actividades de los cuerpos, y nada podemos concluir de una irregularidad que no se siga igualmente de la otra.

Se concede comúnmente que los dementes no son libres. Sin embargo, si juzgamos por sus acciones, éstas presentan menos regularidad y constancia que las de un hombre cuerdo, y, por consiguiente, se hallan más distanciadas de la necesidad. Nuestra manera de pensar en este particular, por consiguiente, carece en absoluto de consistencia, y es una consecuencia natural de estas ideas confusas y términos indefinidos que usamos comúnmente en nuestros razonamientos, especialmente en el presente asunto.

Debemos mostrar ahora que puesto que la unión entre motivos y acciones tiene la misma constancia que en una actividad natural su influencia sobre el entendimiento es, pues, la misma, determinándole a inferir la existencia de las unas de la de los

otros. Si esto es así, no habrá circunstancia conocida que integre la conexión y producción de las acciones de la materia que no se halle en todas las operaciones del espíritu, y, por consiguiente, no podemos, sin un absurdo manifiesto, atribuir a la una necesidad y negársela a la otra.

No existe filósofo alguno cuyo juicio sea tan inclinado a este fantástico sistema de libertad que no admita la fuerza de la evidencia moral y que tanto en la especulación como en la práctica no proceda basándose en ella como sobre un fundamento razonable. Ahora bien: la evidencia moral no es mas que una conclusión concerniente a las acciones de los hombres derivada de la consideración de sus motivos, temperamentos y situación. Así, cuando yo veo ciertas figuras o caracteres trazados sobre un papel infiero que la persona que los ha producido quiso afirmar hechos tales como la muerte de César, los triunfos de Augusto o la crueldad de Nerón; y recordando otros muchos testimonios concurrentes concluimos que estos hechos existieron realmente en otro tiempo y que tantos hombres, sin ningún interés por ello, no pueden aspirar a engañarnos, pues especialmente, al intentarlo, se expondrían a las burlas de sus contemporáneos, ya que entonces estos hechos eran recientes y universalmente conocidos. El mismo género de razonamiento se emplea en la política, la guerra, el comercio, la economía, y de hecho se entreteje de tal modo con la vida humana, que es imposible obrar o subsistir un momento sin recu-

rrir a él. Un príncipe que impone una contribución a sus súbditos espera que será pagada. Un general que conduce un ejército cuenta con un cierto grado de valor. Un comerciante confía en la fidelidad y pericia de su factor o sobrecargo. Un hombre que da órdenes para una comida no duda de la obediencia de sus criados. En resumen: como nada nos atañe más inmediatamente que nuestras propias acciones y las de los otros, la mayor parte de nuestro razonamiento se emplea en razonamientos concernientes a ellas. Ahora yo afirmo que siempre que razonamos de esta manera debemos creer *ipso facto* que las acciones de la voluntad surgen de la necesidad y que el que lo niega no se da cuenta exacta de lo que rechaza.

Todos estos objetos, de los que al uno llamamos causa y al otro efecto, considerados en sí mismos son diferentes y separados el uno del otro como cosas en la Naturaleza, y no podemos, ni con la más exacta indagación de ellos, inferir la existencia del uno de la del otro. Tan sólo por experiencia y observación de su unión constante somos capaces de realizar esta inferencia, y aun, después de todo, la inferencia no es mas que el efecto del hábito sobre la imaginación. Debemos no contentarnos aquí diciendo que la idea de causa y efecto surge de objetos constantemente unidos, sino que se debe afirmar que es idéntica con la idea de estos objetos y que la conexión necesaria no es descubierta por una conclusión del entendimiento, sino que es meramente una percep-

ción del espíritu. Siempre que, por consiguiente, observamos la misma unión, y siempre que la unión actúa de la misma manera sobre la creencia y la opinión, tenemos la idea de causa y necesidad, aunque quizá evitaremos estas expresiones. El movimiento de un cuerpo es seguido, en todos los casos pasados que han caído bajo nuestra observación, mediante el choque de movimiento en otro. Es imposible para el espíritu ir más lejos. De esta unión constante forma la idea de causa y efecto y por su influencia siente la necesidad. Es excusado ya preguntar si existe la misma constancia y la misma influencia en lo que llamamos evidencia moral. Lo que queda sólo puede ser una disputa de palabras.

De hecho, si consideramos cuán adecuadamente se fundamentan de un modo recíproco la evidencia natural y la moral, y que sólo existe entre ellas una cadena de argumentos, no debemos experimentar ningún escrúpulo para conceder que son de la misma naturaleza y se derivan de los mismos principios. Un prisionero que no posee ni dinero ni influjo descubre la imposibilidad de su huída tanto por la obstinación del carcelero como por los muros y rejas que le rodean, y en sus intentos de huída escoge más bien el romper la piedra y el hierro de aquéllos que el torcer la inflexible voluntad de aquél. El mismo prisionero, al ser conducido al cadalso prevé su muerte como cierta por la constancia y fidelidad de sus guardianes y por la operación del hacha o de la rueda. Su espíritu sigue

una cierta serie de ideas: los soldados que rehusan consentir su huida, la acción del ejecutor, la separación de la cabeza del cuerpo, hemorragia, movimientos convulsivos y muerte. Aquí se halla una cadena de causas naturales y voluntarias; pero el espíritu no halla diferencia entre ellas al pasar de un eslabón a otro ni está menos cierto del suceso futuro que si todo ello se hallase enlazado con las presentes impresiones de la memoria y sentidos por una serie de causas enlazadas por lo que acostumbramos a llamar necesidad física. La misma unión experimentada tiene el mismo efecto sobre el espíritu, ya sean los objetos enlazados motivos, voliciones y acciones o figuras y movimientos. Podemos cambiar los nombres de las cosas; pero su naturaleza y su acción sobre el entendimiento jamás cambian.

Yo me atrevo a afirmar que nadie intentará refutar estos razonamientos mas que alterando mis definiciones y asignando un diferente sentido a los términos de causa y efecto, necesidad, libertad y azar. Según mis definiciones, la necesidad es un elemento esencial de la causalidad, y, por consiguiente, la libertad, suprimiendo la necesidad, suprime las causas y es lo mismo que el azar. Como el azar se considera comúnmente que implica una contradicción, y en último término es contrario a la experiencia, existen los mismos argumentos contra la libertad y el libre albedrío. Si alguno altera las definiciones no puede pretender discutir con él mientras no conozca el sentido que asigna a estos términos.

SECCION II

Continuación del mismo asunto.

Creo que se pueden indicar las tres siguientes razones del predominio de la doctrina de la libertad, aunque absurda en un sentido e ininteligible en el otro:

Primero: después de haber realizado una acción, aunque confesemos haber sido influidos por particulares consideraciones y motivos, es difícil que nos persuadamos de que nos hallamos gobernados por la necesidad y que haya sido en absoluto imposible para nosotros haber obrado de otro modo, pareciendo implicar la idea de la necesidad algo de fuerza, violencia e imposición, de la que no somos conscientes. Pocos son capaces de distinguir entre libertad de espontaneidad, como se la llama en las escuelas, y libertad de indiferencia, a saber: entre lo que se opone a la violencia y lo que designa una negación de la necesidad y las causas. La primera es el sentido más corriente de la palabra, y como ésta es la única especie de libertad que nos interesa conservar, nuestro pensamiento se ha dirigido principalmente a ella y la hemos confundido casi universalmente con la otra.

Segundo: existe una falsa sensación o experiencia aun de la libertad de indiferencia, que se considera como un argumento para su existencia real. La necesidad de una acción, ya sea de la materia,

ya del espíritu, no es, hablando propiamente, una cualidad del agente, sino de un ser pensante o inteligente que puede representarse la acción, y consiste en la determinación de su pensamiento a inferir la existencia de aquélla de la de otro objeto precedente, lo mismo que la libertad o el azar no es mas que la falta de esta determinación y un cierto desligamiento que sentimos al pasar o no pasar de la idea del uno a la del otro. Ahora bien: podemos observar que, aunque al reflexionar sobre las acciones humanas rara vez experimentamos este desligamiento o indiferencia, sucede muy comúnmente que al realizar nosotros mismos las acciones somos sensibles de algo semejante a ello, y como todos los objetos relacionados o semejantes son fácilmente tomados los unos por los otros, este hecho ha sido empleado como una prueba demostrativa, o aun intuitiva, de la libertad humana. Experimentamos que nuestras acciones se hallan sometidas a la voluntad en muchas ocasiones, e imaginamos que experimentamos que la voluntad no se halla sometida a nada, porque cuando, por una negación de ello, somos llevados a someterlo a prueba experimentamos que aquélla se mueve fácilmente en toda dirección y produce una imagen de sí misma aun en el sentido en que no actúa. Esta imagen o movimiento débil, nos decimos a nosotros mismos, pudo ser realizada en la cosa misma, porque si esto se negase hallaríamos en un segundo ensayo que puede hacerse. Sin embargo, todos estos esfuerzos son vanos, y por

muy caprichosas e irregulares que sean las acciones que podamos realizar, como el deseo de mostrar nuestra libertad es el único motivo de nuestras acciones, no podemos libertarnos nunca de los lazos de la necesidad. Nosotros podemos imaginar que experimentamos la libertad en nosotros mismos; pero un espectador puede comúnmente inferir nuestras acciones de nuestros motivos y carácter, y aun cuando él no pueda hacerlo, concluye en general que le sería posible si conociese perfectamente las circunstancias de nuestra situación y temperamento y los más secretos principios de nuestra constitución y disposición. Ahora bien: ésta es la verdadera esencia de la necesidad según la precedente doctrina.

Una tercera razón de por qué la doctrina de la libertad ha sido generalmente mejor recibida en el mundo que su contraria procede de la religión, que innecesariamente se ha sentido muy interesada en esta cuestión. No hay método de razonar más común ni más censurable que intentar refutar en las discusiones filosóficas una hipótesis bajo pretexto de sus peligrosas consecuencias para la religión y la moral. Cuando una opinión nos lleva a absurdos es ciertamente falsa; pero no es cierto que una opinión sea falsa por sus consecuencias peligrosas. Tales tópicos deben ser, por consiguiente, omitidos como no sirviendo para descubrir la verdad, sino solamente para hacer odiosa la persona de un antagonista. Esto lo observo en general, sin pretender sacar alguna ventaja de ello. Me so-

meto francamente a un examen de este género y me atrevo a afirmar que la doctrina de la necesidad, según mi explicación, es no sólo inocente, sino aun ventajosa para la religión y a la moralidad.

Defino la necesidad de dos modos, de acuerdo con las dos definiciones de causa, de la cual constituye un elemento esencial. La refiero o a la unión y conjunción constante de objetos análogos o a la inferencia en el espíritu del uno al otro. Ahora bien: la necesidad en estos dos sentidos se ha concedido universal, aunque tácitamente, en las escuelas, en el púlpito y en la vida corriente, como perteneciente a la voluntad del hombre, y nadie ha pretendido negar que podemos realizar inferencias referentes a las acciones humanas y que estas inferencias se fundan en una unión experimentada de acciones análogas con análogos motivos y circunstancias. En lo único en que puede disentir alguien de mí es en que quizá rehusa llamar a esto necesidad—pero si el sentido se entiende espero que la palabra no dañará—o en que sostiene que existe algo más en las actividades de la materia. Ahora bien: que sea así o no, no tiene importancia para la religión, aunque pueda tenerla para la filosofía natural. Yo puedo engañarme afirmando que no tenemos otra idea de la conexión en las acciones de los cuerpos, y ulteriormente me instruiré gustoso acerca de este asunto; pero estoy seguro de que no atribuyo nada a las acciones del espíritu mas que lo que les puede ser naturalmente concedido. Que nadie, pues, saque de mis

palabras una construcción capciosa diciendo simplemente que yo afirmo la necesidad de las acciones humanas y las coloco en el mismo plano que la materia inerte. No adscribo a la voluntad la necesidad ininteligible que se supone existe en la materia, sino que adscribo a la materia la cualidad inteligible, llámese o no necesidad, que la más rigurosa ortodoxia debe conceder que pertenece a la voluntad. No cambio nada, por consiguiente, en los sistemas admitidos con respecto a la voluntad, sino tan sólo con respecto a los objetos materiales.

Es más: iré más lejos y afirmaré que este género de necesidad es tan esencial a la religión y a la moralidad, que sin él se seguiría una absoluta ruina de ambas, y que todo otro supuesto sería destructor de las leyes divinas y humanas. Es cierto de hecho que como todas las leyes humanas se basan en las recompensas y castigos, se supone como principio fundamental que estos motivos tienen una influencia sobre el espíritu y que ambos producen las acciones buenas y evitan las malas. Podemos dar a esta influencia el nombre que nos agrade; pero como se halla habitualmente enlazada con la acción, el sentido común requiere que sea estimada como una causa y considerada como un caso de esta necesidad que yo he querido establecer.

