David Hume

—

TRATADO DE LA NATURALEZA HUMANA

TOMO I

MCMXXIII

Papel expresamente fabricado por LA PAPELERA ESPAÑOLA.

DAVID HUME

Tratado de la naturaleza humana

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

Rara temporum felicitas, ubi sentire
quæ relis et quæ sentias dicere licet.

TÁCITO.

TOMO I

La traducción del inglés ha sido
hecha por Vicente Viqueira

MADRID, 1923

Talleres "Calpe", Larra, 6 y 8.—MADRID

David Hume nació en Edimburgo el 20 de abril de 1711 y descendía de una distinguida familia escocesa. Estudió en la Universidad de su ciudad natal. Con el fin de curarse de una melancolía, resultado del agotamiento producido por un excesivo trabajo mental, intentó hacerse comerciante, lo que le proporcionaría una vida de cambio y movimiento; sin embargo, muy pronto le desagradó esta profesión y marchó en busca de salud a Francia, donde, ya restablecido y retirado en el campo, escribió el TRATADO DE LA NATURALEZA HUMANA *(el tomo I y II, publicados en 1739, el tomo III en 1740). De esta obra de juventud esperaba Hume un gran éxito; sin embargo, fué acogida por el público con absoluta indiferencia. Publicó en seguida, tratando de lograr una forma más popular de exposición, los* Ensayos morales y políticos *(tomo I, 1741-1742; tomo II, 1742), que lograron gran aceptación no sólo en Inglaterra, sino también en Francia. Intentó entonces refundir su* TRATADO *para hacerlo más accesible; la primera parte del* TRATADO *dió así lugar a la* Investigación acerca del espíritu humano *(1748). Ya no se hallaba Hume en Inglaterra cuando salió a luz este libro; como secretario de Embajada se dirigía a Viena y Turín. El viaje que para llegar a estos puntos hizo, atravesando Holanda y Alemania, nos lo ha dejado descrito en interesantes cartas. Regresó a Inglaterra*

en el mismo año (1748). La tercera parte del TRATADO *fué ahora refundida con el título* Investigación acerca de los principios de la moral *(1751). Se publicaron después sucesivamente y con la fecha que se indica*: Discursos políticos *(1752);* Historia de Inglaterra *(1754-1762), escrita con ocasión de ser por algún tiempo bibliotecario de la Facultad de Derecho de la Universidad de Edimburgo, lo que le proporcionó medios para ello;* Cuatro disertaciones (Historia natural de la Religión *y los tres tratados insignificantes*: Las pasiones, La tragedia, El criterio del gusto) *(1757). Los* Diálogos sobre la religión natural, *escritos en su período de actividad filosófica, fueron publicados, por disposición testamentaria, después de su muerte, por temer Hume la hostilidad que contra él despertarían (1779).*

Finalizado el período de su vida que hemos indicado (hasta el 1763), Hume había terminado su labor filosófica e histórica para no emprenderla de nuevo. Pasó algunos años al servicio del Estado (1763-68). Fué entonces secretario de Embajada en París, donde la alta sociedad y los filósofos le recibieron triunfalmente, como uno de los más altos representantes del iluminismo (el movimiento de libertad espiritual que culmina en el siglo XVIII). *Hume nos ha dejado en sus cartas la expresión de su admiración por Francia. De esta época data su amistad con Rousseau, a quien admiraba y a quien después, acogedor, llevó a Escocia; más tarde rompió con él lamentablemente por su incomprensión de la ruina patológica mental del gran ginebrino. Los últimos*

años de su vida, en el auge de su celebridad, los pasó este escocés de corazón en Edimburgo. Allí le llegaron las noticias de la sublevación de Norte América; con un generoso espíritu simpatizó idealmente con los insurrectos: Inglaterra debía permitirles gobernarse como quisiesen. Poco antes de morir escribió una breve y atractiva autobiografía (Mi propia vida, *publicada en 1777). Después de haber sufrido con ánimo tranquilo una larga enfermedad, jovial y sereno, con el «brillo solar de las almas» del que había hablado, dejó esta vida el 25 de agosto de 1776. Todo para él no fueron satisfacciones; dos veces intentó ser profesor, la primera, en Edimburgo; la segunda, en Glasgow, y ambas veces la oposición de los espíritus reaccionarios y obscuros le negaron la entrada en la Universidad y que tanto codiciaba. Hay que tener en cuenta que Hume, externamente, jamás rompió con su iglesia.*

El TRATADO DE LA NATURALEZA HUMANA, *que ahora se presenta por primera vez vertido al castellano, es la expresión más total y decidida de su filosofía y puede considerarse, por lo tanto, como su obra capital. Comprende la teoría del conocimiento, la psicología de los sentimientos y la moral y está lleno de alusiones a los otros dominios. Hume se halla en la culminación de la serie de los empiristas ingleses: Bacon, Locke, Berkeley. Filósofo del iluminismo, se sitúa frente a toda metafísica, que no es mas que un cúmulo de fantasías y sutilidades, y frente a las religiones, que son en su totalidad formas históricas de supersticiones, restos de un obscuro pasado. Su filosofía quiere buscar una base sólida y se dirige a la*

experiencia, que no puede ser mas que la experiencia psicológica. En su decidido análisis de la vida mental que se mueve siempre en una actitud de crítica de las ideas tradicionales, llegó a lo que, enfocando esta experiencia como él la enfocaba, debía llegar: a un escepticismo moderado (Positivismo crítico según Riehl), del que él mismo se decía partidario. Es cierto que su consideración del espíritu se halla falseada por preocupaciones provenientes de falsas analogías con la ciencia de la naturaleza y que reposa en un esquemático sistema de asociaciones, su mérito, aparte de haber ensayado una solución fundamental de los problemas filosóficos de un modo clásico, está en haber afrontado el problema y haber fecundado así toda la filosofía posterior. Añádase a esto que, para Thompsen, Hume ha sido el creador de la moderna ciencia de las religiones. El ha sido el primero que explicó, mediante la psicología, la esencia, origen y evolución de las creencias religiosas, partiendo de las más inferiores hasta llegar a las superiores. A pesar de su fingida ortodoxia, era en el fondo hostil a las concepciones cristianas; rechazó los milagros como contrarios a las leyes naturales, y ante la inmortalidad del alma se situó escépticamente. La religión fué vista por Hume desde fuera; no pertenecía, como en Rousseau, a lo más íntimo de su vida, y por esto lo convirtió en objeto de ciencia. De todo punto coincidía con los círculos iluministas que había frecuentado en París: era inútil instruir a las masas en cuestiones de que no entendían, y más valía guardar las formas para conservar la libertad.

Hume ha influído en el empirismo posterior y hasta en corrientes ajenas a él. Despertó a Kant de su «sueño dogmático» (como este último mismo dice) y le llevó indirectamente, pues, a su filosofía crítica. Es interesante que Tomás Reid, el filósofo escocés del sentido común, *que, como es sabido, representa una reacción total contra el espíritu de Hume en filosofía y que se sitúa en contra del excesivo análisis en favor del buen sentir de los hombres, del «sentido común», que sólo hay que legitimar de un modo filosófico, envió a aquél su obra capital* Investigación del espíritu humano, *rogándole que le expusiese su opinión acerca de ella. La carta que sobre este asunto escribió Hume no se refiere más que a detalles externos; no así la respuesta de Reid, llena de respetuosa admiración.*

VICENTE VIQUEIRA.

ADVERTENCIA

El designio que me guía en la presente obra se explica de un modo suficiente en la Introducción. El lector debe solamente observar que los problemas que me he propuesto no se hallan tratados en estos volúmenes. Los problemas del entendimiento y las pasiones constituyen por sí mismos una cadena completa de razonamientos y he aprovechado gustoso la ventaja de esta división natural para ensayar el gusto del público. Si tengo la buena suerte de encontrar éxito pasaré a examinar la moral, la política y la estética, lo que completará este TRATADO DE LA NATURALEZA HUMANA. Considero la aprobación del público como la mayor recompensa para mis trabajos, pero me hallo decidido a considerar su juicio, sea el que sea, como la mejor lección que pueda recibir.

INTRODUCCION

Nada es tan frecuente ni tan natural en los que pretenden revelar al mundo una novedad cualquiera en la filosofía y las ciencias que insinuar las alabanzas de su propio sistema censurando todos aquellos que han sido producidos antes. En verdad, si se contentasen con deplorar la ignorancia en la que aun estamos hundidos, en lo que se refiere a las cuestiones más importantes que pueden presentarse ante el tribunal de la razón humana, pocos de los que están familiarizados con las ciencias no serían gustosos del mismo parecer. Es fácil a un hombre dotado de juicio conocer y ver el superficial fundamento de aquellos aun entre los sistemas que han obtenido el mayor crédito y llevado más alto las pretensiones o razonamientos precisos y profundos. Principios admitidos a la ligera, consecuencias mal deducidas de estos principios, falta de coherencia en las partes y evidencia en el todo; he aquí lo que se encuentra por todas partes en los sistemas de los más eminentes filósofos y lo que parece haber sido causa de disfavor hacia la misma filosofía.

No son precisos conocimientos profundos para

descubrir la condición imperfecta en que están hoy las ciencias: hasta la muchedumbre, desde fuera, puede juzgar, por el ruido y clamor que oye, que no todo va bien dentro. No hay nada que no esté sujeto a discusión ni sobre lo que las gentes instruídas no sean de opiniones contrarias. La más insignificante cuestión no se escapa a nuestra controversia, y, con respecto a las más importantes, no somos capaces de dar ninguna solución cierta. Las discusiones se multiplican como si todo fuera dudoso, y estas discusiones son llevadas con el mayor calor, como si todo fuera cierto. En medio de toda esta confusión, no es la razón la que se lleva el premio, sino la elocuencia, y nadie debe desesperar jamás de ganar prosélitos para la más extravagante hipótesis si posee bastante arte para presentarla con colores favorables. La victoria no ha sido obtenida por las gentes de armas que manejan la pica y la espada, sino por las trompetas, los tambores y los músicos del regimiento.

De ahí proviene, creo yo, ese prejuicio común contra los razonamientos metafísicos de todas clases, prejuicios que se encuentran aun en aquellos que hacen profesión de estudiosos y que estiman en su justo valor todo otro asunto de la literatura. Por razonamiento metafísico no entienden aquello que lleva a una rama particular de la ciencia, sino toda suerte de argumentos que ofrecen, con cualquier título, un carácter abstruso y que necesita alguna atención para ser comprendido. Con frecuencia hemos perdido tanto el tiempo en tales

descubrimientos, que de ordinario los abandonamos sin vacilación y decidimos, si hemos de estar siempre en guardia contra los errores y las ilusiones, que éstas sean, por lo menos, naturales y divertidas. Y en verdad, de más que el más decidido escepticismo, juntamente con un alto grado de indolencia, puede justificar esta aversión a la metafísica; porque por poco que la verdad esté al alcance de la capacidad humana, es cierto que ella debe estar muy profunda y muy secretamente oculta y esperar conseguirlo sin gran trabajo, después que los más grandes genios han fracasado; a pesar de los más extremos trabajos, debe tenerse ciertamente por muy vano y presuntuoso. No pretendo una ventaja tal en la filosofía que voy a desarrollar, y tendría por una gran presunción, con respecto a ella, que fuese demasiado fácil y rápida de entender.

Es evidente que todas las ciencias mantienen una relación más o menos estrecha con la naturaleza humana y que, por muy lejos que algunas de ellas parezcan separarse, vuelven siempre a ella por uno u otro camino.

Hasta las matemáticas, la filosofía natural y la religión natural dependen en parte de la ciencia del hombre, pues se hallan bajo el conocimiento de los hombres y son juzgadas por sus poderes y facultades. Es imposible decir qué cambios y progresos podríamos hacer en estas ciencias si conociéramos totalmente la extensión y la fuerza del entendimiento humano y si pudiéramos explicar la natu-

raleza de las ideas que empleamos y de las operaciones que realizamos al razonar. Estos progresos son de esperar, especialmente en la religión natural, ya que no se contenta con instruirnos acerca de la naturaleza de las fuerzas superiores, sino que lleva su examen más lejos, a su disposición con respecto a nosotros y a nuestros deberes con respecto a ellas; en consecuencia, no somos sólo los seres que razonamos, sino también uno de los objetos acerca de los que razonamos.

Así, pues, si las ciencias matemáticas, la filosofía natural y la religión natural dependen de tal modo del conocimiento del hombre, ¿qué no puede esperarse en otras ciencias cuya conexión con la naturaleza humana es más estrecha e íntima? El único fin de la lógica es explicar los principios y operaciones de nuestra facultad de razonamiento, y la naturaleza de nuestras ideas. La moral y la estética consideran nuestros gustos y sentimientos, y la política estudia a los hombres unidos en sociedad y dependientes los unos de los otros. En estas cuatro ciencias de la lógica, moral, estética y política se comprende casi todo lo que nos puede importar de algún modo conocer o que puede tender al progreso o adorno del espíritu humano.

Aquí, pues, el único expediente en cuyo éxito podemos confiar en nuestras investigaciones filosóficas es abandonar el aburrido y lánguido método que hemos seguido hasta ahora, y en lugar de tomar de vez en cuando un castillo o una aldea en

la frontera, marchar directamente hacia la capital o centro de estas ciencias, hacia la naturaleza humana misma; una vez dueños de ella, podemos esperar en todas partes una fácil victoria. Desde esta base podemos extender nuestras conquistas sobre todas las ciencias que se refieren más íntimamente a la vida humana y podemos después proceder con más tiempo a descubrir más plenamente las que son objeto de la pura curiosidad. No hay cuestión de importancia cuya decisión no se halle comprendida en la ciencia del hombre y no hay ninguna que pueda ser decidida con alguna certidumbre antes de que hayamos llegado a conocer esta ciencia. Por consiguiente, al pretender explicar los principios de la naturaleza humana, proponemos, en efecto, un sistema completo de las ciencias construído sobre un fundamento casi enteramente nuevo y el único sobre el que éstas pueden descansar con alguna seguridad.

Del mismo modo que la ciencia del hombre es el único fundamento sólido para la fundamentación de las otras ciencias, la única fundamentación sólida que podemos dar a esta ciencia misma debe basarse en la experiencia y en la observación. No es una reflexión asombrosa el considerar que la aplicación de la filosofía experimental a las cuestiones de moral vendrá después de su aplicación a las de la naturaleza y a la distancia de una centuria entera, ya que hallamos de hecho que existió casi el mismo intervalo entre los orígenes de estas ciencias, y que, contando de Tales a Sócrates, el

período de tiempo es próximamente igual al que existe entre lord Bacon y algunos filósofos (1) recientes de Inglaterra, que han comenzado a llevar la ciencia del hombre por un nuevo camino y han interesado la atención y excitado la curiosidad del público. Tan verdad es esto, que, aunque otras naciones puedan rivalizar con nosotros en poesía y aun superarnos en algunas otras artes bellas, los progresos en la razón y la filosofía pueden ser solamente debidos a la tierra de la tolerancia y libertad.

No hemos de pensar que este último progreso en la ciencia del hombre hará menos honor a nuestra comarca natal que el anterior de filosofía natural, sino que debemos más bien estimarlo como una gloria mayor, por razón de la más grande importancia de esta ciencia del mismo modo que por la necesidad que tiene de una reforma tal; pues me parece evidente que la esencia del espíritu, siendo tan desconocida para nosotros como la de los cuerpos externos, debe ser igualmente imposible formarnos una noción de sus fuerzas y cualidades, más que por experimentos cuidadosos y exactos y por la observación de los efectos particulares que resultan de sus diferentes circunstancias y situaciones. Y aunque debemos intentar hacer nuestros principios tan universales como sea posible, llevando nuestros experimentos lo más lejos posible y explicando todos los efectos por las causas más

---

(1) Locke, Shafterbury, Mandeville, Hutchinson, Gutler.

reducidas y simples, es aun cierto que no podemos ir más allá de la experiencia, y toda hipótesis que pretenda descubrir el origen y cualidades últimas de la naturaleza humana debe desde el primer momento ser rechazada como presuntuosa y quimérica.

No creo que un filósofo que se aplicase tan seriamente a la explicación de los últimos principios del alma se mostraría un gran maestro en esta ciencia de la naturaleza humana, que él pretende explicar, o muy instruído en lo que es naturalmente satisfactorio para el espíritu del hombre. Pues nada es más cierto que la desesperación produce casi el mismo efecto sobre nosotros que la alegría, y que tan pronto como conocemos la imposibilidad de conocer un deseo, éste se desvanece. Cuando vemos que hemos llegado a la extrema extensión de la razón humana nos detenemos contentos, aunque nos hallemos convencidos en lo capital de nuestra ignorancia y percibamos que no podemos dar una razón para nuestros principios más generales y refinados fuera de nuestra experiencia de su realidad, que es la razón del mero vulgo y que no se requiere estudio para descubrir los fenómenos más extraordinarios y particulares. Y como esta imposibilidad de hacer un progreso ulterior es suficiente para convencer al lector, el escritor puede obtener un convencimiento más delicado con su libre confesión de su ignorancia y de su prudencia, evitando el error en que tantos han caído, imponiendo sus conjeturas e hipótesis a

todo el mundo como los principios más ciertos. Cuando este contentamiento y convicción mutuos puedan ser obtenidos entre el maestro y el discípulo, no sé qué más pedir a nuestra filosofía.

Mas si esta imposibilidad de explicar los últimos principios debe ser estimada como un defecto de la ciencia del hombre, me atreveré a afirmar que es un defecto común a todas las ciencias y a todas las artes a las que podamos dedicarnos, ya sean las cultivadas en las escuelas de los filósofos, ya las que se practican en las oficinas de los más humildes artesanos. Ninguno de ellos puede ir más allá de la experiencia o establecer principios que no se basen sobre esta autoridad. La filosofía moral tiene de hecho esta desventaja particular que no se halla en la natural, a saber: que reuniendo sus experimentos no puede hacerlos con un propósito, una premeditación y según un método que satisfagan en lo concerniente a toda dificultad particular que pueda surgir. Cuando yo no sé cómo conocer los efectos de un cuerpo sobre otro en alguna situación, necesito tan sólo colocarlos en esta situación y observar qué resulta de ellos; pero si intentase de la misma manera aclarar alguna duda en filosofía moral, colocándome en el mismo caso que yo considero, es evidente que esta reflexión y premeditación perturbaría tanto la actuación de los principios naturales que haría imposible sacar una conclusión exacta de este fenómeno; por consiguiente, debemos recoger nuestros experimentos en esta ciencia de una cuidadosa observa-

ción de la vida humana y tomarlos tal como se presentan en el curso corriente de la vida por la conducta de los hombres en la sociedad, en los asuntos y en sus placeres. Cuando se reúnan y comparen juiciosamente experimentos de este género podemos esperar establecer sobre ellos una ciencia que no sea inferior en certidumbre y que sea muy superior en utilidad a toda otra que se base en la comprensión humana.

LIBRO PRIMERO

DEL ENTENDIMIENTO

PARTE PRIMERA

DE LAS IDEAS: SU ORIGEN, COMPOSICIÓN Y ABSTRACCIÓN

SECCION PRIMERA

Del origen de nuestras ideas.

Todas las percepciones de la mente humana se reducen a dos géneros distintos que yo llamo impresiones e ideas. La diferencia entre ellos consiste en los grados de fuerza y vivacidad con que se presentan a nuestro espíritu y se abren camino en nuestro pensamiento y conciencia. A las percepciones que penetran con más fuerza y violencia llamamos impresiones, y comprendemos bajo este nombre todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones tal como hacen su primera aparición en el alma. Por ideas entiendo las imágenes débiles de éstas en el pensamiento y razonamiento, como, por ejemplo, lo son todas las percepciones despertadas por el presente discurso, exceptuando solamente las que surgen de la vista y tacto y exceptuando el placer o dolor inmediato que pueden ocasionar. Creo que no será preciso emplear mu-

chas palabras para explicar esta distinción. Cada uno por sí mismo podrá percibir fácilmente la diferencia entre sentir y pensar. Los grados comunes de éstos son fácilmente distinguidos, aunque no es imposible en casos particulares que puedan aproximarse el uno al otro. Así, en el sueño, en una fiebre, la locura o en algunas emociones violentas del alma nuestras ideas pueden aproximarse a nuestras impresiones del mismo modo que, por otra parte, sucede a veces que nuestras impresiones son tan débiles y tan ligeras que no podemos distinguirlas de nuestras ideas. Pero a pesar de esta próxima semejanza en pocos casos, son en general tan diferentes que nadie puede sentir escrúpulo alguno al disponerlas en dos grupos distintos y asignar a cada uno un nombre peculiar para marcar esta diferencia (1).

Existe otra división de nuestras percepciones que será conveniente observar y que se extiende a la vez sobre impresiones e ideas. Esta división es en simples y complejas. Percepciones o impresiones e ideas simples son las que no admiten distinción ni separación. Las complejas son lo contrario que éstas y pueden ser divididas en partes. Aunque un color, sabor y olor particular son cua-

(1) Hago uso de los términos *impresión* e *idea* en un sentido que no es el acostumbrado, y espero que se me concederá esta libertad. Quizá devuelvo a la palabra *idea* su sentido original que le hizo perder Locke aplicándola a todas nuestras percepciones. Por el término *impresión* no quisiera que se entendiese la manera como se producen las impresiones vivaces en el alma, sino tan sólo las percepciones mismas; porque no existe ningún nombre particular ni en inglés ni en ninguna otra lengua que yo conozca.

lidades unidas todas en una manzana, es fácil percibir que no son lo mismo, sino que son al menos distinguibles las unas de las otras.