Este razonamiento es igualmente sólido cuando se aplica a las leyes divinas, en tanto que la divinidad se considera como un legislador y se supone

que inflige castigos y concede recompensas con el designio de producir la obediencia. Pero mantengo también que aun cuando no actúa con su capacidad de juez, sino que se la considera como la vengadora de los crímenes, tan sólo por la repugnancia y deformidad de éstos, no sólo es imposible sin la conexión necesaria de causa y efecto de las acciones humanas que pueda ser infligido un castigo con justicia y equidad moral, sino que no puede caber en ninguna inteligencia de un ser racional que sea infligido. El objeto constante y universal del odio o la cólera es una persona o criatura dotada de pensamiento y conciencia, y cuando una acción criminal o injuriosa excita esta pasión, lo hace tan sólo por su relación con la persona o conexión con ella. Sin embargo, según la doctrina de la libertad o del azar, esta conexión se reduce a nada y los hombres no son más responsables de las acciones que han emprendido y premeditado que de las más fortuitas y accidentales. Las acciones son, por su propia naturaleza, temporales y percederas, y cuando no proceden de alguna causa que radique en el carácter y disposición de la persona que las ha realizado no se relacionan con ella y no pueden redundar ni en su honor, bien, infamia o mal. La acción misma puede ser censurable, puede ser contraria a todas las leyes de la moralidad y la religión, pero la persona no es responsable de ella; y puesto que no procede de nada en ella durable o constante y no deja tras sí nada de esta naturaleza, es imposible que aaquella, por este motivo, se

convierta en el objeto del castigo o la venganza. Según la hipótesis de la libertad, por consiguiente, es tan pura y honrada después de haber cometido el más horrible de los crímenes como en el momento de su nacimiento, y su carácter en nada se halla interesado en sus acciones, pues no son derivadas de él y la maldad de las unas no puede ser usada como prueba de la depravación del otro. Tan sólo sobre los principios de la necesidad adquiere una persona mérito o demérito por sus acciones, aunque la opinión común se incline a lo contrario.

Tan inconsecuentes son los hombres consigo mismos que aunque frecuentemente afirman que la necesidad destruye totalmente el mérito y demérito, tanto con respecto al género humano como a los poderes superiores, sin embargo, continúa razonando sobre estos principios de la necesidad en todos sus juicios referentes a este asunto. Los hombres no son censurados por las malas acciones que realizan sin saberlo y casualmente, sean las que sean sus consecuencias. ¿Por qué? Porque las causas de estas acciones son solamente momentáneas y terminan en ellas mismas. Los hombres son menos censurados por las malas acciones que realizan apresurada e impremeditadamente que por las que cometen a sabiendas y con premeditación. ¿Por qué razón? Porque un estado de ánimo apresurado, aunque es causa constante en el espíritu, actúa sólo por intervalos y no daña al carácter total. Además, el arrepentimiento purifica de todo crimen, especialmente si va acompañado de una re-

forma evidente de la vida y maneras. ¿Cómo ha de explicarse esto sino afirmando que las acciones hacen de una persona un criminal tan sólo en cuanto son pruebas de pasiones de principios criminales en el espíritu, y que por una alteración de estos principios, si cesan de ser pruebas de ello, la persona cesa de ser criminal? Sin embargo, según la doctrina de la libertad o el azar no son a aquellas jamás pruebas, y, por consecuencia, la persona no será nunca criminal.

Aquí me dirijo a mi adversario y le deseo que liberte su propio sistema de estas odiosas consecuencias antes de atribuírselas al sistema de otro, o si prefiere que esta cuestión se decida por argumentos serenos entre los filósofos y no por declamaciones ante el pueblo, que dirija su atención a lo que yo he expuesto para probar que la libertad y el azar son sinónimos y lo relativo a la evidencia natural y moral y la regularidad de las acciones humanas. Después de revisar estos razonamientos no puedo dudar de una completa victoria, y, por consiguiente, habiendo probado que todas las acciones de la voluntad tienen sus causas particulares, paso a explicar qué son estas causas y cómo actúan.

SECCION III

De los motivos que influyen la voluntad.

Nada es más usual en la filosofía, y aun en la vida común, que hablar de la lucha entre la pasión y la razón y darle preferencia a la razón y afirmar que los hombres son sólo virtuosos mientras se conforman a sus dictados. Toda criatura racional, se dice, se halla obligada a regular sus acciones por la razón, y si algún otro motivo concurre a la dirección de su conducta debe oponerle aquélla hasta que se halle en absoluto sometido a ella o al menos traído a conformidad con este principio superior. Sobre este modo de pensar parece fundarse la mayor parte de la filosofía moral antigua y moderna, y no hay más ancho campo, lo mismo para los argumentos metafísicos que para las declamaciones populares, como la supuesta preeminencia de la razón sobre la pasión. La eternidad, inmutabilidad y origen divino de la primera han sido desplegados para mayor ventaja; se ha insistido con fuerza sobre la ceguera, inconstancia y falsedad de la última. Para mostrar la falacia de toda esta filosofía intentaré primero probar que la razón por sí sola jamás puede ser motivo de una acción de la voluntad, y segundo, que jamás puede oponerse a la pasión en la dirección de la voluntad.

El entendimiento sigue dos vías distintas, según que juzgue de la demostración o de la probabili-

dad, considere las relaciones abstractas de las ideas o aquellas relaciones de los objetos acerca de los cuales sólo nos informa la experiencia. Creo que difícilmente se afirmará que la primera especie de razonamiento por sí solo es siempre la causa de una acción. Como su propio dominio es el mundo de las ideas y como la voluntad nos coloca en el de las realidades, la demostración y la volición parecen por esto hallarse totalmente apartadas la una de la otra. Las matemáticas, de hecho son útiles en todas las operaciones mecánicas, y la aritmética lo es en casi todo arte y profesión; pero no es por sí mismas por lo que tienen influencia. La mecánica es el arte de regular los movimientos de los cuerpos para algún determinado fin o propósito, y la razón de por qué empleamos la aritmética para fijar las proporciones de los números es tan sólo que podemos descubrir las relaciones de su influencia y relación. Un comerciante desea saber la suma total de sus cuentas con una persona. ¿Por qué? Porque puede saber que la suma tendrá los mismos efectos al pagar su deuda e ir al mercado que las partidas particulares juntas. El razonamiento abstracto o demostrativo, por consiguiente, jamás influencia nuestras acciones sino tan sólo en la dirección de nuestro juicio referente a las causas y los efectos, lo que nos conduce a la segunda operación del entendimiento.

Es claro que cuando esperamos dolor o placer de un objeto sentimos, en consecuencia de ello, una emoción de aversión o inclinación y somos

llevados a evitar o a buscar lo que nos produce sufrimiento o placer. Es claro que esta emoción no se detiene aquí, sino que, haciéndonos dirigir la vista hacia todas partes, percibe todos los objetos que se hallan enlazados con el originario por la relación de causa y efecto. Aquí el razonamiento tiene lugar para descubrir esta relación; y del mismo modo que varía nuestro razonamiento varía nuestra acción. (Sin embargo, es evidente en este caso que el impulso no surge de la razón, sino que es sólo dirigido por ella.) De la esperanza de dolor o placer es de donde la aversión o inclinación hacia un objeto nace, y estas emociones se extienden por sí mismas a las causas y efectos de este objeto tal como nos son indicadas por la razón y la experiencia. No nos interesaría lo más mínimo que unos objetos fueran causas y otros efectos si causas y efectos nos fueran indiferentes. Cuando los objetos mismos no nos afectan, su conexión no puede concederles influencia ninguna, y es claro que, puesto que la razón no es mas que el descubrimiento de esta conexión, no pueden ser mediante ella los objetos capaces de interesarnos.

Puesto que la razón por sí sola no es capaz jamás de producir una acción o dar lugar a la volición, infiero que la misma facultad es incapaz de evitarla o de disputar sobre su preferencia con una pasión o emoción. Esta consecuencia es necesaria. Es imposible que la razón pueda tener el último efecto, de evitar la volición, mas que por un impulso en la dirección contraria de nuestras pasio-

nes, y este impulso, habiendo actuado solo, debería haber sido lo bastante fuerte para producir la volición. Nada puede oponerse o retardar el impulso de la pasión mas que un impulso contrario, y si este impulso contrario surge siempre de la razón, esta última facultad debe tener una influencia original sobre la voluntad y debe ser capaz tanto de causar como de impedir una volición o un acto. Pero si la razón no tiene una influencia original no es posible que resista a un principio que posee una eficacia de este género o que mantenga en suspenso el espíritu un momento. Así, resulta que el principio que se opone a nuestra pasión no puede ser la razón, y se le llama así tan sólo impropiamente. No hablamos de un modo estricto y filosófico cuando exponemos el combate de la razón y la pasión. La razón es y sólo puede ser la esclava de las pasiones y no puede pretender otro oficio mas que servir las y obedecerlas. Como esta opinión puede aparecer extraordinaria no será inadecuado el confirmarla por algunas otras consideraciones.

Una pasión es una existencia original o, si se quiere, la modificación de una existencia, y no contiene ninguna cualidad representativa que la haga copia de otra existencia o modificación. Cuando estoy indignado me hallo poseído de una pasión, y esta emoción no contiene más referencia a otro objeto que cuando yo estoy sediento, enfermo o soy más alto que cinco pies. Es imposible, por consiguiente, que esta pasión pueda ser opues-

ta o contradictoria con la verdad o la razón, puesto que esta contradicción existe en la discordancia entre las ideas, consideradas como copias, y los objetos que representan.

Lo que a primera vista puede ocurrirse con respecto a este asunto es que nada puede ser contrario a la verdad o a la razón excepto lo que tiene una referencia a ella, y como los juicios de nuestro entendimiento sólo poseen esta referencia se sigue que las pasiones sólo pueden ser contrarias a la razón cuando van acompañadas de algún juicio u opinión. Según este principio, que es tan claro y natural, puede una afección ser considerada irracional en dos únicos sentidos. Primeramente, cuando una pasión, como la esperanza o el temor, la tristeza o la alegría, la desesperación o la seguridad, se funda en el supuesto de la existencia de los objetos que realmente no existen.

Segundo, cuando al actuar una pasión en la acción y al buscar medios suficientes para el fin apetecido nos engañamos en nuestro juicio relativo a las causas y efectos. Cuando la pasión ni se halla fundada en falsos supuestos ni escoge medios insuficientes para su fin, el entendimiento no puede ni justificarla ni condenarla. No es contrario a la razón preferir la destrucción del mundo entero al arañazo de mi dedo. No es contrario a la razón, para mí, preferir mi total ruina para evitar el menor sufrimiento a un indio o a un hombre totalmente desconocido. Tampoco es contrario a la razón el preferir lo mío, aunque reconocido como

menos bueno, a lo que es mejor y experimentar una más ardiente afeción por lo primero que por lo último. Un bien insignificante puede en ciertas circunstancias producir un deseo superior al que surge del goce más grande y valioso, y no hay nada que sea más extraordinario en esto que el ver en la mecánica que una libra de peso equivale a cien por la ventaja de su situación. En breve, una pasión debe ir acompañada de algún juicio falso para ser irracional, y aun así no es, propiamente hablando, la pasión irracional, sino el juicio.

Las consecuencias son evidentes. Puesto que una pasión no puede de ningún modo llamarse irracional mas que cuando se funda en un falso supuesto o escoge medios insuficientes para su apetecido fin, es imposible oponer razón y pasión y hacerlas concurrir en la dirección de la voluntad y las acciones. En el momento en que percibimos la falsedad de un supuesto o la insuficiencia de los medios, nuestras pasiones se someten a la razón sin oposición. Puedo desear un fruto como de excelente sabor; pero si se me convence de que estoy en un error mi deseo cesa. Puedo querer la realización de ciertas acciones como medios para obtener un bien deseado; pero como mi deseo de estas acciones es solamente secundario y se funda en el supuesto de que son causas del efecto apetecido, tan pronto como descubro la falsedad de este supuesto deben convertirse en indiferentes para mí.

Es propio de aquel que no examina los objetos desde el punto de vista de una estricta filosofía el

imaginar que son idénticas las acciones del espíritu cuando no producen una diferente sensación y no se pueden distinguir inmediatamente por el sentimiento y la percepción. La razón, por ejemplo, actúa sin producir una emoción sensible, y excepto en las más sublimes disquisiciones de la filosofía o en las frívolas sutilidades de las escuelas, rara vez despierta un placer o dolor. De aquí procede que toda acción del espíritu que actúa con la misma calma y tranquilidad se confunde con la razón por aquellos que juzgan de las cosas por su primer aspecto y apariencia. Ahora bien: es cierto que existen ciertos deseos y tendencias tranquilos que aunque son pasiones reales producen tan sólo una pequeña emoción en el espíritu y son más conocidos por sus efectos que por su sentimiento o sensación inmediata. Estos deseos son de dos géneros: o ciertos instintos implantados originariamente en nuestra naturaleza, como benevolencia y resentimiento, amor de la vida, cariño de los hijos, o el deseo general del bien y la aversión del mal, considerados meramente como tales. Cuando alguna de estas pasiones se presenta de un modo tranquilo y no causa agitación en el alma, se la toma muy fácilmente por una determinación de la razón y se supone que procede de la misma facultad que juzga de la verdad y la falsedad. Su naturaleza y principios se han supuesto los mismos porque sus sensaciones evidentemente no son diferentes.

Además de estas pasiones tranquilas que determinan la voluntad existen ciertas emociones vio-

lentas del mismo género que tienen igualmente una gran influencia sobre esta facultad. Cuando recibo una injuria por parte de otro experimento frecuentemente una pasión violenta o resentimiento, que me hace desear su mal o castigo independientemente de todas las consideraciones de placer y ventaja para mí mismo. Cuando me hallo amenazado de un grave daño, mis terrores, aprensiones y aversiones alcanzan una gran intensidad y producen una emoción sensible.