Habiendo dado por estas divisiones orden y buena disposición a nuestros objetos, podemos aplicarnos a considerar ahora con más precisión sus cualidades y relaciones. La primera circunstancia que atrae mi atención es la gran semejanza entre nuestras impresiones e ideas en todo otro respecto que no sea su grado de fuerza y vivacidad. Las unas parecen ser en cierto modo el reflejo de las otras, así que todas las percepciones del espíritu humano son dobles y aparecen a la vez como impresiones e ideas. Cuando cierro mis ojos y pienso en mi cuarto las ideas que yo formo son representaciones exactas de impresiones que yo he sentido, y no existe ninguna circunstancia en las unas que no se halle en las otras. Recorriendo mis otras percepciones hallo aún la misma semejanza y representación. Las ideas y las impresiones parecen siempre corresponderse las unas a las otras. Esta circunstancia me parece notable y atrae mi atención por un momento.

Después de una consideración más exacta hallo que he sido llevado demasiado lejos por la primera apariencia y que debo hacer uso de la distinción de percepciones en simples y complejas para limitar la decisión general de que todas nuestras ideas e impresiones son semejantes. Observo que muchas de nuestras ideas complejas no tienen nunca impresiones que les correspondan y que muchas

de nuestras impresiones complejas no son exactamente copiadas por ideas. Puedo imaginarme una ciudad como la nueva Jerusalén, cuyo pavimento sea de oro y sus muros de rubíes, aunque jamás he visto una ciudad semejante. Yo he visto París, pero ¿afirmaré que puedo formarme una idea tal de esta ciudad que reproduzca perfectamente todas sus calles y casas en sus proporciones justas y reales?

Por consiguiente, veo que, aunque existe en general una gran semejanza entre nuestras impresiones e ideas complejas, no es universalmente cierta la regla de que son copias exactas las unas de las otras. Debemos considerar ahora qué sucede con nuestras percepciones simples. Después del examen más exacto de que soy capaz me aventuro a afirmar que la regla es válida aquí sin excepción alguna y que toda idea simple posee una impresión simple que se le asemeja, y toda impresión simple, una idea correspondiente. La idea de rojo que formamos en la obscuridad y la impresión de éste que hiere nuestros ojos a la luz del Sol difieren tan sólo en grado, no en naturaleza. Es imposible probar por una enumeración particular que sucede lo mismo con todas nuestras impresiones simples e ideas. Cada uno puede convencerse, con respecto a este punto, recorriendo tantas como le plazca; pero si alguno negase esta semejanza universal, no veo otro modo de convencerle mas que pidiéndole que muestre una simple impresión que no tenga una idea correspondiente, o una idea

simple que no tenga una impresión correspondiente. Si no respondiese a este desafío, como ciertamente no lo hará, podremos, dado su silencio y nuestra propia observación, establecer nuestra conclusión.

Así, hallamos que todas las ideas e impresiones simples se asemejan las unas a las otras, y como las complejas se forman de ellas, podemos afirmar en general que estas dos especies de percepciones son exactamente correspondientes. Habiendo descubierto esta relación, que no requiere un examen ulterior, siento curiosidad por encontrar algunas otras de sus cualidades. Consideremos qué sucede con respecto de su existencia, y con respecto a estas impresiones e ideas también cuáles de ellas son causas y cuáles efectos.

La detallada indagación de esta cuestión es el asunto del presente TRATADO, y, por consiguiente, nos contentaremos aquí con establecer la proposición general de que todas nuestras ideas simples en su primera apariencia se derivan de impresiones simples que son correspondientes a ellas y que ellas representan exactamente. Al buscar fenómenos que prueben esta proposición los hallo solamente de dos géneros, pero en cada género los fenómenos son patentes, numerosos y concluyentes. Primeramente me aseguro por una nueva revisión de lo que ya he afirmado, a saber: que toda impresión simple va acompañada de una idea correspondiente, y toda idea simple, de una impresión correspondiente. De esta unión constante de percepciones semejantes concluyo inmediatamente

que existe una gran conexión entre nuestras impresiones e ideas correspondientes y que la existencia de las unas tiene una considerable influencia sobre la de las otras. Una unión constante tal en un tal número infinito de casos no puede jamás surgir del azar, sino que prueba claramente la dependencia por parte de las impresiones de las ideas o de las ideas de las impresiones. Para que yo pueda saber de qué lado esta dependencia se halla considero el orden de la primera aparición y hallo, por la experiencia constante, que las impresiones simples preceden siempre a sus ideas correspondientes y que jamás aparecen en un orden contrario. Para dar a un niño la idea de escarlata o naranja o de dulce o amargo, presento los objetos, o, en otras palabras, le produzco estas impresiones, pero no procedo tan absurdamente que intente producir las impresiones despertando las ideas. Nuestras ideas, en su aparición, no producen sus impresiones correspondientes y no podemos percibir un color o sentir una sensación tan sólo por pensar en ella. Por otra parte, hallamos que una impresión, ya del alma, ya del cuerpo, va seguida constantemente de una idea que se le asemeja y es solamente diferente en los grados de fuerza y vivacidad. La unión constante de nuestras percepciones semejantes es una prueba convincente de que las unas son causas de las otras, y la prioridad de las impresiones es una prueba igual de que nuestras impresiones son las causas de nuestras ideas y no nuestras ideas de nuestras impresiones.

Para confirmar esto consideraré otro fenómeno manifiesto y convincente, que consiste en que siempre que por un accidente las facultades que producen algunas impresiones se hallan fuera de función, como cuando una persona es ciega o sorda de nacimiento, no sólo se pierden las impresiones, sino también las ideas correspondientes, de modo que no aparece jamás en la mente el más pequeño rastro de unas y otras. No sólo esto es cierto cuando los órganos de la sensación se hallan totalmente destruídos, sino también cuando no han sido jamás puestos en acción para producir una impresión particular. No podemos formarnos una idea precisa del sabor de un plátano sin haberlo probado realmente.

Sin embargo, existe un fenómeno contradictorio que puede probar que no es absolutamente imposible para las ideas preceder a las impresiones correspondientes. Creo que se concederá fácilmente que las varias ideas distintas de colores que percibimos con los ojos o de los sonidos que nos proporciona el oído son realmente diferentes las unas de las otras, aunque al mismo tiempo semejantes. Ahora bien; si esto es verdad de los diferentes colores, debe no ser menos cierto que los diferentes matices del mismo color producen cada uno una idea distinta independiente de las demás; pues si esto se niega, es posible, por la graduación continua de los matices, pasar de un color insensiblemente al que le es más remoto, y si no se concede que todos los términos medios son diferentes, no

se puede, sin cometer un absurdo, negar que los extremos sean los mismos. Supongamos, por consiguiente, que una persona haya gozado de la vista durante treinta años y haya llegado a conocer los colores de todas clases, excepto un matiz de azul particular, por ejemplo, que no ha tenido la suerte de encontrar. Colóquense todos los diferentes matices de este color, excepto este único, ante él, descendiendo gradualmente del más obscuro al más claro; en este caso, es manifiesto que percibirá un hueco donde falta este matiz y se dará cuenta de que existe en este lugar una distancia mayor entre los colores contiguos que en algún otro. Me pregunto ahora si es posible para él suplir por su propia imaginación esta falta y producir la idea de este particular matiz, aunque no le haya sido nunca proporcionada por los sentidos. Creo que pocos no serán de la opinión de que puede, y esto podrá servir como prueba de que las ideas simples no se derivan siempre de las impresiones correspondientes, aunque el caso es tan particular y singular que apenas merece nuestra observación y que no merece que por él solo alteremos nuestras máximas generales.

Aparte de esta excepción, no estará de más notar en este caso que el principio de prioridad de las impresiones con respecto a las ideas debe ser entendido con otra limitación, a saber: que, como nuestras ideas son imágenes de nuestras impresiones, podemos formar ideas secundarias que son imágenes de las primarias, como se ve por el razo-

namiento que hacemos acerca de ellas. Esto no es, propiamente hablando, tanto una excepción de la regla como una explicación de ella. Las ideas producen imágenes de sí mismas en nuevas ideas; pero como se supone que las primeras ideas se derivan de impresiones, sigue siendo cierto que todas nuestras ideas simples proceden mediata o inmediatamente de sus impresiones correspondientes.

Este es, pues, el primer principio que establezco en la ciencia de la naturaleza humana y no debe despreciársele a causa de la simplicidad de su apariencia, pues es notable que la presente cuestión referente a la precedencia de nuestras impresiones e ideas es idéntica con la que ha hecho mucho ruido en otros términos, cuando se discutía si existían ideas innatas o si todas las ideas se derivaban de la sensación y reflexión. Podemos hacer observar que, para probar que las ideas de extensión y color no son innatas, los filósofos no hacen mas que mostrar que nos son proporcionadas por los sentidos. Para probar que las ideas de pasión y deseo no son innatas observan que tenemos una experiencia precedente de estas emociones en nosotros mismos. Ahora bien; si examinamos cuidadosamente estos argumentos hallaremos que no prueban mas que las ideas son precedidas de otras percepciones más vivaces de las que se derivan y que representan. Espero que esta clara posición de la cuestión acabará con todas las discusiones concernientes a ellas y hará de más uso este prin-

cipio en nuestros razonamientos de lo que parecía haberlo sido hasta ahora.

SECCION II

División del asunto.

Puesto que resulta que nuestras impresiones simples son anteriores a sus ideas correspondientes y que las excepciones de esto son muy raras, el método parece requerir que examinemos nuestras impresiones antes de considerar nuestras ideas. Las impresiones pueden ser divididas en dos géneros: las de la sensación y las de la reflexión. El primer género surge en el alma, originariamente por causas desconocidas. El segundo se deriva, en gran medida, de nuestras ideas y en el siguiente orden. Una impresión nos excita a través de los sentidos y nos hace percibir calor o frío, sed o hambre, placer o dolor de uno u otro género. De esta impresión existe una copia tomada por el espíritu y que permanece después que la impresión cesa, y a esto llamamos una idea. La idea de placer o pena produce, cuando vuelve a presentarse en el alma, las nuevas impresiones de deseo y aversión, esperanza y temor que pueden ser llamadas propiamente impresiones de reflexión porque derivan de ella. Estas son a su vez copiadas por la memoria e imaginación y se convierten en ideas que quizá a su vez dan lugar a otras impresiones e ideas; de modo

que las impresiones de reflexión no son sólo antecedentes a sus ideas correspondientes sino también posteriores a las de sensación y derivadas de ella. El examen de nuestras sensaciones corresponde más a los anatónomos y filósofos de la naturaleza que a la moral y, por consiguiente, no debemos ahora entrar en él. Como las impresiones de reflexión, a saber: pasiones, deseos y emociones, que principalmente exigen nuestra atención, surgen las más veces de ideas, debemos invertir el método que a primera vista parecía más natural, y para explicar la naturaleza y principios del espíritu humano, dar una noticia particular de las ideas antes de que pasemos a las impresiones. Por esta razón prefiero comenzar con las ideas.

SECCION III

De las ideas de la memoria y la imaginación.

Hallamos por experiencia que cuando una impresión ha estado una vez presente al espíritu, hace de nuevo su aparición en él como una idea, y que esto puede suceder de dos modos diferentes: cuando en su nueva aparición conserva un grado considerable de su primera vivacidad y es así algo intermedio entre una impresión y una idea y cuando pierde enteramente esta vivacidad y es una idea por completo. La facultad por la que reproducimos nuestras impresiones del primer modo es lla-

mada memoria, y aquella que las reproduce del segundo, imaginación. Es evidente, a primera vista, que las ideas de la memoria son mucho más vivaces y consistentes que las de la imaginación y que la primera facultad nos presenta sus objetos más exactamente que lo hace la última. Cuando recordamos un suceso pasado su idea surge en el espíritu con energía, mientras que en la imaginación la percepción es débil y lánguida y no puede ser mantenida por el espíritu, sin dificultad invariable y uniforme, durante algún tiempo considerable. Existe aquí, pues, una diferencia importante entre una y otra especie de ideas; pero de esto trataremos más extensamente después.

Hay aún otra diferencia entre estos dos géneros de ideas y que no es menos evidente, a saber: que aunque ni las ideas de la memoria ni las de la imaginación, ni las ideas vivaces ni las débiles pueden hacer su aparición en el espíritu a no ser que sus impresiones correspondientes hayan tenido lugar antes para prepararles el camino, la imaginación no se halla obligada a seguir el mismo orden y forma de las impresiones originales, mientras que la memoria se halla en cierto modo limitada en este respecto y no posee el poder de variarlas.

Es evidente que la memoria conserva la forma original en la que sus objetos fueron presentados y que siempre que nos apartamos de aquélla al recordar algo procede esto de algún defecto o imperfección en dicha facultad. Un historiador puede, quizá, por la marcha más conveniente de su

narración, relatar un suceso antes que otro al que fué realmente posterior; pero se da cuenta de esta alteración del orden, si es verídico, y por este medio vuelve a colocar la idea en su debida posición. Sucede lo mismo en nuestro recuerdo de lugares y personas que hemos conocido antes. La función capital de la memoria no es conservar las ideas simples, sino su orden y posición. En resumen: este principio se halla basado en un número tal de fenómenos corrientes y vulgares, que podemos economizarnos la molestia de insistir más sobre él.

Hallamos la misma evidencia en nuestro segundo principio relativo a la libertad de la imaginación para alterar el orden y transformar sus ideas. Las fábulas que encontramos en los poemas y novelas ponen esto enteramente fuera de cuestión. La naturaleza se halla totalmente alterada y no se mencionan mas que caballos alados, dragones feroces y gigantes monstruosos. No debe parecer extraña esta libertad de la fantasía si consideramos que todas nuestras ideas son copias de nuestras impresiones y que no hay dos impresiones que sean totalmente inseparables. No es preciso mencionar que es esto una consecuencia evidente de la división de las ideas en simples y complejas. Siempre que la imaginación percibe una diferencia entre ideas puede producir fácilmente una separación.

SECCION IV

De la conexión o asociación de ideas.

Como todas las ideas simples pueden ser separadas por la imaginación y pueden ser unidas de nuevo en la forma que a ésta agrade, nada sería más inexplicable que las operaciones de esta facultad si no estuviese guiada por algunos principios universales que la hacen en alguna medida uniforme en todos los tiempos y lugares. Si las ideas existiesen enteramente desligadas e inconexas sólo el azar las uniría, y será imposible que las mismas ideas se unan regularmente en ideas complejas (como lo hacen corrientemente) sin que exista algún lazo de unión entre ellas, alguna cualidad que las asocie y por la que naturalmente una idea despierte a la otra. Este principio de unión entre las ideas no ha de ser considerado como una conexión inseparable, pues esto ha sido ya excluído por la imaginación, y además no podemos concluir que sin ésta el espíritu pueda unir dos ideas, pues nada es más libre que dicha facultad, sino que hemos de considerarlo como una fuerza dócil que prevalece comúnmente y es la causa de por qué, entre otras cosas, los lenguajes se corresponden tan exactamente los unos a los otros; la naturaleza, en cierto modo, ha indicado a cada una de las ideas simples cuáles son más propias para ser unidas en un complejo. Las cualidades de que surge

esta asociación y por las cuales de este modo es llevado el espíritu de una idea a otra son tres, a saber: *semejanza, contigüedad en tiempo y espacio* y *causa y efecto.*

Creo que no será muy necesario probar que estas cualidades producen una asociación entre ideas y que cuando aparece una idea despierta naturalmente otra. Es claro que, en el curso de nuestro pensamiento y en la constante revolución de nuestras ideas, nuestra imaginación pasa fácilmente de una idea a otra que se le asemeja y que esta cualidad por sí sola es para la fantasía un lazo suficiente de asociación. Es igualmente evidente que como los sentidos al cambiar sus objetos están obligados a cambiarlos regularmente y a tomarlos tal como se hallan contiguos unos a otros, la imaginación debe, en virtud de una larga costumbre, adquirir el mismo método de pensar y recorrer las partes del espacio y el tiempo al concebir sus objetos. En cuanto a la conexión, que está constituída por la relación de causa y efecto, tendremos ocasión más tarde de examinarla en su totalidad y, por consiguiente, no insistiré aquí sobre ella. Es suficiente observar que no hay relación que produzca una conexión más fuerte en la fantasía y haga que una idea despierte más fácilmente a otra que la relación de causa y efecto entre sus objetos.

Para darnos cuenta de toda la extensión de estas relaciones debemos considerar que dos objetos están enlazados entre sí en la imaginación, no sólo cuando el uno es inmediatamente semejante, con-

tiguo o causa del otro, sino también cuando se interpone entre ellos un tercer objeto que tiene con los dos alguna de estas relaciones. Esto puede ser prolongado en una gran extensión, aunque observamos al mismo tiempo que cada aumento de términos disminuye considerablemente la relación. Los primos en cuarto grado se hallan enlazados por la relación de causalidad, si se me permite usar este término, pero no tan íntimamente como los hermanos y mucho menos que los hijos y el padre. En general, podemos observar que todas las relaciones de sangre dependen de las de causa y efecto y se estiman próximas o remotas, según el número de causas intermedias interpuestas entre las personas.

De las tres relaciones arriba mencionadas, la más extensa es la de causalidad. Dos objetos pueden ser considerados como puestos en esta relación tanto cuando el uno es causa de alguna de las acciones o movimientos del otro como cuando el primero es la causa de la existencia del último, pues como la acción o movimiento no es mas que el objeto mismo considerado en un cierto respecto y como el objeto continúa el mismo en todas sus diferentes situaciones, es fácil imaginar cómo esta influencia de unos objetos sobre otros puede enlazarlos en la imaginación.

Podemos llevar esto más lejos y hacer notar que no sólo dos objetos están enlazados por la relación de causa y efecto cuando el uno produce un movimiento o una acción del otro, sino también

cuando tiene el poder de producirlas. Podemos observar que esto es la fuente de todas las relaciones de interés y deber por los que los hombres se influyen los unos a los otros en la sociedad y se hallan sometidos a los lazos del gobierno y la subordinación. Un señor es una persona que por su situación, que surge de la fuerza o del pacto, tiene el poder de dirigir en ciertos respectos las acciones de otra persona que llamamos criado. Un juez es un individuo que en todos los casos en litigio puede fijar por su opinión la posesión o propiedad de algo entre miembros de la sociedad. Cuando una persona posee algún poder no se requiere para ponerlo en acción mas que el ejercicio de la voluntad, y esto se considera, en cada caso, como posible, y, en muchos, como probable, especialmente en el caso de la autoridad, donde la obediencia del súbdito es un placer y una ventaja para el superior.

Estos son, por consiguiente, los principios de unión o cohesión de nuestras ideas simples y ocupan en la imaginación el lugar de la conexión inseparable por las que se hallan unidas en nuestra memoria. Existe aquí un género de atracción que, como se verá, posee en el mundo mental efectos tan extraordinarios como en el natural y que se revela en formas tan numerosas como varias. Sus efectos son en todas partes notables; pero en cuanto a sus causas, son las más de las veces desconocidas y deben reducirse a las cualidades originales de la naturaleza humana, que yo no pretendo explicar. Nada es más preciso para un legítimo filó-

sofo que refrenar el inmoderado deseo de investigar las causas, y habiendo establecido una doctrina sobre un número suficiente de experimentos, debe contentarse con esto cuando ve que un examen ulterior le llevará a especulaciones obscuras e inciertas. En este caso, su investigación estará mucho mejor empleada examinando los efectos que indagando las causas de sus principios.

Entre los efectos de esta unión o asociación de ideas no existe ninguno tan notable como las ideas complejas, que son los objetos comunes de nuestros pensamientos y razonamientos y que surgen generalmente de algún principio de unión entre nuestras ideas simples. Estas ideas complejas pueden dividirse en relaciones, modos y substancias. Examinaremos brevemente cada una de éstas en orden y uniremos algunas consideraciones referentes a nuestras ideas generales y particulares antes que dejemos el presente asunto, que puede ser considerado como los elementos de esta filosofía.

SECCION V

De las relaciones.

La palabra relación se usa en dos sentidos muy diferentes el uno del otro. Designa a veces la cualidad por la cual dos ideas se hallan enlazadas entre sí en la imaginación y por la que una de ellas despierta naturalmente la otra, según se ha explicado,

y otras la circunstancia particular según la que, aun en la unión arbitraria de dos ideas en la fantasía, consideramos apropiado compararlas. En lenguaje corriente es el primer sentido en el que usamos la palabra relación, y solamente en filosofía la ampliamos y la hacemos significar algún asunto particular de comparación, sin un principio de enlace. Así se concede por los filósofos que la distancia es una verdadera relación, porque adquirimos una idea de ella comparando objetos; pero hablando corrientemente decimos que nada puede estar más distante entre sí que tales o tales cosas y que nada puede tener menos relación, como si distancia y relación fuesen incompatibles.