El error común a todos los metafísicos está en adscribir la dirección de la voluntad enteramente a uno de estos principios y suponer que los otros no poseen influencia. Los hombres obran a veces a sabiendas contra sus propios intereses, razón por la que la consideración del mayor bien posible no los impulsa siempre. Los hombres frecuentemente luchan con una pasión violenta en la prosecución de sus intereses y designios: no es, pues, el dolor presente tan sólo el que los determina en la acción. En general podemos observar que estos dos principios actúan sobre la voluntad, y que cuando son contrarios, que uno de ellos prevalece, según el carácter general y la disposición presente de la persona. Lo que llamamos fortaleza de alma implica la prevalencia de las pasiones tranquilas sobre las violentas, aunque podemos fácilmente observar que no existe hombre que posea tan constantemente esta virtud hasta el punto de no ceder en alguna ocasión a las sollicitaciones de las pasiones y deseos. De estas diversidades de carácter

procede la gran dificultad para decidir en lo que concierne a las acciones y resoluciones de los hombres cuando existe alguna oposición de motivos y pasiones.

SECCION IV

De las causas de las pasiones violentas.

No existe en filosofía un asunto más elegante que la especulación de las diferentes causas y efectos de las pasiones tranquilas y violentas. Es evidente que las pasiones no influyen en la voluntad en proporción de su violencia o de la agitación que despiertan en el estado de ánimo, sino que, por el contrario, cuando una pasión ha llegado a ser un principio habitual de acción y constituye la inclinación predominante del alma no produce ya una agitación sensible. Un hábito repetido y la fuerza que le es propia han hecho que todo se someta a él; dirige las acciones y conducta sin la oposición y emociones que naturalmente acompañan a todo gusto momentáneo y pasión. Debemos, por consiguiente, distinguir entre una pasión tranquila y una débil y entre una violenta y una fuerte. A pesar de esto, es cierto que cuando queremos dirigir a un hombre y llevarle a la acción será comúnmente más hábil el despertar sus pasiones violentas que sus pasiones tranquilas y más bien guiarle valiéndose de su inclinación que de lo que

vulgarmente se llama la razón. Debemos colocar el objeto en situación tal que sea apropiado para aumentar la violencia de la pasión; pues podemos observar que todo depende de la situación del objeto y que una variación en este respecto será capaz de transformar las pasiones tranquilas en violentas. Estos dos géneros de pasiones buscan el bien y huyen del mal, y ambas son aumentadas o disminuídas por el aumento o disminución del bien o el mal. Pero aquí está la diferencia entre las dos: el mismo bien que próximo causaría una pasión violenta, estando remoto produciría tan sólo una tranquila. Como este asunto pertenece propiamente a la cuestión presente referente a la voluntad, debemos considerarlo aquí a fondo y determinar algunas de las circunstancias y situaciones de los objetos que hacen a una pasión tranquila o violenta.

Es una propiedad notable de la naturaleza humana que una emoción que acompaña a una pasión es fácilmente convertida en ella aunque con respecto a sus naturalezas sean originariamente diferentes y aun contrarias las unas a las otras. Es cierto que para que se realice una perfecta unión entre las pasiones se requiere una doble relación de impresiones e ideas y que una sola relación no es suficiente para este propósito. Sin embargo, aunque esto esté confirmado por una experiencia indudable, debemos tomarlo con sus propias limitaciones y debemos considerar la doble relación tan sólo como requerida para hacer que una

pasión produzca otra. Cuando dos pasiones están ya producidas por sus causas separadas y las dos se hallan presentes al espíritu, se mezclan y unen prestamente aunque no tengan mas que una relación o no posean ninguna. La pasión predominante se asimila la más débil y la convierte en sí misma. Los espíritus animales, una vez excitados, reciben fácilmente un cambio en su dirección, y es natural imaginar que este cambio proviene de la afección que prevalece. (La conexión es en muchos respectos más íntima entre dos pasiones que entre una pasión y el estado de indiferencia.)

Cuando una persona se halla profundamente enamorada, las pequeñas faltas y caprichos de su amante, los celos y querellas, a los que estas relaciones están tan sujetos, aunque desagradables y relacionados con la cólera y el odio, conceden una fuerza adicional a la pasión predominante. Es un artificio común de los estadistas, cuando desean afectar mucho a una persona por un asunto sobre el que quieren informarla, excitar primeramente su curiosidad, aplazar todo lo posible el satisfacerla, y por este medio hacer surgir la ansiedad e impaciencia hasta su grado más alto, antes de dar una plena declaración acerca del asunto. Saben que esta curiosidad los precipitará en la pasión que quieren que surja, y auxilian al objeto en cuanto a su influencia en el espíritu. Un soldado avanzando en la batalla se halla, naturalmente, lleno de valor y confianza cuando piensa en sus amigos y compañeros y lleno de terror y miedo cuando

piensa en el enemigo. Toda nueva emoción, por consiguiente, que procede de los primeros aumentos, como es natural, el valor, de la misma manera que una emoción idéntica, procediendo del último, aumenta el miedo, por la relación de ideas y la conversión de la emoción inferior en la predominante. Por esto en la disciplina marcial la uniformidad y el brillo de nuestro traje, la regularidad de las figuras y movimientos, con toda la pompa y majestad de la guerra, nos animan a nosotros y nuestros aliados, mientras que los mismos objetos en los enemigos despiertan terror en nosotros, aunque sean en sí agradables y bellos.

Puesto que las pasiones, aunque independientes, se transforman naturalmente en otras si se presentan al mismo tiempo, se sigue que cuando el bien o el mal se hallan situados en una tal relación que despiertan una emoción particular además de su pasión directa de deseo o aversión, esta última pasión debe adquirir nueva fuerza y violencia.

Esto sucede, entre otros casos, cuando un objeto excita pasiones contrarias; pues se puede observar que una oposición de pasiones causa una nueva emoción en los espíritus y produce más desorden que la concurrencia de dos afecciones de igual fuerza. Esta nueva emoción se funde fácilmente en la pasión predominante y aumenta su violencia más allá del límite a que hubiera llegado si no hubiera tropezado con una oposición. Por esto deseamos, naturalmente, lo que está prohibido y experimentamos un placer realizando ac-

ciones meramente porque son contrarias a las leyes. El móvil del deber, cuando se opone a las pasiones, rara vez las domina, y cuando no logra este efecto, es más bien más apto para aumentarlas, produciendo una oposición en nuestros motivos y principios.

El mismo efecto se sigue ya surja la pasión de motivos internos o de obstáculos externos. La pasión comúnmente adquiere nueva fuerza y violencia en ambos casos. Los esfuerzos que el espíritu hace para dominar el obstáculo excitan a los espíritus animales y vivifican la pasión.

La incertidumbre tiene el mismo efecto que la oposición. La agitación en el pensamiento; los movimientos rápidos que realiza de un punto de vista a otro; la variedad de las pasiones, que se suceden las unas a las otras, según los diferentes puntos de vista, produce una agitación en el espíritu y las funde con la pasión principal.

No existe, según mi opinión, otra causa natural de por qué la seguridad disminuye las pasiones mas que el que suprime la incertidumbre, que las aumenta. El espíritu abandonado a sí mismo languidece naturalmente, y para conservar su fuerza debe ser vivificado por una nueva oleada de pasión. Por la misma razón, la desesperación, aunque contraria a la seguridad, tiene la misma influencia.

Es cierto que nada anima más poderosamente nuestra afección que el ocultar alguna parte de su objeto cubriéndolo de una especie de sombra, lo que al mismo tiempo que nos muestra lo suficien-

te para predisponernos en favor del objeto deja siempre algo para el trabajo de la imaginación. Aparte que la obscuridad va siempre acompañada de una especie de incertidumbre, el esfuerzo que la fantasía hace para completar la idea agita los espíritus animales y concede una fuerza adicional a la pasión.

Del mismo modo que la desesperación y la seguridad, aunque contrarias entre sí, producen los mismos efectos, se observa que la ausencia tiene efectos contrarios, y según las diferentes circunstancias, aumenta o disminuye las pasiones. <El duque de la Rochefoucauld ha observado muy acertadamente que la ausencia destruye las pasiones débiles, pero que aumenta las fuertes, del mismo modo que el viento apaga un candil e inflama una hoguera. La ausencia continuada por largo tiempo debilita naturalmente nuestra idea y disminuye la pasión; pero cuando la idea es tan intensa y vívida que pueda conllevarla, el dolor que surge de la ausencia aumenta la pasión y le concede nueva fuerza y violencia.>

SECCION V

De los efectos del hábito.

Nada posee un mayor influjo en el aumento y disminución de nuestras pasiones, en la conversión del placer en dolor y del dolor en placer, que el

hábito y la repetición. El hábito ejerce dos efectos originales sobre el espíritu, produciendo facilidad para la realización de una acción o concepción de un objeto y después una tendencia o inclinación hacia él, y según estos dos podemos explicar todos sus restantes efectos, por muy extraordinarios que sean.

Quando el alma se aplica a la realización de una acción o a la concepción de un objeto al cual no está acostumbrada hay una cierta inadaptación en sus facultades y una dificultad para los espíritus animales de moverse en la nueva dirección. Como esta dificultad excita los espíritus, surgen de aquí la admiración, la sorpresa y todas las emociones que nacen de la novedad, que es en sí misma agradable, como todo lo que vivifica el espíritu en un grado moderado. Sin embargo, aunque la sorpresa sea agradable en sí misma, como pone los espíritus animales en agitación, no sólo aumenta nuestras afecciones agradables, sino también las dolorosas, según el principio precedente de que <toda emoción que precede o acompaña a una pasión se convierte fácilmente en ella>. Por esto lo que es nuevo nos afecta más y nos produce más placer o más pena que la que, estrictamente hablando, le corresponde. Cuando se presenta varias veces se pierde la novedad, la pasión se calma, la agitación de los espíritus pasa y consideramos los objetos con mayor tranquilidad.

Por grados, la repetición produce la facilidad, que es otro principio poderoso del espíritu huma-

no y una fuente infalible de placer cuando la facilidad no va más allá de ciertos límites. Es notable aquí que el placer que surge de una facilidad moderada no posee la misma tendencia que nace de la novedad, a aumentar tanto las afecciones agradables como las dolorosas. El placer o facilidad no consiste tanto en una fermentación de los espíritus como en su movimiento ordinario, que es a veces tan poderoso que puede convertir el dolor en placer y darnos un goce por lo que en un primer momento nos era más áspero y desagradable.

Sin embargo, del mismo modo que la facilidad convierte el dolor en placer, transforma frecuentemente el placer en dolor cuando es demasiado grande, y hace las acciones del espíritu tan débiles y lánguidas que ya no son apropiadas para interesarnos y mantenerse firmes. De hecho, rara vez se hacen desagradables por el hábito mas que aquellos objetos que van acompañados naturalmente con alguna emoción o afección que se destruye por una repetición demasiado frecuente. Se pueden considerar las nubes, el cielo, los árboles y las piedras, aunque se presenten repetidamente, sin experimentar aversión alguna; pero cuando el bello sexo, la música o la buena comida, o alguna cosa que naturalmente pueda ser agradable, se hace indiferente, produce fácilmente la afección opuesta.

Sin embargo, el hábito no sólo concede la facilidad para realizar una acción, sino también una inclinación y tendencia hacia ella cuando no es enteramente desagradable y no puede ser el ob-

jeto de una inclinación. Y ésta es la razón de por qué la costumbre aumenta todos los hábitos activos, pero disminuye los pasivos, según la observación de un eminente filósofo ya muerto (1). La facilidad quita fuerza a los hábitos pasivos, haciendo el movimiento de los espíritus animales débil y lánguido. Por el contrario, en los activos los espíritus se hallan agitados por sí mismos y la tendencia del espíritu les da una nueva fuerza y los inclina más vigorosamente a la acción.

SECCION VI

La influencia de la imaginación en las pasiones.

Es notable que entre la imaginación y las afectaciones existe una íntima relación y que nada de lo que afecta a la primera puede ser enteramente indiferente para las últimas. Siempre que las ideas del bien y del mal adquieren una nueva vivacidad, las pasiones se hacen más violentas y siguen a la imaginación en todas sus variaciones. No determinaré si esto procede del principio arriba mencionado de que una emoción acompañante se convierte fácilmente en la predominante; es suficiente para mi propósito que tenemos muchos casos que confirman esta influencia de la imaginación sobre las pasiones.

(1) Monseñor Rollin.

Un placer que nos es conocido nos afecta más que algún otro que concedemos es superior, pero de cuya naturaleza somos totalmente ignorantes. Del uno podemos formarnos una idea particular y determinada; concebimos al otro bajo la noción general de placer, y es cierto que las ideas más generales y universales son las que menos influencia tienen sobre la imaginación. Una idea general, aunque no es más que una idea particular considerada desde un cierto punto de vista, es comúnmente más oscura, y esto porque la idea particular por la que representamos una general no se halla fijada ni determinada, sino que fácilmente puede ser cambiada por otras ideas particulares que servirán igualmente para la representación.

Hay un famoso episodio de la historia de Grecia que puede servir para nuestro presente propósito. Temístocles dijo a los atenienses que había concebido un designio que sería muy útil para el bien público; pero que le era imposible comunicárselo sin hacer fracasar su ejecución, pues el éxito dependía tan sólo del secreto con que fuese llevado a cabo. Los atenienses, en lugar de concederle plenos poderes para obrar como le pareciera conveniente, le ordenaron que comunicase su plan a Arístides, en cuya prudencia tenían entera confianza y a cuya opinión estaban resueltos a someterse ciegamente. El plan de Temístocles era el de incendiar secretamente la flota de todos los estados griegos, que se hallaba reunida en un puerto vecino, y la cual una vez destruída hubiera

concedido a los atenienses la supremacía, sin rival alguno, en el mar. Aristides volvió a la asamblea y narró que nada sería más ventajoso que el plan de Temístocles, pero que al mismo tiempo nada sería más injusto, en vista de lo cual el pueblo unánimemente rechazó el proyecto.