Puede quizá ser estimado como una tarea infinita enumerar las cualidades que hacen que los objetos admitan una comparación y por las que se producen las ideas de la relación filosófica; pero si consideramos diligentemente esto, hallaremos que sin ninguna dificultad pueden ser comprendidas bajo siete títulos generales, que pueden ser considerados como los orígenes de toda relación filosófica:

1. La primera es la *semejanza*, y ésta es una relación sin la que no puede existir relación filosófica alguna, pues ningún objeto admitirá una comparación mas que cuando tenga con otros algún grado de semejanza. Pero aunque la semejanza sea necesaria para toda relación filosófica, no se sigue que siempre produzca una conexión o asociación de ideas. Cuando una cualidad llega

a ser muy general y es común a muchos individuos no lleva al espíritu directamente a alguno de ellos, sino que, presentando a una vez un gran número de ellos, impide, por consiguiente, que la imaginación se fije en un único objeto.

2. La *identidad* puede ser estimada una segunda especie de relación. Esta relación la considero aquí como aplicada en su sentir estricto a los objetos constantes e inmutables, sin examinar la naturaleza y fundamentación de la identidad personal, lo que tendrá lugar más tarde. De todas estas relaciones, la más universal es la de identidad, por ser común a todo ser cuya existencia tiene alguna duración.

3. Después de la identidad, las relaciones más universales y comprensivas son las del *espacio y tiempo*, que son el origen de un número infinito de comparaciones, como distante, contiguo, arriba, abajo, delante, detrás, etc.

4. Todos los objetos que admiten *cantidad* o *número* pueden ser comparados en este respecto, que es otro origen muy fecundo de relaciones.

5. Cuando dos objetos cualquiera poseen la misma *cualidad* en común, los *grados* en que la poseen forman una quinta especie de relación. Así, de dos objetos que son pesados, el uno puede ser más o menos pesado que el otro. Dos colores que son del mismo género pueden ser de diferentes matices, y en este respecto admiten comparación.

6. La relación de *oposición* puede a primera vista ser considerada como una excepción de la

regla de que ninguna relación de cualquier género puede substituir sin algún grado de semejanza. Sin embargo, consideremos que dos ideas no son nunca en sí mismas contrarias, si se exceptúa las de existencia y no existencia, y que aun éstas son claramente semejantes, por implicar ambas la idea de un objeto, aunque la última excluye el objeto de todo tiempo y lugar en el que se supone que no existe.

7. Todos los restantes objetos, como el fuego y el agua, el calor y el frío, son sólo considerados contrarios por experiencia y por la oposición de sus *causas* o *efectos*, cuya relación de causa y efecto es tanto una séptima relación filosófica como una relación natural. La semejanza implicada en esta relación se explicará más adelante.

Naturalmente, se esperaría que uniese la *diferencia* a las otras relaciones; pero yo considero a ésta más como una negación de relación que como algo real o positivo. La diferencia es de dos géneros, como opuesta a la identidad o a la semejanza. La primera se llama una diferencia de *número;* la segunda, de *género.*

SECCION VI

De los modos y substancias.

Preguntaría gustoso a los filósofos que fundan muchos de sus razonamientos sobre la distinción de substancia y accidente e imaginan que tenemos

ideas claras de ello, si la idea de substancia se deriva de las impresiones de sensación o reflexión. Si nos es procurada por nuestros sentidos, pregunto por cuál de ellos y de qué manera. Si es percibida por la vista, debe ser un color; si por el oído, un sonido; si por el paladar, un sabor, y así sucesivamente sucederá con los otros sentidos. Creo, sin embargo, que nadie afirmará que la substancia es un color, un sonido o un sabor. La idea de substancia debe, por consecuencia, derivarse de una impresión de reflexión si realmente existe. Pero nuestras impresiones de reflexión se reducen a nuestras pasiones y emociones, ninguna de las cuales es posible que represente una substancia. No tenemos, por consiguiente, una idea de la susbtancia distinta de una colección de cualidades particulares y no nos referimos a otra cosa cuando hablamos o razonamos acerca de ella.

La idea de una substancia, lo mismo que la de un modo, no es mas que una colección de ideas simples que están unidas por la imaginación y poseen un nombre particular asignado a ellas, por el que somos capaces de recordar para nosotros mismos o los otros esta colección; pero la diferencia entre estas ideas consiste en que las cualidades particulares que forman una substancia se refieren corrientemente a un algo desconocido, al que se supone son inherentes, o, concediendo que esta ficción no tiene lugar, se supone al menos que se hallan enlazadas estrecha e inseparablemente por las relaciones de contigüidad y causalidad. El efec-

to de esto es que siempre que descubrimos que una nueva cualidad simple tiene la misma conexión con las restantes, la comprendemos inmediatamente entre ellas, aunque no esté dentro de la primera concepción de substancia. Así, nuestra idea de oro puede, al principio, ser un color amarillo, peso, maleabilidad, fusibilidad; pero después de descubrir su solubilidad en el agua regia podemos unir esta cualidad a las otras y suponer que pertenece tanto a la substancia como si su idea desde un comienzo hubiera sido una parte o componente de ella. El principio de unión, siendo considerado como parte capital de la idea compleja, da entrada a cualquier cualidad que se presente después y es igualmente comprendida por él como las otras que se presentaron primeramente.

Que esto no puede tener lugar en los modos es evidente al considerar su naturaleza. Las ideas simples, de las cuales los modos están formados, o representan cualidades que no están unidas por continuidad y causalidad, sino que están dispersas en diferentes sujetos, o, si se hallan unidas, su principio de unión no se considera como el fundamento de una idea compleja. La idea de la danza es un ejemplo del primer género de modos; la de la belleza, del segundo. La razón es clara, porque ideas complejas semejantes no pueden admitir una nueva idea sin cambiar el nombre que distingue el modo.

SECCION VII

De las ideas abstractas.

Una cuestión muy importante ha sido suscitada con respecto a las ideas abstractas o generales, es decir, si son generales o particulares en la concepción que el espíritu tiene de ellas. Un gran filósofo (1) ha combatido la opinión tradicional en este particular y ha afirmado que todas las ideas generales no son mas que ideas particulares unidas a un cierto término que les concede una significación más extensa y las hace despertar, en ocasiones, otras ideas individuales que son semejantes a ellas. Como yo considero éste uno de los descubrimientos más grandes y más valiosos que han sido hechos en los últimos años en la república de las letras, intentaré confirmarlo por algunos argumentos que espero lo pongan más allá de toda duda y controversia.

Es evidente que al formar las más de nuestras ideas generales, si no todas, hacemos abstracción de los grados particulares de cantidad y cualidad, y que un objeto no deja de pertenecer a una especie dada por razón de una pequeña alteración en su extensión, duración y otras propiedades. Por consiguiente, puede pensarse que existe aquí un claro dilema que decide acerca de la naturaleza de las

---

(1) Berkeley.

ideas abstractas, ideas que han proporcionado tantos asuntos de especulación a los filósofos. La idea abstracta del hombre representa a los hombres de todos los tamaños y de todas las cualidades; de lo que se concluye no puede hacerlo mas que o representando a la vez todos los tamaños y cualidades posibles o no representando ninguno. Ahora bien; estimándose como absurdo defender la primera posición, por implicar una capacidad infinita del espíritu, se ha decidido comúnmente en favor de la última y se ha supuesto que nuestras ideas abstractas no representan ningún grado particular de cantidad o cualidad. Sin embargo, haré ver que esta decisión es errónea, primeramente probando que es totalmente imposible concebir una cantidad o cualidad sin formarse una noción precisa de sus grados, y segundo, mostrando que, aunque la capacidad del espíritu no es infinita, podemos formarnos a la vez una noción de todos los grados posibles de cantidad y cualidad de una manera que, aunque imperfecta, puede servir al menos para todos los propósitos de la reflexión y conversación.

Comenzando con la primera proposición de que el espíritu no puede formarse una noción de cantidad y cualidad sin formarse una noción precisa de los grados de cada una, la probaremos por los tres argumentos siguientes: Primeramente, hemos observado que todos los objetos diferentes son distinguibles y que todos los objetos distinguibles son separables por el pensamiento y la imaginación. Podemos añadir aquí que estas proposiciones

son igualmente ciertas en su recíproca y que todos los objetos separables son, pues, distinguibles, y que todos los objetos distinguibles son, por consiguiente, diferentes. Pues ¿cómo es posible que podamos separar lo que no es distinguible o distinguir lo que no es diferente? Por consiguiente, para saber si la abstracción implica una separación necesitamos tan sólo considerar y examinar, desde este punto de vista, si todas las circunstancias de que abstraemos en nuestras ideas generales son distinguibles y diferentes de las que retenemos como partes esenciales de las mismas. Es evidente, a primera vista, que la determinada longitud de una línea no es diferente ni distinguible de la línea misma, ni, en general, el grado preciso de una cualidad. Por consiguiente, estas ideas son tan poco susceptibles de separación como de distinción o diferencia. Se hallan, pues, unidas unas con otras en la concepción, y la idea general de una línea, a pesar de todas nuestras abstracciones y refinamientos, tiene, cuando aparece en el espíritu, un grado preciso de cantidad y cualidad, aunque se puede hacer que represente otras líneas que poseen diferentes grados de ambas.

Segundo: se confiesa que ningún objeto puede aparecer a los sentidos o, con otras palabras, que ninguna impresión puede llegar a estar presente al espíritu sin hallarse determinada en sus grados de cantidad y cualidad. La confusión en que se hallan envueltas a veces las impresiones procede tan sólo de su debilidad e instabilidad y no de

alguna capacidad del espíritu para recibir una impresión que en su existencia real no posea un grado o relación determinada. Es esto una contradicción en los términos y aun implica la más crasa de las contradicciones, a saber: que es posible que la misma cosa sea y no sea al mismo tiempo.

Ahora bien; puesto que todas las ideas se derivan de impresiones y no son mas que copias y representaciones de ellas, todo lo que es verdadero de las unas debe reconocerse como perteneciente a las otras. Las impresiones y las ideas difieren tan sólo por su vigor y vivacidad. La conclusión precedente no se funda en un grado particular de vivacidad. No puede, pues, ser afectada por una variación en este respecto. Una idea es una impresión más débil, y como una impresión fuerte debe tener necesariamente una cualidad y cantidad determinadas, debe suceder lo mismo con su copia o representante.

Tercero: es un principio generalmente admitido en filosofía que todo en la naturaleza es individual y que es totalmente absurdo suponer un triángulo realmente existente que no posea una relación precisa de lados y ángulos. Si esto, por consiguiente, es absurdo en el hecho y la realidad, debe serlo también en la idea, pues nada de lo que podemos formarnos una idea clara y distinta es absurdo o imposible. Formarnos la idea de un objeto y formarnos una idea simplemente es la misma cosa: la referencia de la idea al objeto, siendo una denominación extraña, de la que en sí misma no tiene

ni indicación ni carácter. Ahora bien; como es imposible formarnos una idea de un objeto que posee cantidad y cualidad y, sin embargo, no la posee en un grado determinado de ambas, se sigue que existe una imposibilidad igual para formarnos una idea que no se halla limitada y confinada en estos dos respectos. Las ideas abstractas son, pues. en sí mismas individuales, aunque puedan llegar a ser generales en su representación. La imagen en la mente es solamente la de un objeto particular, aunque su aplicación, en nuestro razonamiento, sea la misma que si fuese universal.