Un historiador reciente admira este pasaje de la historia antigua como el más singular que pueda encontrarse en alguna parte. «Aquí—dice—no son los filósofos, a quienes es fácil en sus escuelas establecer las más sutiles máximas y las más sublimes reglas de la moralidad, los que deciden que el interés no debe ser preferido a la justicia. Es un pueblo entero interesado en la proposición que se le hace—y que considera como de importancia para el bien público—, quien, sin embargo, la rechaza unánimemente, sin vacilación alguna, porque es contraria a la justicia.» Por mi parte no veo nada tan extraordinario en este proceder de los atenienses. Las mismas razones que hacen tan fácil para los filósofos establecer aquellas máximas sublimes tienen, en parte, a disminuir el mérito de una conducta tal de un pueblo. Los filósofos jamás eligen entre provecho y honradez, porque sus decisiones son generales y ni sus pasiones ni su imaginación se hallan interesadas en los objetos. Aunque en el presente caso la ventaja era inmediatamente para los atenienses, como ésta era conocida tan sólo por una idea general de ventaja, sin ser concebida por una idea particular, debía tener una influencia menos considerable sobre la imaginación y provocar

una tentación menos violenta que si hubieran sido conocidas todas sus circunstancias; de otro modo sería difícil de concebir cómo un pueblo entero injusto y violento, como lo son comúnmente los hombres, se hubiera adherido a la justicia y hubiera rechazado un considerable provecho.

Una satisfacción que hemos experimentado hace poco, y de la cual tenemos un recuerdo fresco y reciente, actúa con más violencia sobre la voluntad que otra cuyas huellas se hayan debilitado y casi borrado. ¿De dónde procede esto mas que de que la memoria, en el primer caso, ayuda a la fantasía y concede una fuerza y vigor adicional a sus concepciones? La imagen del placer pasado, por ser fuerte y violenta concede estas cualidades a la idea del placer futuro, que se halla enlazado con ella por una relación de semejanza.

Un placer que es conforme al género de vida en que hemos entrado excita más nuestros deseos y apetitos que otro extraño a él. Este fenómeno puede ser explicado por el mismo principio.

Nada es más capaz de producir una pasión en el espíritu que la elocuencia, por la que los objetos de aquélla se pintan con sus colores más intensos y vivos. Podemos reconocer por nosotros mismos que un objeto determinado es válido y otro odioso; pero hasta que el orador excita la imaginación y les da fuerza, estas ideas pueden tener tan sólo una influencia débil sobre la voluntad o las afecciones.

La elocuencia no es siempre necesaria. La simple opinión de otra persona, especialmente cuando

está reforzada por la pasión, producirá una idea del bien o el mal que influya sobre nosotros, y que de otro modo sería totalmente olvidada. Esto procede del principio de la simpatía o comunicación, y la simpatía no es, como yo he hecho observar, mas que la conversión de una idea en una impresión por la fuerza de la imaginación.

Es notable que las pasiones vivaces generalmente acompañan a una imaginación vivaz. En este respecto, lo mismo que en otros, la fuerza de la pasión depende tanto del temperamento de la persona como de la situación del objeto.

< Yo he hecho observar ya que la creencia no es mas que una idea vivaz relacionada con una impresión presente. > Esta vivacidad es la circunstancia requerida para excitar todas nuestras pasiones, tanto las tranquilas como las violentas; no tiene una mera ficción de la imaginación, ningún influjo considerable sobre las dos clases de pasiones, pues es demasiado débil para interesar al espíritu o ir acompañada de emoción.

SECCION VII

De la contigüidad y distancia en espacio y tiempo.

Existe una razón clara de por qué algo que nos es contiguo en el espacio o en el tiempo debe ser concebido con una peculiar fuerza y vivacidad y sobrepujar a todo otro objeto en cuanto a su in-

fluencia sobre la imaginación. Nuestro *yo* nos es íntimamente presente, y todo lo que se halla relacionado con el *yo* debe participar de esta propiedad. Pero cuando un objeto se halla tan lejos que ha perdido la ventaja de esta relación, porque cuanto más lejos se halla su idea se hace más débil y oscura, requerirá de un examen más particular.

Es claro que la imaginación no puede olvidar totalmente los puntos del espacio y el tiempo, en los cuales existimos, sino que recibe frecuentes advertencias referentes a ellos por parte de las pasiones y sentidos; de modo que aunque dirija su atención a objetos extraños y remotos se ve obligada en cada momento a reflexionar sobre el presente. Es notable que al concebir los objetos que consideramos como reales y existentes los tomamos en su propio orden y situación y no pasamos jamás de uno a otro que esté distante de él sin recorrer, al menos rápidamente, todos los objetos que se hallan interpuestos entre ellos. Cuando reflexionamos, por consiguiente, sobre un objeto distante de nosotros, no sólo nos hallamos obligados a buscarle en un principio pasando a través de todos los espacios intermedios entre nosotros y el objeto, sino que debemos renovar este progreso en cada momento, siendo en cada instante llevados a considerarnos a nosotros mismos y a nuestra presente situación. Se concibe fácilmente que esta interrupción debe debilitar la idea interrumpiendo la acción del espíritu e impidiendo que la concepción sea tan intensa y continua como cuan-

do reflexionamos sobre objetos más próximos. Cuantos menos pasos hay que dar para llegar al objeto y cuanto más fácil es el camino menos se siente esta disminución de la vivacidad; pero puede ser aún observada, en mayor o menor proporción, cuando existen grados más elevados de distancia y dificultad.

Debemos considerar aquí dos géneros de objetos, los contiguos y los remotos, los primeros de los cuales, mediante su relación con nosotros mismos, se aproximan a una impresión en fuerza y vivacidad; los últimos, por razón de la interrupción en nuestra manera de concebirlos, aparecen más débiles e imperfectos. Este es su efecto sobre la imaginación. Si mi razonamiento es exacto, deben tener un efecto proporcional sobre la voluntad y las pasiones. Los objetos contiguos deben tener una influencia muy superior a la de los distantes y remotos. De acuerdo con esto hallamos en la vida corriente que los hombres se interesan principalmente por los objetos que no se hallan muy remotos en el espacio o en el tiempo, gozando del presente y abandonando lo que está lejos al azar y la fortuna. Hablad a un hombre de su condición dentro de treinta años, y no os hará caso; habladle de lo que sucederá mañana, y os prestará su atención. La rotura de un espejo nos interesa más cuando sucede en nuestra casa que el incendio de una casa cuando tiene lugar a algunas leguas de distancia.

Además, aunque la distancia, tanto en el espacio como en el tiempo, tiene un efecto considera-

ble sobre la imaginación, y mediante ésta sobre la voluntad y las pasiones, las consecuencias de la distancia en el espacio son muy inferiores a las de la distancia en el tiempo. Veinte años son ciertamente una pequeña distancia de tiempo en comparación con lo que la historia o aun la memoria de los hombres puede decirnos, y, sin embargo, dudo que mil leguas o la mayor distancia en el espacio que puede presentarnos la tierra debilita nuestras ideas y disminuya nuestras pasiones de un modo tan notable. Un comerciante de las Indias Occidentales os dirá que no carece de interés por lo que pasa en Jamaica, aunque pocos dirigen su atención tan lejos en el futuro que teman accidentes muy remotos.

La causa de este fenómeno debe radicar en las diferentes propiedades del espacio y del tiempo. Sin necesidad de recurrir a la metafísica, todo el mundo puede observar fácilmente que (el espacio o la extensión consiste en un número de partes coexistentes dispuestas en cierto orden y capaces de estar presentes al mismo tiempo a la vista o el tacto. Por el contrario, el tiempo o la sucesión, aunque consiste igualmente en partes, no nos presenta mas que una de ellas cada vez y nunca dos de ellas pueden ser coexistentes.) Estas cualidades de los objetos tienen un efecto correspondiente sobre la imaginación. Las partes de la extensión, siendo susceptibles de una unión en los sentidos, adquieren una unión en la fantasía, y como la presentación de una parte no excluye la de otra, la

transición o paso del pensamiento a través de las partes contiguas se hace por este medio más sencillo y fácil. Por otro lado, la incompatibilidad de las partes del tiempo, en su existencia real, las separa en la imaginación y hace más difícil para esta facultad el seguir una larga sucesión de series de sucesos. Cada parte debe presentarse separada y sola y no puede de un modo regular entrar en la fantasía sin expulsar de ella la que se supone que la precedía inmediatamente. Por esto una distancia en el tiempo causa una mayor interrupción en el pensamiento que una distancia igual en el espacio; por consiguiente, debilita más considerablemente una idea y, en consecuencia, las pasiones que dependen en gran medida de la imaginación, según mi sistema.

Existe otro fenómeno de igual naturaleza que el precedente, a saber: los efectos superiores de la misma distancia en el futuro que en el pasado. Esta diferencia con respecto a la voluntad será fácilmente explicada. Como ninguna de nuestras acciones puede alterar el pasado, no es extraño que no determine éste la voluntad; pero con respecto a las pasiones, la cuestión queda intacta y es merecedora de que se examine.

Además de la inclinación a una progresión gradual a través de los puntos del espacio y el tiempo, poseemos otra particularidad en nuestro modo de pensar que concurre a producir este fenómeno. Seguimos siempre la sucesión del tiempo en la disposición de nuestras ideas y pasamos más fácil-

mente al que le sigue inmediatamente que al que le precede. Podemos concluir esto, entre otros casos, del orden que se observa siempre en las narraciones históricas. Sólo una necesidad absoluta puede obligar al historiador a romper el orden cronológico y dar la precedencia en su narración a un suceso que en realidad fué posterior a otro.

Esto se aplicará fácilmente a la presente cuestión si reflexionamos sobre lo que he hecho observar antes, a saber: que la situación presente de una persona es siempre la que corresponde a la imaginación y que desde aquí avanzamos hacia la concepción de un objeto distante. Cuando el objeto pertenece al pasado, la progresión del pensamiento para llegar a él desde el presente es contraria a la naturaleza y va de un punto del tiempo a otro que le precede y de éste a otro precedente, en oposición al curso natural de la sucesión. Por otra parte, cuando dirigimos nuestro pensamiento a un objeto futuro, nuestra fantasía fluye a lo largo de la corriente del tiempo y llega al objeto en un orden que parece más natural, pasando siempre de un punto del tiempo a lo que le es inmediatamente posterior. La fácil progresión de las ideas favorece la imaginación y la hace concebir su objeto de un modo más intenso y pleno que cuando algo se opone constantemente a nuestro paso y nos hallamos obligados a salvar las dificultades que surgen de la inclinación natural de nuestra fantasía. Un grado pequeño de distancia en el pasado tiene, por consiguiente, un efecto mayor,

interrumpiendo y debilitando nuestra concepción, que uno mucho más grande en el futuro. De este efecto sobre la imaginación se deriva su influencia sobre la voluntad y las pasiones.

Existe otra causa que también contribuye al mismo efecto, y procede también de la propiedad de la fantasía por la que somos determinados a seguir la sucesión del tiempo por una sucesión similar de las ideas. Cuando desde el momento presente consideramos dos puntos del tiempo igualmente distantes en el futuro y en el pasado, es evidente que, abstractamente considerada, su relación con el presente es casi igual, pues del mismo modo que el futuro será alguna vez presente, el pasado fué una vez presente. Por consiguiente, si podemos suprimir esta propiedad de la imaginación, una distancia igual en el pasado y en el futuro tendrá igual influencia. No sólo es esto cierto cuando la fantasía permanece fija y desde el momento presente inspecciona el pasado y el futuro, sino también cuando cambia de situación y nos coloca en diferentes períodos de tiempo. Pues del mismo modo que, por una parte, suponiéndonos existentes en un punto del tiempo interpuesto entre el instante presente y el objeto futuro hallamos que el objeto futuro se nos aproxima y el pasado se aparta y se hace más distante, suponiéndonos, por otra, existentes en un punto de tiempo interpuesto entre el presente y el pasado el pasado se nos aproxima y el futuro se hace más distante. Pero, según la propiedad arriba mencionada de la fan-

tasía, escogemos más bien el fijar nuestro pensamiento en un punto de tiempo interpuesto entre el presente y el futuro que en uno colocado entre el presente y el pasado. Más bien avanzamos que retardamos nuestra existencia, y, siguiendo lo que parece la sucesión natural del tiempo, procedemos del pasado al presente y del presente al futuro, por lo que concebimos el futuro como aproximándose cada momento más a nosotros y el pasado como apartándose. Una distancia igual, por consiguiente, en el pasado y el futuro no posee el mismo efecto sobre la imaginación, y esto porque consideramos a la una como continuamente aumentando y a la otra como continuamente disminuyendo. La fantasía anticipa el curso de las cosas y considera al objeto en la condición hacia la cual tiende y también en la que se estima como presente.

SECCION VIII

Continuación del mismo asunto.

Así, hemos explicado tres fenómenos que parecían muy notables: por qué la distancia debilita la concepción y la pasión, por qué la distancia en el tiempo tiene un mayor efecto que en el espacio, y por qué la distancia en el tiempo pasado tiene aún mayor efecto que en el futuro. Debemos ahora considerar tres fenómenos que parecen ser en cierto modo el reverso de éstos: por qué una gran distan-

cia aumenta nuestra estima y admiración por un objeto, por qué una distancia tal la aumenta más en el tiempo que en el espacio y una distancia en el tiempo pasado más que en el futuro. La curiosidad del asunto espero que me excusará de detenerme por algún tiempo en él.

Para comenzar con el primer fenómeno, de por qué una gran distancia aumenta nuestra admiración por un objeto, es evidente la mera vista o contemplación de la grandeza; ya sea en la sucesión o en la extensión, eleva nuestra alma y nos proporciona un sensible deleite y placer. Una amplia llanura, el océano, la eternidad, la sucesión de varias edades, son objetos agradables y sobrepujan a los que, aunque bellos, no acompañan su belleza de una grandeza apropiada. Ahora bien: cuando un objeto muy distante se presenta a la imaginación, reflexionamos, naturalmente, sobre la distancia interpuesta entre él y nosotros, y concibiendo por este medio algo grande y magnífico, experimentamos la satisfacción que le es usual. Como la fantasía pasa fácilmente de una idea a otra relacionada con ella y transporta a la segunda todas las pasiones despertadas por la primera, la admiración que se dirige a la distancia se difunde naturalmente sobre los objetos distantes. Según esto, hallamos que no es necesario que el objeto esté actualmente lejos de nosotros para producir nuestra admiración, sino que es suficiente que por una natural asociación de ideas lleve nuestra atención a una considerable distancia. Un gran viajero,

aun en nuestra misma habitación, pasará por una persona extraordinaria, del mismo modo que una medalla griega, aun en nuestro gabinete, se estima siempre como una curiosidad valuable. Aquí el objeto, por una transición natural, lleva nuestra atención a la distancia, y la admiración que surge de la distancia, por otra transición natural, recae sobre el objeto.

Sin embargo, aunque toda gran distancia produce una admiración por el objeto distante, una distancia en el tiempo tiene una influencia más considerable que en el espacio. Los bustos y las inscripciones antiguas son más estimados que las pinturas japonesas, y, para no mencionar a los griegos y romanos, es cierto que consideramos con más veneración a los antiguos caldeos y egipcios que a los modernos chinos y persas y empleamos más trabajo infructuoso en aclarar la historia y cronología de los primeros que nos costaría hacer un viaje e informarnos del carácter, ciencia y gobierno de los últimos. Me veo obligado a hacer una digresión para explicar este fenómeno.

Es una cualidad fácil de observar en la naturaleza humana que una oposición que no nos desanima e intimida enteramente tiene más bien el efecto contrario y nos inspira una grandeza y magnanimidad más que ordinaria. Reuniendo nuestras fuerzas para vencer la oposición vigorizamos nuestra alma y le concedemos una elevación que de otro modo no habría adquirido jamás. La docilidad, haciendo inútil nuestra fuerza, nos hace

insensibles a ella, pero la oposición la despierta y la emplea.

Esto es también cierto en la recíproca. La oposición no sólo eleva el alma, sino que cuando está el alma llena de valor y magnanimidad busca en cierto modo la oposición.

*Spumantemque dari pecora inter inertia votis
Optat aprum, aut fulvum descendere monte leonem.*

Todo lo que mantiene y nutre las pasiones nos es agradable, lo mismo que, por el contrario, lo que las debilita y atenúa es desagradable. Como la oposición tiene el primer efecto y la facilidad el contrario, no es de maravillar que el espíritu, en ciertos estados, desee la primera y se oponga a la segunda.

Estos principios tienen un efecto sobre la imaginación lo mismo que sobre las pasiones. Para convencernos de esto sólo necesitamos considerar la influencia de la altura y la profundidad sobre esta facultad. Una gran elevación de lugar produce una especie de sublimidad a la imaginación y da una fingida superioridad sobre los que están más abajo, y, por el contrario, una imaginación sublime y potente sugiere la idea de ascenso y elevación. De aquí procede que asociamos, en cierto modo, la idea de lo que es bueno con la de lo alto y el mal con la bajeza. El cielo se supone que está arriba y el infierno abajo. A un genio noble se le llama elevado y sublime. *Atque udam spernit humum fugiente penna.* Por el contrario, una concepción vul-

gar y trivial es llamada indiferentemente baja o mediocre. Se llama a la prosperidad ascenso y a la adversidad caída. Los reyes y los príncipes se supone que se hallan colocados en la cumbre de los negocios humanos, de igual modo que de los aldeanos y los jornaleros se dice que se hallan en el más bajo estado. Estos modos de pensar y de expresarnos no son de tan poca consecuencia como puede parecer a primera vista.

Es evidente, para el sentido común lo mismo que para la filosofía, que no existe diferencia esencial ni natural entre alto y bajo y que esta distinción surge tan sólo de la gravitación de la materia que produce un movimiento desde un término al otro. La misma dirección que en nuestra parte del globo se llama ascendente se denomina descendente en nuestros antípodas, lo que no puede proceder mas que de la contraria tendencia de los cuerpos. Ahora bien: es cierto que la tendencia de los cuerpos operando continuamente sobre nuestros sentidos debe producir por el hábito una tendencia igual en la fantasía, y que cuando consideramos un objeto situado en una elevación la idea de su peso nos produce una tendencia a transportarle del lugar en que se halla colocado al lugar inmediatamente inferior, y así sucesivamente hasta que llegemos al suelo, lo que detiene al mismo tiempo al cuerpo y a nuestra imaginación. Por análoga razón sentimos una dificultad en el ascenso y no pasamos sin una especie de repugnancia de lo inferior a lo que está situado más arriba,

como si nuestras ideas adquirieran una especie de gravedad, tomada de sus objetos. ¿No es una prueba de esto que la facilidad, tan buscada en la música y la poesía, se llame la caída o cadencia de la armonía o período, sugiriendo la idea de la facilidad la de descenso, del mismo modo que el descenso produce facilidad?

Puesto que la imaginación, por consiguiente, al pasar de lo bajo a lo alto encuentra una oposición en sus propiedades y principios internos, y puesto que el alma cuando se halla elevada con alegría y valor busca en cierto modo la posesión y camina con presteza por sí misma hacia una escena de pensamiento o acción donde su valor encuentre una materia para alimentarse y emplearse, resulta que todo lo que vigoriza y exalta nuestra alma, ya excitando las pasiones o la imaginación, concede a la fantasía esta tendencia al ascenso y la determina a caminar en contra de la corriente natural de sus pensamientos y concepciones. Este progreso ascendente de la imaginación produce la disposición presente del espíritu, y la dificultad, en lugar de extinguir su vigor y presteza, tiene el efecto contrario, manteniéndolo y aumentándolo. La virtud, el genio, el poder y las riquezas se asocian por esta razón con la elevación y la sublimidad, del mismo modo que la pobreza, esclavitud y estupidez se unen con el descenso y la baja. Si sucediese con nosotros lo mismo que dice Milton que sucede con los ángeles, para quienes el descenso es adverso y que no pueden descender sin trabajo

e impulso, el anterior orden de cosas cambiaría totalmente; de donde se ve que la verdadera naturaleza del ascenso y descenso se deriva de la dificultad y tendencia antedichas, y que, por consecuencia, cada uno de sus efectos procede de este origen.

Todo esto se aplica fácilmente a la presente cuestión de por qué una distancia considerable en el tiempo produce una mayor veneración con respecto a los objetos distantes que una distancia igual en el espacio. La imaginación se mueve con mayor dificultad al pasar de un momento del tiempo a otro que en su transición a través de las partes del espacio, y esto porque el espacio o extensión aparece unido para nuestros sentidos, mientras que el tiempo o sucesión se halla siempre interrumpido y dividido. Esta dificultad, cuando va unida a una pequeña distancia interrumpe y debilita la fantasía, pero tiene un efecto contrario cuando el intervalo es grande. El espíritu elevado por la amplitud de su objeto se halla aún más elevado por la dificultad de la concepción, y hallándose obligado en todo momento a renovar sus esfuerzos en la transición de un momento de tiempo a otro siente una disposición más vigorosa y sublime que en la transición a través de las partes del espacio, donde las ideas fluyen con más comodidad y facilidad. En esta disposición, la imaginación, pasando de la consideración de la distancia a la contemplación de los objetos distantes, nos proporciona una veneración correspondiente por

ellos, y ésta es la razón de por qué todos los restos de la antigüedad son tan preciosos a nuestra vista y aparecen de más valor que todo lo que pueda traerse de las partes más remotas del mundo.

El tercer fenómeno que he notado constituirá una plena confirmación de esto. No toda separación en el tiempo tiene el efecto de producir veneración y estima. No somos aptos para imaginar que nos sobrepujará nuestra posteridad o que igualará a nuestros antecesores. Este fenómeno es más notable porque una distancia en el futuro no debilita nuestras ideas tanto como una distancia igual en el pasado. Aunque una separación en el pasado, cuando es muy grande, aumenta nuestras pasiones más que una separación igual en el futuro, una separación pequeña tiene más grande influencia para disminuirla.

Según nuestro modo corriente de pensar, nos hallamos situados en una especie de estación intermedia entre el pasado y el futuro, y lo mismo que nuestra imaginación experimenta una especie de dificultad caminando a lo largo del primero y de facilidad siguiendo el curso del último, la dificultad sugiere la noción del ascenso y la facilidad la contraria. Por esto imaginamos que nuestros antecesores se hallan en cierto modo sobre nosotros y nuestra posteridad bajo nosotros. Nuestra fantasía no llega sin esfuerzo a la una y alcanza fácilmente la otra, esfuerzo que debilita la concepción cuando la distancia es escasa, pero que amplía y eleva la imaginación cuando va acompañada de

un objeto apropiado. Por otra parte, la facilidad auxilia a la fantasía en una distancia pequeña, pero le quita fuerza cuando contempla una distancia considerable.

No estará de más, antes de dejar la cuestión de la voluntad, resumir en pocas palabras todo lo que se ha dicho con respecto de ella, para presentarlo en conjunto más claramente ante los ojos del lector. Lo que comúnmente se entiende por pasión es una emoción sensible y violenta del espíritu cuando se nos presenta algún bien o mal o algún objeto que por la estructura originaria de nuestras facultades es adecuado para excitar un apetito. Por razón entendemos las afecciones del mismo género que las primeras, pero que actúan de un modo más tranquilo y no causan una perturbación en el temperamento, tranquilidad que nos induce a un error con respecto a ellas y nos hace considerarlas como conclusiones tan sólo de nuestras facultades intelectuales. Tanto las causas como los efectos de estas pasiones violentas y tranquilas dependen en gran medida del temperamento y disposición peculiar de cada individuo. En general, las pasiones violentas tienen una influencia más poderosa sobre la voluntad, aunque sucede que las tranquilas, cuando son fortalecidas por la reflexión y secundadas por la resolución, son capaces de dominarla en sus más furiosos movimientos. Lo que hace todo este asunto más incierto es que una pasión tranquila puede transformarse fácilmente en una violenta. por un cambio de temperamen-

to o por las circunstancias y situación del objeto, como, por ejemplo, la apropiación de la fuerza de una pasión acompañante, el hábito o la excitación de la imaginación. En total, la lucha de pasión y razón, como se dice, diversifica la vida humana y hace no sólo a los hombres contemporáneos, sino también los de distintas épocas, tan diferentes. La filosofía puede solamente explicar algo de los más grandes y notables sucesos de esta lucha, pero debe abandonar las más pequeñas y delicadas revoluciones por depender de principios demasiado finos y diminutos para su comprensión.

SECCION IX

De las pasiones directas.

Es fácil observar que las pasiones, tanto directas como indirectas, están fundamentadas en el dolor y el placer y que para producir una afección de cualquier género se requiere tan sólo presentar algo bueno o malo. A la supresión del dolor y placer sigue inmediatamente la desaparición del amor y odio, orgullo y humildad, deseo y aversión y de las más de nuestras impresiones reflexivas o secundarias.

Las impresiones que surgen del bien y el mal del modo más natural y con la menor preparación son las pasiones directas del deseo y aversión, pena

y alegría, esperanza y temor, juntamente con la volición. El espíritu, por un instinto original, tiende a unirse con el bien y a evitar el mal, aunque sean concebidos meramente en idea y considerados como existentes en un período futuro del tiempo.

Suponiendo que existe una impresión inmediata de dolor o placer y que ésta nace de un objeto relacionado con nosotros o con los otros, dicha impresión no evitará la inclinación o aversión y las emociones consecuentes, sino que, concurriendo con ciertos principios del espíritu humano, excitará las nuevas impresiones del orgullo o humildad, amor u odio. Esta inclinación que nos une con el objeto o nos separa de él continúa aún actuando, pero en unión con las pasiones indirectas que surgen de una doble relación de impresiones e ideas.

Estas pasiones indirectas, siendo siempre agradables o desagradables, conceden a su modo una fuerza adicional a las pasiones directas y aumentan nuestro deseo y aversión hacia el objeto. Así, una serie de telas delicadas produce placer por su belleza, y este placer produce las pasiones directas o las impresiones de volición o deseo. Además, cuando estas telas se consideran como perteneciéndonos la doble relación nos sugiere el sentimiento del orgullo, que es una pasión indirecta, y el placer que acompaña a esta pasión vuelve de nuevo a las afecciones directas y da nueva fuerza a nuestro deseo o volición, alegría o esperanza.