Esta aplicación de las ideas más allá de su naturaleza procede de la reunión de todos sus grados de cantidad y cualidad de una manera imperfecta, pero que puede servir para los propósitos de la vida, lo que constituye la segunda proposición que yo me propongo explicar. Cuando hemos hallado una semejanza (1) entre varios objetos y que fre-

---

(1) Es evidente que aun las ideas simples diferentes pueden presentar entre sí una similaridad o semejanza, pero no es necesario que la nota o circunstancia de semejanza sea distinta o separable de aquello en que difieren. Azul y verde son dos ideas simples diferentes, pero son más semejantes que azul y escarlata, aunque su simplicidad total excluye toda posibilidad de separación o distinción. Sucede lo mismo con los sonidos, sabores y olores particulares. Estos admiten semejanzas infinitas partiendo de su apariencia general y comparación sin tener una circunstancia idéntica en común. De esto podemos estar ciertos, aunque no sea mas que por los términos abstractos de *idea simple*. Comprende todas las ideas simples bajo sí. Estas se asemejan entre sí por su simplicidad, y por la misma naturaleza que excluye toda composición la circunstancia en que se asemejan no es ni distinguible ni separable del resto. Sucede lo mismo con todos los grados de una cualidad. Son semejantes todos y, sin embargo, la cualidad en cualquier individuo no es jamás distinta del grado.

cuentemente se nos presenta, aplicamos el mismo nombre a todos ellos, cualesquiera que sean las diferencias que podamos observar en los grados de su cantidad y cualidad y todas las demás diferencias que puedan aparecer entre ellos. Después que hemos adquirido un hábito de este género, la audición de este nombre despierta la idea de uno de estos objetos y hace que la imaginación lo conciba con todas sus circunstancias y proporciones determinadas. Pero como la misma palabra se supone que ha sido aplicada frecuentemente a otras representaciones particulares, que son diferentes en muchos respectos de la idea que se halla inmediatamente presente al espíritu, y no siendo la palabra capaz de despertar la idea de otras representaciones particulares, toca tan sólo al alma, si se nos permite hablar de este modo, y despierta el hábito que hemos adquirido considerándolas. No están éstas realmente de hecho presentes al espíritu, pero sí solamente en potencia; no podemos representárnoslas claramente en la imaginación, pero somos capaces de considerar fácilmente alguna de ellas cuando lo exija un designio o necesidad presente. La palabra despierta una idea individual y al mismo tiempo un cierto hábito, y este hábito produce cualquier otra idea individual que podemos tener ocasión de emplear. Sin embargo, como la producción de todas las ideas a las que el nombre puede ser aplicado es, en los más de los casos, imposible, abreviamos este trabajo por una consideración más parcial y hallamos que no surgen

mas que pocos inconvenientes, de esta simplificación, en nuestro razonamiento.

Una de las circunstancias más extraordinarias del presente asunto es que, después que el espíritu ha producido una idea individual sobre la que razonamos, el hábito que la acompaña y es despertado por el término general o abstracto sugiere rápidamente otra idea individual si por casualidad hacemos un razonamiento que no concuerda con aquélla. Así, si mencionáramos la palabra triángulo y formásemos la idea de un equilátero determinado para corresponder a aquélla y afirmásemos después que los tres ángulos de un triángulo son iguales entre sí, las otras ideas individuales de un escaleno y un isósceles, que hemos omitido al principio, se nos presentan inmediatamente y nos hacen percibir la falsedad de esta proposición, aunque sea verdadera con relación a la idea que hemos formado. Que la mente no sugiere siempre estas ideas cuando es preciso procede de alguna imperfección en sus facultades, y una imperfección semejante es frecuentemente el origen del falso razonamiento y sofística. Esto es, principalmente, lo que sucede con las ideas que son abstrusas y complejas. En otras ocasiones, el hábito es más perfecto y caemos rara vez en tales errores.

Es más; el hábito es en ocasiones tan perfecto que la misma idea puede unirse a varias palabras diferentes y puede ser empleada en diferentes razonamientos sin peligro alguno de error. Así, la idea de un triángulo equilátero de una pulgada de

altura puede servirnos para hablar de una figura, de una figura rectilínea, de una figura regular, de un triángulo y de un triángulo equilátero. Por consiguiente, todos estos términos van en este caso unidos con la misma idea; pero como acostumbran a ser aplicados en una mayor o menor extensión, despiertan sus hábitos, y por esto llevan al espíritu rápidamente a observar que no se ha realizado ninguna conclusión contraria a la idea que usualmente se comprende bajo ellos.

Antes de que estos hábitos hayan llegado a ser totalmente perfectos, quizá el espíritu no se contente con formarse la idea de una sola realidad individual, sino que puede recorrer varias distintas, para entender lo que quiere decir y la extensión del complejo que quiere expresar por el término general. Para que podamos determinar el sentido de la palabra figura debemos recorrer en nuestro espíritu las ideas de círculo, cuadrado, paralelogramo, triángulo de diferentes lados y proporciones, y no podemos permanecer en una imagen o idea. Como quiera que esto sea, es cierto que nos formamos la idea de realidades individuales siempre que usamos un término general, que rara vez o nunca agotamos estas realidades individuales y que las que permanecen por representar son representadas solamente por medio del hábito por el que las reproducimos cuando alguna ocasión presente las exige. Esta es, pues, la naturaleza de nuestras ideas abstractas y términos generales, y de esta manera es como explicamos la precedente

paradoja de que algunas ideas son particulares en su naturaleza y generales en su representación. Una idea particular se hace general uniéndose con un término general, esto es, con un término que por una unión habitual está en relación con otras muchas ideas particulares y las reproduce en la imaginación fácilmente.

La única dificultad que queda en este asunto debe referirse al hábito que reproduce tan fácilmente toda idea particular que podamos necesitar y es despertado por una palabra o sonido con el que lo unimos frecuentemente. El modo más apropiado, según mi opinión, de dar una explicación satisfactoria de esta actividad del espíritu es producir otros casos que son análogos a ella y otros principios que facilitan su actuación. El explicar las causas últimas de nuestras acciones mentales es imposible. Es suficiente que podamos dar una explicación satisfactoria de ellas por la experiencia y analogía.

Primeramente, pues, observo que cuando mencionamos algún número grande, por ejemplo, un millar, el espíritu no tiene en general una idea suya adecuada, sino tan sólo la capacidad de producir una idea tal por la idea adecuada de las decenas, bajo las cuales el número se halla comprendido. Esta imperfección, sin embargo, de nuestras ideas no se experimenta nunca en nuestros razonamientos, que parecen ser un caso paralelo al presente de las ideas universales.

Segundo: tenemos varios casos de hábitos que

pueden ser despertados por una sola palabra, como, por ejemplo, cuando una persona que sabe de memoria un fragmento de un discurso o una serie de versos puede recordar el todo, que es incapaz de reproducir, tan sólo mediante la primera palabra o expresión con que comienza.

Tercero: creo que todo el que examine la situación de su espíritu al razonar estará de acuerdo conmigo en que no unimos ideas distintas y completas a cada término que usamos, y que cuando hablamos de gobierno, iglesia, negociación, conquista, rara vez exhibimos en nuestras mentes todas las ideas simples de las que se componen estas ideas complejas. Sin embargo, se puede observar que, a pesar de esta imperfección, podemos evitar decir absurdos acerca de estos asuntos y podemos percibir una repugnancia entre las ideas tanto como si tuviésemos una plena comprensión de ellas. Así, si en lugar de decir que en la guerra el más débil recurre siempre a las negociaciones dijésemos que recurre siempre a la conquista, el hábito que hemos adquirido de atribuir ciertas relaciones a las ideas sigue aun a las palabras y nos hace percibir inmediatamente lo absurdo de esta proposición, del mismo modo que una idea particular puede servirnos para razonar con respecto a otras ideas, aunque sean éstas diferentes en varias circunstancias.

Cuarto: dado que las realidades individuales se agrupan y se colocan bajo un término general, teniendo en cuenta la semejanza que entre sí mues-

tran, esta relación debe facilitar su entrada en la imaginación y hacer que sean sugeridas en la ocasión precisa más rápidamente. De hecho, si consideramos el progreso común del pensamiento, ya en la reflexión, ya en la conversación, hallaremos una razón poderosa para convencernos de este particular. Nada es más admirable que la presteza con que la imaginación despierta sus ideas y las presenta en el instante preciso en que son necesarias o útiles. La fantasía pasa de un extremo a otro del universo, reuniendo las ideas que pertenecen a un asunto. Podría pensarse que el mundo intelectual de las ideas se hallaba presente a nosotros y que no hacíamos mas que coger las que eran más apropiadas a nuestro propósito. Sin embargo, no es preciso que esté presente ninguna, mas que las ideas que se hallan reunidas por una especie de facultad mágica en el alma, que aunque sea siempre más perfecta en los grandes genios, y es propiamente lo que llamamos genio, resulta inexplicable para los más grandes esfuerzos del entendimiento humano.

Quizá estas cuatro reflexiones pueden ayudar a alejar todas las dificultades de la hipótesis referente a las ideas abstractas que yo he propuesto y que es tan contraria a lo que hasta ahora ha prevalecido en filosofía. Pero, a decir verdad, pongo mi mayor confianza en lo que he probado ya con referencia a la imposibilidad de las ideas generales, según el método corriente de explicarlas. Debemos buscar, ciertamente, algún sistema nuevo en este

asunto, y no existe claramente ninguno mas que el que yo he propuesto. Si las ideas son particulares en su naturaleza y al mismo tiempo finitas en su número, sólo por el hábito pueden hacerse generales en su representación y contener un número infinito de otras ideas bajo sí.

Antes de que deje este problema emplearé los mismos principios para explicar la *distinción de razón*, de la que se habla tanto y se extiende tan poco en las escuelas. De este género es la distinción entre figura y cuerpo figurado, movimiento y cuerpo movido. La dificultad de explicar esta distinción surge del principio antes expuesto: que todas las ideas que son diferentes son separables; pues se sigue de aquí que, si la figura es diferente del cuerpo, sus ideas deben ser tan separables como distinguibles, y si no es diferente, sus ideas no pueden ser ni separables ni distinguibles. ¿Qué se entiende por una distinción de razón, puesto que no implica diferencia ni separación?