Cuando un bien es cierto o probable produce

alegría. Cuando un mal se halla en la misma situación surge tristeza o pena.

Cuando un bien o un mal es incierto da lugar al miedo o la esperanza, según los grados de incertidumbre de un lado o de otro.

El deseo surge de un bien considerado en sí y la aversión se deriva del mal. La voluntad actúa por sí misma cuando el bien o la ausencia del mal puede conseguirse por una acción del espíritu o del cuerpo.

Además del bien y el mal, o, con otras palabras, del dolor y el placer, las pasiones directas surgen frecuentemente de un impulso natural o instinto que es totalmente inexplicable. De este género es el deseo de castigo para nuestros enemigos y de felicidad para nuestros amigos, el hambre, la voluptuosidad y algunos otros apetitos corporales. Estas pasiones, propiamente hablando, producen bien o mal y no proceden de ellos, como las otras afecciones.

Ninguna de las afecciones directas parece merecer especial atención, excepto la esperanza y el temor, que intentaremos explicar aquí. Es evidente que el mismo suceso que por su certeza produciría pena o alegría da siempre lugar al miedo o la esperanza cuando es sólo probable o incierto. Por consiguiente, para entender la razón de por qué esta circunstancia trae consigo una diferencia tan considerable debemos reflexionar sobre lo que yo ya he adelantado en el precedente libro con respecto a la naturaleza de la probabilidad.

La probabilidad surge de una oposición de casualidades o causas por las que no le es permitido al espíritu fijarse en uno de los dos términos, sino que es llevado incesantemente del uno al otro, y en el mismo momento se halla determinado a considerar un objeto como existente y en otro momento como lo contrario. La imaginación o entendimiento, llámesele como se quiera, fluctúa entre dos concepciones opuestas, y aunque quizá pueda hallarse más inclinada de un lado que de otro, le es imposible, por razón de la oposición de causas o casualidades, el permanecer en uno de ellos. El pro y el contra de la cuestión prevalecen alternativamente, y el espíritu, al considerar el objeto en sus principios opuestos, halla una contrariedad tal que usualmente destruye toda certidumbre y opinión establecida.

Supongamos, pues, que un objeto de cuya realidad estamos dudosos es un objeto de deseo o aversión: es evidente que, según que el espíritu se incline a un lado o a otro, debe sentir una impresión momentánea de alegría o tristeza. Un objeto cuya existencia deseamos nos produce satisfacción cuando reflexionamos acerca de las causas que lo producen, y por la misma razón excita pena o dolor por la consideración opuesta; de modo que de la misma manera que el entendimiento en todas las cuestiones probables se halla oscilante entre dos puntos de vista contrarios, deben las afecciones hallarse divididas entre dos emociones opuestas.

Ahora bien: si consideramos el espíritu humano,

hallaremos que, con respecto a las pasiones, no es análogo a un instrumento musical de viento, que, recorriendo todas las notas, deja de sonar en cuanto cesa de pasar el aire, sino que se parece más bien a un instrumento de cuerda, en el que después de cada golpe de arco las vibraciones conservan algún sonido, que gradual e insensiblemente desaparece. La imaginación es extremadamente rápida y ágil, pero las pasiones son lentas y tenaces, por cuya razón, cuando se presenta un objeto que aporta una variedad de aspectos para la primera y de emociones para las segundas, aunque la fantasía pueda cambiar de puntos de vista con una gran celeridad, cada golpe de arco no producirá una nota clara y distinta de pasión, sino que una de las pasiones se mezclará y confundirá siempre con las otras. Según que la probabilidad se incline hacia el bien o hacia el mal, la pasión de alegría o tristeza predominará en el complejo, porque la naturaleza de la probabilidad es buscar un número superior de casos o azares de un lado, o, lo que es lo mismo, un número superior de reapariciones de una pasión, o puesto que las pasiones separadas se hallan reunidas en una, un grado superior de esta pasión. Esto es, en otras palabras: la pena y la alegría, mezclándose entre sí mediante los puntos de vista contrarios de la imaginación, producen por su unión las pasiones de esperanza y temor.

Con este motivo puede ser expuesta una cuestión muy notable relativa a la oposición de las pasiones, que constituye nuestro presente asunto.

Se puede observar que cuando los objetos de las pasiones contrarias se presentan a un mismo tiempo, además del aumento de la pasión predominante (que ya ha sido expuesto y que comúnmente surge al primer choque o encuentro), sucede algunas veces que ambas pasiones existen sucesivamente y por pequeños intervalos, a veces que se destruyen recíprocamente y ninguna surge, y a veces que ambas quedan unidas en el espíritu. Debemos, por consiguiente, preguntarnos por qué teoría podemos explicar estas variaciones y a qué principios generales podemos reducirlas.

Cuando las pasiones contrarias surgen de objetos enteramente diferentes se presentan alternativamente porque la falta de relación entre las ideas separa las impresiones entre sí y evita su oposición. Así, cuando un hombre se halla afligido por la pérdida de un pleito y alegre por el nacimiento de un hijo, el espíritu, pasando del objeto agradable al desagradable, sea la que sea la velocidad con que verifica este movimiento, puede apenas poner de acuerdo una afección con la otra y permanece entre ellas en un estado de indiferencia.

Se logra más fácilmente este estado de calma cuando el mismo suceso es de naturaleza compleja y contiene algo adverso y algo favorable en sus diferentes circunstancias; pues en este caso las dos pasiones, mezclándose entre sí por medio de esta relación, se hacen recíprocamente destructoras y dejan al espíritu en perfecta tranquilidad.

Supóngase, en tercer lugar, que el objeto no es un

compuesto de bien y mal, sino que se considera como probable o improbable en algún grado. En este caso yo afirmo que las pasiones contrarias se hallarán presentes a un mismo tiempo en el espíritu. y en lugar de destruirse o modificarse las unas a las otras subsistirán juntas y producirán una tercera impresión o afección por su unión. Las pasiones contrarias no son capaces de destruirse entre sí mas que cuando sus movimientos contrarios se encuentran exactamente y son opuestos en sus direcciones lo mismo que en las sensaciones que producen. Este exacto encuentro depende de las relaciones de las ideas de las que se derivan, y es más o menos perfecto según los grados de la relación. En el caso de la probabilidad, los casos contrarios están hasta tal punto relacionados, que determinan la existencia o no existencia de un mismo objeto. Pero esta relación se halla lejos de ser perfecta, pues algunos de los casos se hallan en favor de la existencia y otros en el de la no existencia, que son objetos totalmente incompatibles. Es imposible considerar con una visión firme los casos opuestos y los sucesos que dependen de ellos; es necesario que la imaginación pase alternativamente de unos a otros. Cada punto de vista de la imaginación produce una pasión peculiar, que decae por grados y es seguida de una sensible vibración después de cada golpe de arco. La incompatibilidad de los puntos de vista impide que las pasiones choquen en una línea recta, si se me permite esta expresión; pero su relación es suficiente para

mezclar sus emociones débiles. De esta manera, surgen la esperanza y el temor de la diferente mezcla de las pasiones opuestas de pena y alegría y de su perfecta unión y enlace.

En conjunto, las pasiones contrarias se suceden las unas a las otras alternativamente cuando surgen de diferentes objetos, se destruyen mutuamente cuando proceden de diferentes partes de un mismo objeto, y subsisten ambas y se mezclan entre sí cuando se derivan de los casos o posibilidades contrarias e incompatibles de las que un objeto depende. La influencia de la relación de ideas se ve claramente en esta cuestión. Si los objetos de las pasiones contrarias son completamente diferentes, las pasiones son como dos líquidos opuestos en diferentes vasijas, que no tienen influencia el uno sobre el otro. Si los objetos están íntimamente unidos, las pasiones son como un álcali y un ácido, que al mezclarse se destruyen el uno al otro. Si la relación es más imperfecta y consiste en puntos de vista contradictorios con respecto al mismo objeto, las pasiones son como el aceite y el vinagre, que, aunque mezclados, no se unen nunca perfectamente ni forman un cuerpo único.

Como la hipótesis referente a la esperanza y al temor es evidente por sí misma, debemos ser más concisos en nuestras pruebas. Unos cuantos argumentos poderosos valen más que muchos débiles.

Las pasiones de temor y esperanza pueden surgir cuando los casos son iguales de ambos lados y no se puede descubrir superioridad alguna por par-

te del uno o del otro. Es más, en esta situación las pasiones son tanto más fuertes cuanto menos fundamento tiene el espíritu para permanecer en ella y cuanto más es arrastrado en la mayor incertidumbre. Si se inclina el mayor grado de probabilidad del lado de la pena se verá inmediatamente que la pasión toma la composición y aspecto del temor. Si aumenta la probabilidad, y por este medio la pena, la pasión se afirma más y más, hasta que por fin pasa insensiblemente—mientras que la alegría disminuye de un modo continuo—a la simple pena. Si cuando se haya llegado a esta situación se disminuye la pena del mismo modo que se aumentó, disminuyendo la probabilidad de este lado, se verá cambiar la pasión en cada momento, hasta que insensiblemente se convierta en esperanza, la que de nuevo pasa del mismo modo, por pequeños grados, a la alegría si se aumenta esta parte de composición por el aumento de la probabilidad. ¿No es esto una prueba clara de que las pasiones de temor y esperanza son una combinación de pena y alegría, del mismo modo que en la óptica es prueba de que un rayo de color que pasa a través de un prisma está compuesto de otros dos el que al aumentar o disminuir la cantidad de uno de ellos se halla que tiene más o menos importancia en la composición? Estoy seguro de que ni la filosofía natural ni la moral admita pruebas más rigurosas.

La probabilidad es de dos géneros, a saber: cuando el objeto es realmente en sí incierto y ha de ser determinado al azar, o cuando, aunque el

objeto sea ya cierto, es incierto para nuestro juicio, que halla un número igual de pruebas para cada lado de la cuestión. Estos dos géneros de probabilidades causan temor y esperanza, lo que sólo puede proceder de la propiedad en que están conformes, a saber: la incertidumbre y fluctuación que conceden a la imaginación por la oposición de los puntos de vista y que es común a ambas.

Un bien o mal probable es lo que habitualmente produce esperanza o temor, porque la probabilidad, siendo una manera oscilante e inconstante de considerar un objeto, produce naturalmente una combinación análoga y una análoga incertidumbre de la pasión. Sin embargo, podemos observar que siempre que por otras causas esta mezcla pueda producirse, las pasiones de temor y esperanza surgen aunque no existe la probabilidad, lo que debe estimarse una prueba convincente de la presente hipótesis.

Podemos observar que un mal concebido meramente como posible produce a veces temor, especialmente si el mal es muy grande. Un hombre no puede pensar en dolores excesivos y torturas sin temblar, aunque no se halle de ningún modo en peligro de sufrirlas. La pequeñez de la probabilidad es compensada por la grandeza del mal y la sensación es tan vivaz como si el mal fuese más probable. Una ojeada o consideración de lo primero tiene el mismo efecto que muchas de lo último.

Sin embargo, no sólo los males posibles causan temor, sino algunos que se estiman imposibles,

como cuando temblamos al borde de un precipicio, aunque sabemos que estamos en absoluta seguridad y tenemos en nuestras manos el avanzar un paso más o no. Esto procede de la presencia inmediata del mal, que influye en la imaginación de la misma manera que lo haría su certidumbre; pero encontrándose con la reflexión acerca de la seguridad, es inmediatamente detenido y produce la misma pasión que si por una contrariedad de casos se originasen pasiones contrarias.

Los males que son ciertos tienen a veces el mismo efecto para producir temor que los posibles e imposibles. Así, un hombre en una prisión bien custodiada, sin medios de huída, tiembla ante el pensamiento del tormento a que está condenado. Esto sucede tan sólo cuando el mal cierto es terrible y desconcertante, en cuyo caso el espíritu lo rechaza continuamente con horror, mientras que el mal oprime continuamente su pensamiento. El mal es aquí fijo y determinado; pero el espíritu no puede sufrir el tenerlo siempre presente, de cuyas fluctuaciones e incertidumbres surge una pasión que tiene gran semejanza con el temor.

No sólo cuando el bien o el mal son inciertos en cuanto a su existencia, sino cuando lo son en cuanto a su género, surgen el temor y la esperanza. Si a una persona le cuenta otra, de cuya veracidad aquélla no puede dudar, que uno de sus hijos ha sido asesinado, es evidente que la pasión que ocasionará este suceso no será una simple pena hasta que se informe de un modo cierto de cuál de sus

hijos ha perdido. Aquí, pues, hay un mal cierto, pero su género es incierto; por consiguiente, el temor que sentimos en esta ocasión no posee la más mínima mezcla de alegría y surge solamente de la fluctuación de la fantasía entre sus objetos. Aunque cada lado de la cuestión produce aquí la misma pasión, la pasión no puede establecerse en el espíritu, sino que recibe un movimiento oscilante e inquieto, pareciéndose en su causa, lo mismo que en su sensación, a la mezcla y lucha de la pena y la alegría.

Por estos principios podemos explicar un fenómeno de las pasiones que a primera vista parece muy extraordinario, a saber: que la sorpresa puede cambiarse en miedo y que todo lo que nos es inesperado nos espanta. La más clara conclusión de todo esto es que el espíritu humano es en general pusilánime, puesto que de la repentina aparición de un objeto concluimos que éste es un mal, y sin esperar que podamos examinar si su naturaleza es buena o mala nos sentimos en el primer momento afectados por el temor. Esta, digo, es la más clara conclusión; pero en un examen ulterior hallaremos que este fenómeno se ha de explicar de otro modo. La rapidez y la extrañeza producida por algo que se presenta trae consigo naturalmente una conmoción del espíritu, como todo aquello para lo que no estamos preparados o acostumbrados. Esta conmoción, a su vez, produce curiosidad o deseo de inquirir, que, siendo muy violento, por el súbito impulso del obje-

to, se hace desagradable y se asemeja en su fluctuación e incertidumbre a la sensación de temor o a las pasiones compuestas de pena y alegría. Esta imagen del temor se convierte en la cosa misma y nos da una aprehensión real del mal, ya que el espíritu pronuncia sus juicios más por su estado presente que por la naturaleza de los objetos.

Así, todos los géneros de incertidumbre tienen un marcado parentesco con el temor, aunque no produzcan una oposición de pasiones por los puntos de vista opuestos y consideraciones opuestas que nos presentan. Una persona que ha dejado a su amigo enfermo sentirá una mayor ansiedad por esto que si se hallase junto a él, aunque no sólo es incapaz quizá de asistirle, sino también de pronunciar un juicio sobre la marcha de su enfermedad. En este caso, aunque el objeto principal de la pasión, a saber, la vida o la muerte de su amigo, le sea igualmente incierto estando presente que estando ausente, existen millares de pequeñas circunstancias de la situación de su amigo cuyo conocimiento fija la idea e impide la fluctuación e incertidumbre, tan próxima al temor. La incertidumbre se halla de hecho, en cierto respecto, tan próxima a la esperanza como al temor, pues constituye una parte esencial de la composición de la primera pasión; pero la razón de por qué no se inclina de este lado es que la incertidumbre por sí sola es desagradable y posee una relación de impresiones con las pasiones dolorosas. Así es que nuestra incertidumbre relativa a alguna pequeña circunstancia co-

respondiente a una persona aumenta nuestros temores de muerte o desgracia. Horacio notó ya este fenómeno:

Ut assidens implumbus pullus avis
Serpentium allapsus timet
Magis relictis; non, ut adait, auxilli
Latura plus presentibus.

Voy más adelante con este principio del enlace del temor con la incertidumbre, y observo que la duda produce esta pasión, aunque no nos presente nada más que algo bueno y deseable. Una virgen, la noche de la boda, se dirige al lecho nupcial llena de temores y aprensiones, aunque no espera mas que placer de la más alta especie y algo que ella ha deseado desde largo tiempo. La novedad y grandeza del suceso, la confusión de deseos y alegrías embaraza tanto a su espíritu, que no sabe en qué pasión fijarse: de aquí surge una agitación o inestabilidad de los espíritus animales que, siendo en algún grado desagradable, degenera naturalmente en temor.

Así, hallamos aún que todo lo que causa una fluctuación o mezcla de pasiones con algún grado de dolor produce siempre temor, o, en último término, una pasión tan semejante que difícilmente puede distinguirse.

Me he limitado aquí al examen de la esperanza y el temor en su forma más simple y natural, sin considerar todas las variaciones que pueda obtener de la mezcla de los diferentes puntos de vista y reflexiones. El terror, la consternación, el pasmo,

la ansiedad y otras pasiones de este género no son mas que diferentes especies y grados del temor. Es fácil imaginar cómo la diferente situación del objeto o la diferente actitud del pensamiento puede cambiar hasta la sensación de una pasión, y esto puede en general explicar todas las subdivisiones de las otras afecciones, lo mismo que las del temor. El amor puede mostrarse en las formas de ternura, amistad, intimidad, estima, benevolencia y en otras muchas modalidades, que en el fondo son las mismas afecciones y surgen de las mismas causas, aunque con pequeñas variaciones, de las que no es preciso dar una explicación particular. Por esta razón me he limitado siempre a la pasión principal.

La misma preocupación de no ser prolijo es la razón de por qué renunció a examinar la voluntad y las pasiones directas tal como aparecen en los animales, pues nada es más evidente que son de la misma naturaleza y están excitadas por las mismas causas que en los seres humanos. Abandono esto a la observación propia de los lectores, suplicándoles que consideren al mismo tiempo la fuerza adicional que concede esto al presente sistema.

SECCION X

De la curiosidad o el amor a la verdad.

Me parece que hemos pecado de un poco descuido al pasar revista a tantas diferentes partes del espíritu humano y examinar tantas pasiones

sin haber considerado la del amor a la verdad, que fué la fuente primera de todas nuestras investigaciones. Por consiguiente, será apropiado, antes de terminar este asunto, conceder algunas reflexiones a esta pasión y mostrar su origen en la naturaleza humana. Es una afección de un género tan particular, que hubiera sido imposible haber tratado de ella bajo alguno de los títulos precedentes que hemos examinado, sin peligro de obscuridad y confusión.

La verdad es de dos géneros, consistiendo o en el descubrimiento de las relaciones de las ideas consideradas como tales, o en la conformidad de nuestras ideas de los objetos con su existencia real.

Es cierto que la primera especie de la verdad no es deseada meramente como verdad y no es la exactitud de nuestras conclusiones la que sólo nos produce placer, pues estas conclusiones son igualmente exactas cuando descubrimos las propiedades de dos cuerpos mediante un par de compases que cuando las conocemos mediante una demostración matemática, y aunque en un caso la prueba sea demostrativa y en el otro sólo sensible, sin embargo, hablando de un modo general, el espíritu asiente con igual seguridad en el uno que en el otro. En las operaciones aritméticas, donde la verdad y la seguridad son de la misma naturaleza que en los más profundos problemas algebraicos, el placer es muy pequeño, si no es que más bien degenera en pena, lo que es una prueba evidente de que la satisfacción que obtenemos algunas veces del des-

cubrimiento de la verdad no procede de ella meramente como tal, sino tan sólo como dotada de ciertas cualidades.

La primera y más considerable circunstancia requerida para hacer a la verdad agradable es el genio y la capacidad que se emplean en su invención y descubrimiento. Lo que es fácil y claro no es jamás apreciado, y aun aquello que es en sí difícil, si llegamos a su conocimiento sin dificultad y esfuerzo de pensamiento o juicio es tenido en poco. Nos agrada seguir las demostraciones de los matemáticos; pero nos agradaría muy poco una persona que nos informase tan sólo de las relaciones de las líneas y los ángulos aunque tuviésemos la máxima confianza en su juicio y veracidad. En este caso es suficiente tener oídos para aprender la verdad. Nunca en él nos hallamos obligados a fijar nuestra atención o ejercer nuestro talento, lo que entre todos los ejercicios del espíritu es el más agradable.

Sin embargo, aunque el ejercicio del talento sea la principal satisfacción que obtenemos de las ciencias, dudo que sea suficiente para proporcionarnos por sí solo un goce considerable. La verdad que descubrimos debe ser algo de importancia. Es fácil multiplicar los problemas algebraicos hasta el infinito si hay un fin en el descubrimiento de las relaciones de las secciones cónicas; sin embargo, pocos matemáticos encuentran un placer en estas investigaciones, sino que dirigen sus pensamientos a lo que es más útil e importante. Ahora la cues-

tión está en saber de qué manera esta utilidad y esta importancia operan sobre nosotros. La dificultad en esto proviene de que muchos filósofos han perdido el tiempo, destruído su salud y descuidado su fortuna en la investigación de verdades que estimaban útiles e importantes para el mundo, aunque parecía, según su conducta y modo de vida, que no se hallaban dotados de espíritu público ni se preocupaban por los intereses del género humano. Si se convenciesen de que sus descubrimientos no tenían importancia perderían totalmente el gusto por sus estudios, y esto aunque las consecuencias fueran indiferentes para ellos, lo que parece ser una contradicción.

Para evitar esta contradicción debemos considerar que existen ciertos deseos e inclinaciones que no van más lejos que la imaginación y que son más bien débiles sombras e imágenes de pasiones que afecciones reales. Así, supongamos un hombre que inspecciona las fortificaciones de una ciudad, considera sus fortalezas y ventajas naturales o adquiridas; observa la disposición y artificio de los bastiones, baluartes, minas y otras construcciones militares: es claro que si todo esto es adecuado para lograr su fin obtendrá un consecuente placer y satisfacción. Este placer, ya que surge de la utilidad, no de la forma del objeto, no puede ser mas que una simpatía por los habitantes, para cuya seguridad se emplea todo aquel arte, aunque es posible que esta persona, como extranjero o enemigo, pueda no sentir cariño en su corazón

para ellos aunque pueda abrigar un odio contra ellos.

Se puede objetar de hecho que una simpatía remota de este género es un fundamento muy poco sólido para una pasión y que tanta industria y aplicación como observamos frecuentemente entre los filósofos no pueden ser derivadas de un original tan poco considerable. Pero vuelvo aquí a lo que ya he hecho notar, a saber: que el placer del estudio consiste capitalmente en la acción del espíritu, y el ejercicio del genio y el entendimiento, en el descubrimiento y comprensión de la verdad. Si la importancia de la verdad se requiere para completar el placer, no es porque traiga una considerable adición a nuestro goce, sino tan sólo porque se requiere para fijar nuestra atención. Cuando nos hallamos descuidados e inatentos, la misma acción del entendimiento no tiene efecto sobre nosotros ni es capaz de producir la satisfacción que surge de ella cuando nos hallamos en otra disposición.

Sin embargo, además de la acción del espíritu, que es el fundamento principal del placer, se requiere igualmente un grado de éxito en el logro del fin o el descubrimiento de lo verdadero que examinamos. Acerca de este asunto puedo hacer una indicación general que puede ser útil en muchas ocasiones, a saber: que cuando el espíritu persigue un fin con pasión, aunque la pasión no se derive originalmente de este fin, sino tan sólo de la acción y persecución, por el curso natural de nuestras afecciones llegamos a interesarnos por el fin mis-

mo y nos sentimos desagradados por algún desengaño con que tropecemos en su consecución. Esto procede de la relación y dirección paralela de las pasiones antes mencionada.

Para ilustrar todo esto por un ejemplo similar observaré que no puede haber dos pasiones más semejantes entre sí que las de la caza y la filosofía, sea la que sea la desproporción que aparezca a primera vista entre ellas. Es evidente que el placer de la caza consiste en la acción del cuerpo y el espíritu, el movimiento, la atención, la dificultad y la incertidumbre. Es evidente igualmente que estas acciones pueden ir acompañadas de una idea de utilidad para tener un efecto sobre nosotros. Un hombre de gran fortuna y lo menos avaro posible, aunque encuentre un placer cazando perdices y faisanes, no experimenta satisfacción alguna tirando a cuervos y urracas, y esto porque considera a los primeros como buenos para comer y a los últimos como enteramente inútiles. Es cierto que aquí la utilidad o importancia por sí misma no causa una pasión real, sino que se requiere tan sólo para sostener a la imaginación, y la misma persona que no aprecie un provecho diez veces mayor en otros asuntos se divierte llevando a casa una docena de becadás o avefrías después de haber empleado varias horas en su caza. Para hacer el paralelo entre la caza y la filosofía más completo, podemos observar que, aunque en ambos casos el fin de nuestra acción pueda ser en sí mismo desdeñado, en el calor de la acción adquirimos una atención tal por

este fin que nos desagradan en extremo las desilusiones y nos entristecemos cuando perdemos nuestra caza o cometemos un error en el razonamiento.

Si deseamos otro paralelo para estas afecciones podemos considerar la pasión del juego, que procura un placer por los mismos principios que la caza y la filosofía. Se ha hecho ya notar que el placer del juego surge no del interés sólo, puesto que muchos abandonan un provecho seguro por esta diversión, ni tampoco del juego por sí mismo, pues estas mismas personas no hallan satisfacción alguna cuando juegan sin interés de algo, sino que procede de estas dos causas unidas, aunque separadas no tengan ningún efecto. Sucede aquí lo mismo que en ciertas preparaciones químicas, en las que la mezcla de dos líquidos claros y transparentes produce un tercer líquido opaco y coloreado.

El interés que ponemos en un juego domina nuestra atención, sin lo que no podemos hallar ningún placer ni en esta ni en otras acciones. Una vez dominada la atención, la dificultad, la variación y los rápidos cambios de fortuna nos interesan más aún, y de este interés surge nuestra satisfacción. La vida humana es un escenario tan aburrido, y los hombres, en general, de una disposición tan indolente, que todo lo que los distrae, aunque sea mediante una pasión mezclada con dolor, les produce en lo capital un placer apreciable. Este placer se aumenta aquí por la naturaleza de los objetos, que siendo perceptibles y de escasa

extensión son comprendidos con facilidad y agradables a la imaginación.

La misma teoría que explica el amor a la verdad en las matemáticas y el álgebra puede hacerse extensiva a la moral, la política, la filosofía natural y otros estudios en los que no consideramos las relaciones abstractas de las ideas, sino sus enlaces reales y su existencia. Junto al amor del conocimiento que se manifiesta en las ciencias existe una cierta curiosidad implantada en la naturaleza humana y que es una pasión derivada de un principio muy diferente. Algunas personas experimentan un deseo insaciable de conocer las acciones y circunstancias de sus vecinos, aunque su interés no se dirija a ellos en lo más mínimo y deban depender de otros en esta información, en cuyo caso no existe lugar para el estudio y aplicación. Busquemos la razón de este fenómeno.