Para evitar esta dificultad debemos recurrir a la explicación precedente de las ideas abstractas. Es cierto que la mente jamás hubiera soñado en distinguir una figura de un cuerpo figurado no siendo en la realidad ni distinguibles, ni diferentes, ni separables, si no hubiera observado que aun en esta simplicidad pueden contenerse muchas semejanzas y relaciones diferentes. Así, cuando una esfera de mármol blanco se nos presenta, tenemos sólo la impresión de un color blanco dispuesto en una cierta forma y no somos capaces de separar

y distinguir el color de la forma; pero habiendo observado después una esfera de mármol negro y un cubo de mármol blanco y comparándolos con nuestros primeros objetos, hallamos dos semejanzas separadas en lo que parecía primeramente, y realmente es totalmente inseparable. Después de un poco más de práctica en este género, comenzamos a distinguir la figura del color por una distinción de razón; esto es, consideramos juntamente la figura y el color, pues son, en efecto, la misma cosa e indistinguibles, pero vistas bajo aspectos diferentes, según las semejanzas de que son susceptibles. Cuando consideramos solamente la figura de la esfera de mármol blanco, nos formamos, en realidad, una idea de la figura y el color, pero tácitamente dirigimos nuestra vista a su semejanza con la esfera de mármol negro, y del mismo modo, cuando queremos considerar solamente su color, dirigimos nuestra vista a su semejanza con el cubo de mármol blanco. Por este medio acompañamos nuestras ideas de una especie de reflexión, de la que el hábito nos hace, en gran parte, insensibles. Una persona que desea considerar la figura de un globo de mármol blanco sin pensar en su color desea una cosa imposible; pero lo que quiere decir es que debemos considerar el color y la figura juntos, pero tener presente la semejanza con la esfera de mármol negro o con alguna otra esfera de cualquier otro color o substancia.

PARTE SEGUNDA

DE LAS IDEAS DEL ESPACIO Y EL TIEMPO

SECCION PRIMERA

De la infinita divisibilidad de nuestras ideas del espacio y el tiempo.

Todo lo que tiene un aspecto de paradoja y es contrario a las nociones primeras y sin prejuicios de la humanidad es abrazado frecuentemente con gusto por los filósofos, como pareciendo mostrar la superioridad de su ciencia, que puede descubrir opiniones tan remotas de las concepciones vulgares. Por otra parte, algo que no nos es propuesto y causa sorpresa y admiración produce una satisfacción tal al espíritu, que nos entregamos a estas emociones agradables y no nos persuadiremos jamás de que este placer carece de todo fundamento. De estas disposiciones en los filósofos y sus discípulos surge la complacencia mutua existente entre ellos, ya que mientras los primeros proporcionan una cantidad tal de opiniones extrañas e inexplicables, los últimos las creen muy fácilmente. De esta complacencia mutua no puedo dar un ejemplo más

evidente que el de la doctrina de la divisibilidad infinita, con cuyo examen comenzaré el estudio de las ideas de espacio y tiempo.

Se concede universalmente que la capacidad del espíritu es limitada y que no puede jamás alcanzar una concepción plena y adecuada del infinito, y, aunque no se concediese, esto sería bastante evidente por la más corriente observación y experiencia. Es, pues, claro que todo lo que es capaz de ser dividido al infinito debe constar de un número infinito de partes y que es imposible poner algún límite al número de partes sin poner límite al mismo tiempo a la división. Apenas se requiere una inducción para concluir de aquí que la idea que nos formamos de una cualidad finita no es divisible indefinidamente, sino que podemos, por distinciones y separaciones apropiadas, reducir esta idea a las inferiores, que son totalmente simples e indivisibles. Al rechazar la capacidad infinita del espíritu suponemos que puede llegar a un fin en la división de sus ideas y no hay modo posible de evadir la evidencia de esta conclusión.

Por consiguiente, es cierto que la imaginación alcanza un mínimum y puede producir una idea de la cual no puede concebir una subdivisión y que no puede ser disminuída sin una destrucción total. Si se me habla de la milésima y diezmilésima parte de un grano de arena, tengo una idea de estos números y de sus diferentes relaciones; pero las imágenes que yo formo en mi espíritu para representar las cosas mismas no son diferentes entre sí ni

inferiores a la de la imagen por la que represento el grano de arena mismo, que se supone que es mucho mayor que ellas. Lo que está formado de partes es divisible en ellas, y lo que es divisible o distinguible es separable. Pero sea lo que fuere lo que podemos imaginar de la cosa, la idea de un grano de arena no es divisible ni separable en veinte ideas diferentes, ni mucho menos en mil, diez mil o un número infinito.

Sucede lo mismo con las impresiones de los sentidos que con las ideas de la imaginación. Poned un punto de tinta sobre un papel, fijad vuestra vista sobre este punto y retiraos a una distancia tal que al fin lo perdáis de vista; es claro que un momento antes de haberse desvanecido la imagen o impresión era totalmente indivisible. No es por falta de rayos de luz que impresionen nuestra vista por lo que las partes pequeñas de los cuerpos distantes no producen una impresión sensible, sino porque se hallan más allá de una distancia en la que sus impresiones puedan reducirse a un mínimun y son incapaces de una disminución interior. Un microscopio o telescopio que las hace visibles no produce nuevos rayos de luz, sino que extiende tan sólo los que partían de ellas, y por este medio concede partes a las impresiones que a la vista por sí sola aparecen simples y sin partes y las lleva a un mínimum que era antes imperceptible.

De aquí podemos deducir el error de la opinión corriente de que la capacidad del espíritu se halla limitada por ambos lados y que es imposible para

la imaginación formar una idea adecuada de lo que va más allá de un cierto grado, tanto de pequeñez como de grandeza. Nada puede ser más pequeño que algunas ideas que nos formamos en la fantasía e imágenes que aparecen a los sentidos, pues son ideas e imágenes perfectamente simples e indivisibles. El único defecto de nuestros sentidos está en que nos dan imágenes desproporcionadas de las cosas y nos representan como pequeño y simple lo que es realmente grande y compuesto de un número elevado de partes. No somos sensibles a este error, sino que, considerando las impresiones de los objetos pequeños, que parecen a los sentidos ser iguales o casi iguales a los otros objetos, y hallando por la razón que existen otros objetos mucho más diminutos, concluímos demasiado de prisa que son inferiores a alguna idea de nuestra imaginación o impresión de nuestros sentidos. Sin embargo, es cierto que podemos formarnos ideas que no serán más grandes que el más pequeño átomo de los espíritus animales de un insecto en una milésima de un ardite y podemos concluir más bien que esta dificultad reside en ampliar nuestras concepciones tanto como es necesario para formarnos una justa noción de un ardite o aun de un insecto mil veces más pequeño que un ardite; pues para formar una noción exacta, de estos animales debemos tener una idea distinta que represente cada parte de ellos, lo que, de acuerdo con el sistema de la divisibilidad infinita, es totalmente imposible, y según el de las partes indi-

visibles de los átomos, extremamente dificultoso por razón del vasto número y multiplicidad de estas partes.

SECCION II

De la infinita divisibilidad del espacio y el tiempo.

Siempre que las ideas son representaciones adecuadas de los objetos, las relaciones, contradicciones y concordancias de las ideas son totalmente aplicables a los objetos y podemos observar que esto es el fundamento del conocimiento humano. Nuestras ideas son representaciones adecuadas de las partes más diminutas de la extensión, y sean las que quieran las divisiones o subdivisiones que suponemos para lograr estas partes éstas no pueden jamás ser inferiores a algunas ideas que nos formamos. La clara consecuencia de ello es que todo lo que parece imposible y contradictorio por la comparación de estas ideas debe ser realmente imposible y contradictorio sin una excusa o evasiva ulterior.

Toda cosa capaz de ser dividida infinitamente contiene un número infinito de partes; de otro modo, la división se detendría en las partes indivisibles, a las que inmediatamente llegaríamos. Si, en consecuencia, una extensión finita es divisible infinitamente, no podrá ser contradictorio suponer que una extensión finita comprende un número infinito de partes, y, por el contrario, si es una con-

tradicción suponer que una extensión finita contiene un número infinito de partes, ninguna extensión finita puede ser infinitamente divisible. Pero de que este último supuesto es absurdo me convenzo a mí mismo por la consideración de mis ideas claras. Primeramente considero la más pequeña idea que puedo formarme de una parte de la extensión, y estando seguro de que no existe nada más pequeño que esta idea, concluyo que todo lo que descubro por este medio debe ser una cualidad real de la extensión. Después repito esta idea una, dos, tres veces, etc., y hallo la idea compleja de extensión que surge de esta repetición: aumentar siempre y hacerse doble, triple y cuádruple, etc., hasta que, por último, se convierte en una magnitud considerable más grande o más pequeña, según se repita más o menos la misma idea. Cuando yo me detengo en la adición de las partes, la idea de la extensión cesa de aumentar, y cuando prosigo esta adición al infinito percibo claramente que la extensión debe hacerse también infinita. En total, concluyo que la idea de un número infinito de partes es individualmente la misma idea que la de una extensión infinita y que ninguna extensión finita es capaz de contener un número infinito de partes, y, por consecuencia, que ninguna extensión finita es divisible infinitamente (1).

---

(1) Se me ha objetado que la divisibilidad infinita supone tan sólo un número infinito de partes proporcionales y no de partes alícuotas y que un número infinito de partes proporcionales no constituye una extensión infinita; pero esta distinción es totalmente frívola. Llámense estas partes alícuotas o proporcionales,

Puedo añadir otro argumento propuesto por un autor (1) conocido y que me parece muy poderoso y elegante. Es evidente que la existencia en sí misma corresponde tan sólo a la unidad y no es jamás aplicable al número mas que en razón de las unidades de que el número está compuesto. Veinte hombres pueden considerarse como existentes, pero esto tan sólo porque uno, dos, tres, cuatro, etc., existen, y si se niega la existencia de los últimos, la de los primeros deja de tener lugar en consecuencia. Por lo tanto, es totalmente absurdo suponer que un número existe y negar la existencia de las unidades, y como la existencia es siempre un número, según la opinión corriente de los metafísicos, y jamás se reduce a una unidad o cantidad indivisible, se sigue que la existencia no puede existir jamás. Es en vano replicar que una cantidad determinada de extensión es una unidad, pero una unidad tal que admite un número infinito de fracciones y es inagotable en sus subdivisiones, pues por la misma regla estos veinte hombres pueden ser considerados como una unidad. La esfera entera de la tierra y, es más, el universo entero, pueden ser considerados como una unidad. El término de unidad es meramente una denominación ficticia que el espíritu puede aplicar a cualquier cantidad de objetos que ella agrupa,

---

no podrán ser inferiores a las partes diminutas que concebimos, y, por consiguiente, no pueden, por su unión, formar una extensión menor.

(1) Monseñor Malezieu.

y no puede una unidad tal existir más por sí sola que lo puede el número, por ser en realidad un verdadero número. La unidad que puede existir por sí sola y cuya existencia es necesaria para la de todo número es de otro género y debe ser perfectamente indivisible e incapaz de reducirse a otra unidad menor.