Ha sido probado extensamente que la influencia de la creencia consiste en vivificar y fijar una idea en la imaginación y evitar todo género de duda e incertidumbre acerca de ella. Estas dos circunstancias son ventajosas. Por la vivacidad de la idea interesamos a la fantasía y producimos, aunque en menor grado, el mismo placer que surge de una pasión moderada. Del mismo modo que la vivacidad de la idea produce placer, su certeza impide el dolor, por fijar una idea particular en el espíritu y evitar que oscile en la elección de sus objetos. Es una propiedad de la naturaleza humana, notable en muchas ocasiones y común al cuerpo y al

espíritu, que los cambios demasiado repentinos y violentos nos son desagradables y que aunque algunos objetos puedan ser en sí mismos indiferentes su alteración produce dolor. Como la esencia de la duda es causar una variación en el pensamiento y transportarnos repentinamente de una idea a otra, debe, por consiguiente, producir dolor. Este dolor se presenta capitalmente cuando el interés, la relación o la grandeza y novedad de un suceso nos hace interesarnos por él. No es cualquier asunto lo que nos inspira curiosidad, sino tan sólo aquellos que tenemos interés por conocer. Es suficiente que una idea nos impresione con tanta fuerza y nos preocupe tan inmediatamente que nos produzca un dolor por su inestabilidad e inconstancia. A un extranjero, cuando llega por primera vez a una ciudad debe serle enteramente indiferente conocer la historia y las aventuras de los habitantes; pero cuando los conoce más y ha vivido un tiempo considerable entre ellos adquiere la misma curiosidad que sus naturales. Cuando leemos la historia de una nación podemos tener un deseo ardiente de aclarar una duda o dificultad que se presente en ella; pero no nos importan estas investigaciones si las ideas de estos sucesos están muy olvidadas.



INDICE DEL TOMO SEGUNDO

LIBRO SEGUNDO

DE LAS PASIONES

PARTE PRIMERA

Del orgullo y la humildad.

	<u>Páginas.</u>
Sección primera.—División del asunto.....	7
Sección II.—Del orgullo y la humildad, sus objetos y causas.....	10
Sección III.—De qué se derivan estos objetos y causas....	14
Sección IV.—De la relación de impresiones e ideas....	18
Sección V.—De la influencia de estas relaciones sobre el orgullo y la humildad.....	21
Sección VI.—Limitaciones de este sistema.....	29
Sección VII.—Del vicio y la virtud.....	35
Sección VIII.—De la belleza y fealdad.....	40
Sección IX.—De las ventajas y desventajas externas....	47
Sección X.—De la propiedad y riquezas.....	57
Sección XI.—Del amor de la gloria.....	66
Sección XII.—Del orgullo y la humildad en los animales.	78

PARTE SEGUNDA

Del amor y el odio.

Sección primera.—Del objeto y causas del amor y el odio.	85
Sección II.—Experimentos para confirmar este sistema..	90
Sección III.—Dificultades resueltas.	111
Sección IV.—Del amor producido por las relaciones....	117
Sección V.—De nuestra estima por el rico y el pobre....	126

Sección VI. — De la benevolencia y de la cólera.....	138
Sección VII. — De la compasión.....	142
Sección VIII. — De la malicia y la envidia.....	146
Sección IX. — De la mezcla de benevolencia y cólera con compasión y malicia.....	159
Sección X. — Del respeto y el desprecio.....	171
Sección XI. — De la pasión amorosa o el amor sexual.....	177
Sección XII — Del amor y el odio en los animales.....	182

PARTE TERCERA

De la voluntad y las pasiones directas.

Sección primera. — De la libertad y la necesidad.....	185
Sección II. — Continuación del mismo asunto.....	197
Sección III. — De los motivos que influyen la voluntad..	205
Sección IV. — De las causas de las pasiones violentas.....	213
Sección V. — De los efectos del hábito.....	218
Sección VI. — La influencia de la imaginación en las pa- siones.....	221
Sección VII. — De la contigüidad y distancia en espacio y tiempo.....	225
Sección VIII. — Continuación del mismo asunto.....	232
Sección IX. — De las pasiones directas.....	241
Sección X. — De la curiosidad o el amor a la verdad.....	255

LIBROS DE AVENTURAS

de los mejores autores clásicos y modernos.

COLECCIÓN DE OBRAS DE ALTO VALOR LITERARIO Y EDUCATIVO PARA LOS MUCHACHOS, EDITADAS POR CALPE Y TRADUCIDAS CUIDADOSAMENTE DEL IDIOMA ORIGINAL

VOLUMENES PUBLICADOS

- Los tramperos del Arkansas, por Gustavó Aimard.—Un tomo. Cuatro pesetas.
- Aventuras del capitán Coreorán, por Alfredo Assollant.—Un tomo. Cuatro pesetas cincuenta céntimos.
- El cazador de elervos, por Fenimore Cooper.— Dos tomos. Cada uno cuatro pesetas.
- Los tiradores de rifle, por Mayne Reid.—Un tomo. Cuatro pesetas.
- La isla del tesoro, por Roberto L. Stevenson.—Un tomo. Cuatro pesetas.
- De la Tierra a la Luna, por Julio Verne.—Un tomo. Tres pesetas cincuenta céntimos.
- Los mercaderes de pieles, por Ballantyne.—Un tomo. Cinco pesetas.
- Salvado del mar, por Kingston.—Un tomo. Cuatro pesetas.
- La marina mercante, por Marryat.—Un tomo. Cinco pesetas.
- El jinete sin cabeza, por Mayne Reid.—Dos tomos. Cada uno cinco pesetas.
- Dos años al pie del mástil, por Dana.—Un tomo. Tres pesetas.
- El último mohicano, por Fenimore Cooper.— Dos tomos. Cada uno tres pesetas.
- Alrededor de la Luna, por Julio Verne.—Un tomo. Tres pesetas.
- La isla de coral, por Ballantyne.—Un tomo. Tres pesetas cincuenta céntimos.
- Robinson Crusoe, por Defoe.—Dos tomos. Cada uno tres pesetas.
- Aventuras de Román Kalbris, por Malot.—Un tomo. Tres pesetas.
- Propiedad del Rey, por Marryat.—Dos tomos. Cada uno tres pesetas.
- A lo largo del Amazonas, por Kingston.—Dos tomos. Cada uno tres pesetas.
- El Robinson suizo, por Wyss.—Un tomo. Cuatro pesetas.
- Viajes de Gulliver, por Swif.—Un tomo. Tres pesetas.
- El matador de leones, por Gérard.—Un tomo. Tres pesetas.
- David Balfour, por Stevenson.—Un tomo. Tres pesetas.

LIBROS DE LA NATURALEZA

El contenido de las obras que forman esta serie de libros editados por CALPE es rigurosamente científico y está al corriente de los últimos progresos de las ciencias naturales. Garantía de ello son los autores de esas obras, todos los cuales figuran entre los naturalistas de mayor autoridad en nuestro país.

VAN PUBLICADOS

Los animales familiares, por *Angel Cabrera*, profesor en el Museo Nacional de Ciencias Naturales. Un volumen de 96 páginas, 42 dibujos y 6 láminas fuera de texto, con 13 fotograbados en papel estucado.

La vida de la Tierra, por *J. Dantín Cereceda*, profesor en el Instituto de San Isidro de Madrid. Un volumen de 96 páginas, 21 dibujos y 6 láminas fuera de texto, con 10 fotograbados en papel estucado.

El mundo alado, por *Angel Cabrera*, profesor en el Museo Nacional de Ciencias Naturales. Un volumen de 96 páginas, 27 dibujos y 6 láminas fuera de texto, con 11 fotograbados en papel estucado.

El mundo de los minerales, por *Lucas Fernández Navarro*, profesor en la Universidad de Madrid y en el Museo Nacional de Ciencias Naturales. Un volumen de 96 páginas, 43 dibujos y 6 láminas fuera de texto, con 10 fotograbados en papel estucado.

El mundo de los insectos, por *Antonio de Zuñeta*, profesor en el Museo Nacional de Ciencias Naturales. Un volumen de 96 páginas, 41 dibujos y 6 láminas fuera de texto, con 12 fotograbados en papel estucado.

Los animales salvajes, por *Angel Cabrera*, profesor en el Museo Nacional de Ciencias Naturales. Un volumen de 96 páginas, 24 dibujos y 6 láminas fuera de texto, con 10 fotograbados en papel estucado.

Peces de mar y de agua dulce, por *Angel Cabrera*, profesor en el Museo Nacional de Ciencias Naturales. Un volumen de 96 páginas, 40 dibujos y 6 láminas fuera de texto, con 11 fotograbados en papel estucado.

La vida de las plantas, por *J. Dantín Cereceda*, profesor en el Instituto de San Isidro de Madrid. Un volumen de 96 páginas, 31 dibujos y 6 láminas fuera de texto, con 11 fotograbados en papel estucado.

Los animales microscópicos, por *Angel Cabrera*, profesor en el Museo Nacional de Ciencias Naturales. Un volumen de 96 páginas, 42 dibujos y 6 láminas fuera de texto, con 10 fotograbados en papel estucado.

La vida de las flores, por *J. Dantín Cereceda*, profesor en el Instituto de San Isidro de Madrid. Un volumen de 96 páginas, 31 dibujos y 6 láminas fuera de texto, con 11 fotograbados en papel estucado.

Todas las obras de esta colección se venden al precio de **1,75 pesetas cada libro** y llevan artísticas cubiertas del gran dibujante Bagaría impresas a cinco tintas.

COLECCION CONTEMPORANEA

Los mejores novelistas modernos

Obras escogidas entre lo más selecto de la producción literaria de nuestros días y publicadas por CALPE:

Marcelo Proust.—**Por el camino de Swan.**— Dos tomos. Cada uno, encuadernado, 6 pesetas; en rústica, 5.

Miguel de Unamuno.—**Tres novelas ejemplares y un prólogo.**—Encuadernado, 4 pesetas; en rústica, 3.

Tomás Mann.—**La muerte en Venecia, y Tristán.**—Encuadernado, 6 pesetas; en rústica, 5.

Antón Chejov.—**El jardín de los cerezos, y Cuentos.**—Encuadernado 6 pesetas; en rústica, 5.

Leonardo Coimbra.—**La Alegría, el Dolor y la Gracia.**—Encuadernado, 6 pesetas; en rústica, 5.

Enrique Mann.—**Las diosas.**—Tomo I.—**Diana.** Encuadernado, 6 pesetas; en rústica, 5.

Ana Vivanti.—**Los devoradores.**—Dos tomos. Cada uno, encuadernado, 5,50 pesetas; en rústica, 4,50.

Juan Giraudoux.—**La escuela de los indiferentes.**—Encuadernado, 5,50 pesetas; en rústica, 4,50.

Alejandro Arnoux.—**El cabaret.**—Encuadernado, 5,50 pesetas; en rústica, 4,50.

Escipión Sighele.—Eva moderna.—Encuadernado, 6 pesetas; en rústica, 5.

— La mujer y el amor.—Encuadernado, 5 pesetas; en rústica, 4.

Tomás Hardy.—La bien amada.—Encuadernado, 5 pesetas; en rústica, 4.

Francis Jammes.—Rosario al sol.—Encuadernado, 5 pesetas; en rústica, 4.

Emilio Clermont.—Laura.—Encuadernado, 5 pesetas; en rústica, 4.

Israel Zangwill.—Los hijos del Ghetto.—Dos tomos. Cada uno, encuadernado, 5 pesetas; en rústica, 4.

Valery-Larbaud.—Fermina Márquez.—Encuadernado, 4,50 pesetas; en rústica, 3,50.

Eugenio d'Ors.—Oceanografía del tedio, e Historias de Las Esparragueras.—Encuadernado, 4 pesetas; en rústica, 3.

Arturo Schnitzler.—Anatol, y “A la cacaúta verde”.—Encuadernado, 4 pesetas; en rústica, 3.

Raúl Brandão.—La farsa.—Encuadernado, 4 pesetas; en rústica, 3.

Lafcadio Hearn.—El romance de la Vía Láctea.—Encuadernado, 4 pesetas; en rústica, 3.

— Kwaidan.—Encuadernado, 4 pesetas; en rústica, 3.

Julián Benda.—La ordenación.—Encuadernado, 4 pesetas; en rústica, 3.

Jeromo y Juan Tharaud.—Un reino de Dios.—Encuadernado, 4 pesetas; en rústica, 3.

LOS GRANDES POETAS CLASICOS Y LOS MODERNOS

OBRAS PUBLICADAS POR CALPE:

Miguel de Unamuno.—**El Cristo de Velázquez.**
Poema.—Cuatro pesetas.

Francis Jammes.—**Del toque de alba al toque
de oración.** Traducido del francés por Enri-
que Díez-Canedo.—Cuatro pesetas.

Teixeira de Pascoaes.—**Tierra prohibida.** Tra-
ducido del portugués por Valentín de Pe-
dro.—Cuatro pesetas.

P R O X I M A M E N T E

Góngora.—**Poesías escogidas.** Edición revisada
por Alfonso Reyes.

Alberto Samain.—**En el Jardín de la Infanta.**
Traducido del francés por Emilio Carrère.

Walth Witmann.—**Hojas de hierba.** Traducido
del inglés por Enrique Díez-Canedo.

Lope de Vega.—**Poesías líricas**

Francis Jammes.—**Las geórgicas cristianas.** Tra-
ducido del francés por Pedro Vances.

Baudelaire.—**Las flores del mal.** Traducido del
francés por Juan José Llovet.

E. Florentino Sanz.—**Poesías.** Edición revisada
por Enrique Díez-Canedo.