Todo este razonamiento tiene lugar también con respecto al tiempo, juntamente con un argumento adicional del que será conveniente tomar nota. Es una propiedad inseparable del tiempo que en cierto modo constituye su esencia, que a cada una de sus partes sucede otra y que ninguna de ellas, aun contiguas, pueden ser coexistentes. Por la misma razón que el año 1737 no puede coincidir con el año presente, 1738, cada momento debe ser distinto y posterior o antecedente a otro. Es cierto, pues, que el tiempo, tal como existe, debe hallarse compuesto de momentos indivisibles, pues si en el tiempo no podemos llegar jamás al fin de la división y si cada momento que sucede a otro no fuera perfectamente único e indivisible, existirían un número infinito de momentos coexistentes o partes del tiempo, lo que creo se concederá que es una contradicción notoria.

La divisibilidad infinita del espacio implica la del tiempo, como es evidente por la naturaleza del movimiento. Si la última, por consiguiente, es imposible, la primera debe serlo igualmente.

No dudo que será concedido fácilmente por el más obstinado defensor de la doctrina de la divisi-

bilidad infinita que estos argumentos son difíciles y que es imposible dar una respuesta a ellos que sea perfectamente clara y satisfactoria. Aquí podemos observar que nada puede ser más absurdo que la costumbre de llamar una dificultad a lo que pretende ser una demostración y tratar por este medio de eludir su fuerza y evidencia. No sucede en las demostraciones como en las probabilidades, en las que las dificultades pueden tener lugar y un argumento puede contrarrestar a otro y disminuir su autoridad. Una demostración, si es exacta, no admite ninguna dificultad que se le oponga, y si no es exacta, es un mero sofisma y, por consiguiente, no puede ser una dificultad: o es irresistible o no tiene fuerza alguna. Hablar, pues, de objeciones y réplicas y pesar los argumentos en una cuestión como ésta es confesar o que la razón humana no es mas que un juego de palabras o que la persona misma que habla así no tiene capacidad suficiente para estos asuntos. Las demostraciones pueden ser difíciles de ser comprendidas a causa de lo abstracto del asunto, pero no pueden poseer jamás dificultades tales que debiliten su autoridad una vez que han sido comprendidas.

Es verdad que los matemáticos acostumbran a decir que existen aquí argumentos igualmente poderosos en favor de cada lado de la cuestión y que la doctrina de los puntos indivisibles se halla también unida a objeciones irrefutables. Antes de que examine estos argumentos y objeciones en detalle los consideraré en un cuerpo y trataré de

probar de una vez, por una razón breve y decisiva, que es totalmente imposible que puedan tener un fundamento exacto.

Es una máxima establecida en metafísica que todo lo que el espíritu concibe claramente incluye la idea de una existencia posible o, en otras palabras, que nada de lo que imaginamos es absolutamente imposible. Podemos formarnos la idea de una montaña de oro y de aquí concluir que esta montaña puede existir actualmente. No podemos formarnos la idea de una montaña sin valle y, por consiguiente, la consideramos como imposible.

Ahora bien; es cierto que poseemos una idea de extensión, pues de otro modo, ¿por qué hablaríamos y razonaríamos acerca de ella? Es igualmente cierto que esta idea, concebida por la imaginación, aunque divisible en partes o ideas inferiores, no es divisible infinitamente ni consta de un número infinito de partes, pues esto excede a la comprensión de nuestras limitadas facultades. Aquí, pues, existe una idea de extensión que consta de partes o ideas inferiores que son perfectamente indivisibles; así, pues, esta idea no implica contradicción; por consiguiente, es posible que exista realmente la extensión en conformidad con ella y, por tanto, todos los argumentos empleados contra la posibilidad de los puntos matemáticos son meras sutilidades escolásticas inmerecedoras de nuestra atención.

Podemos llevar estas consecuencias más lejos y concluir que todas las pretendidas demostraciones en favor de la divisibilidad infinita de la exten-

sión son igualmente sofísticas, pues es cierto que estas demostraciones no pueden ser exactas sin probar la imposibilidad de los puntos matemáticos, y pretenderlo es un evidente absurdo.

SECCION III

De otras cualidades de nuestras ideas de espacio y tiempo.

Ningún descubrimiento más feliz pudo ser hecho para decidir de todas las controversias concernientes a las ideas que el antes mencionado de que las impresiones las preceden siempre y que toda idea que la imaginación posee hace su primera aparición en una impresión correspondiente. Estas últimas percepciones son tan claras y evidentes que no admiten controversia ninguna, aunque muchas de nuestras ideas sean tan obscuras que es casi imposible, aun para el espíritu que las forma, decir exactamente cuál es su naturaleza y composición. Apliquemos este principio para descubrir aún más la naturaleza de nuestras ideas de espacio y tiempo.

Al abrir mis ojos y dirigirlos a los objetos que me rodean percibo muchos cuerpos visibles, y al cerrarlos de nuevo y considerar la distancia entre estos cuerpos adquiero la idea de extensión. Como toda idea se deriva de alguna impresión que le es exactamente similar, las impresiones similares a esta idea de extensión deben ser o sensaciones de-

rivadas de la vista o algunas impresiones internas que se derivan de estas impresiones.

Nuestras impresiones internas son nuestras pasiones, emociones, deseos y adversiones, ninguna de las cuales, según creo, se afirmará que sea el modelo del que se deriva la idea del espacio. No queda más, por consiguiente, que los sentidos para producirnos la impresión original; pero mis sentidos me proporcionan solamente impresiones de puntos coloreados dispuestos de un cierto modo. Si se dice que la vista es sensible a algo más, tan sólo deseo que se me indique esto; pero si es imposible mostrar algo más, podemos concluir con certidumbre que la idea de extensión no es sino una copia de estos puntos coloreados y de la forma de su aparición.

Si se supone que en el objeto extenso o composición de puntos coloreados, del cual hemos obtenido primeramente la idea de extensión, los puntos son de color púrpura, se seguirá que en cada repetición de esta idea no sólo colocaremos los puntos en el mismo orden los unos con respecto a los otros, sino que les atribuiremos también el mismo color que únicamente conocemos. Sin embargo, más tarde, habiendo experimentado otros colores, violeta, verde, rojo, blanco, negro y todas las diferentes mezclas de éstos y habiendo hallado una semejanza en la disposición de los puntos coloreados de los que están compuestos, omitimos las particularidades de color tanto como es posible y hallamos una idea abstracta basándonos en la disposición

de los puntos o forma de aparición en que concuerdan. Es más: aun cuando la semejanza se transporta más allá de los objetos de un sentido y se halla que las impresiones del tacto son similares a las de la vista con respecto a la disposición de sus partes, no impide esto que surja la idea abstracta que representa a ambos por razón de su semejanza. Todas las ideas abstractas no son mas que ideas particulares consideradas en ciertos respectos; pero hallándose unidas a términos generales, son capaces de representar una vasta variedad y de comprender objetos que, si bien son semejantes en algunos respectos, son en otros muy diferentes entre sí.

La idea de tiempo, derivándose de la sucesión de nuestras percepciones de cualquier género, tanto ideas como impresiones y tanto impresiones de reflexión como de sensación, nos aporta un ejemplo de una idea abstracta que comprende aún una más grande variedad que el espacio y que se halla representada en la fantasía por cualquier idea particular de una determinada cualidad y cantidad.

Del mismo modo que de la disposición de los objetos visibles y tangibles obtenemos la idea del espacio, obtenemos la del tiempo de la sucesión de las ideas e impresiones y no es posible que el tiempo por sí solo aparezca o sea conocido por el espíritu. Un hombre sumido en el sueño profundo o muy ocupado con un pensamiento es insensible al tiempo, y según que sus percepciones se suceden con una rapidez más o menos grande, la misma

duración aparece más larga o más breve para su imaginación. Ha sido notado por un gran filósofo (1) que nuestras percepciones tienen ciertos límites en este particular, que son fijados por la naturaleza y constitución original del espíritu, y más allá de los cuales ninguna influencia de los objetos externos sobre los sentidos es capaz de acelerar o retardar nuestro pensamiento. Si se hace girar con rapidez un carbón encendido presentará a los sentidos la imagen de un círculo de fuego y no parecerá que exista ningún intervalo de tiempo entre sus revoluciones, por la mera razón de que es imposible, para nuestras percepciones, sucederse con la misma rapidez con que se comunica el movimiento a los cuerpos extremos. Siempre que no tenemos percepciones sucesivas, no poseemos la noción del tiempo, aunque exista una sucesión real en los objetos. De este fenómeno, lo mismo que de muchos otros, podemos concluir que el tiempo no puede hacer su aparición en el espíritu solo o acompañado de un objeto fijo e inmutable, sino que se descubre siempre por alguna sucesión perceptible de objetos mudables.

Para confirmar esto, podemos añadir el siguiente argumento, que me parece perfectamente decisivo y convincente. Es evidente que el tiempo o duración consiste en partes diferentes, pues de otro modo no podríamos concebir una duración más larga o más breve. Es, pues, evidente que estas

---

(1) Locke.

partes no son coexistentes, pues la propiedad de la coexistencia de las partes corresponde a la extensión y es lo que las distingue de la duración. Ahora bien; como el tiempo se compone de partes que no son coexistentes, un objeto inmutable, ya que no produce mas que impresiones coexistentes, no produce nada que pueda darnos la idea del tiempo, y por consecuencia esta idea debe derivarse de una sucesión de objetos mudables, y el tiempo, en su primera aparición, no puede hallarse separado de una sucesión tal.

Por consiguiente, habiendo hallado que el tiempo, en su primera aparición en el espíritu, va siempre unido con una sucesión de objetos mudables y que de otro modo no podríamos nunca conocerlos, debemos examinar ahora si puede ser concebido, sin nuestra concepción, de una sucesión de objetos y si puede formar por sí solo una idea diferente en la imaginación.

Para saber si los objetos que van unidos en una impresión son separables en la idea necesitamos tan sólo considerar si son diferentes entre sí, en cuyo caso es claro que deben ser concebidos aparte. Todo lo que es diferente es distinguible, y todo lo que es distinguible puede ser separado de acuerdo con las máximas antes expuestas. Si, por el contrario, no son diferentes, no serán distinguibles y no podrán separarse. Esto es precisamente lo que sucede con respecto del tiempo comparado con nuestras percepciones sucesivas. La idea del tiempo no se deriva de una impresión particular mez-

clada con otra y fácilmente distinguible de ella, sino que surge enteramente de la manera según la que aparecen las impresiones al espíritu sin constituir una de ellas. Cinco notas tocadas en una flauta nos dan la impresión e idea del tiempo, aunque el tiempo no sea una sexta impresión que se presente al oído o a algún otro sentido. No existe, además, una sexta impresión que el espíritu halle por reflexión en sí mismo. Estos cinco sonidos, al hacer su aparición de este modo particular, no excitan ninguna emoción en el espíritu ni producen ningún género de afección que siendo observada pueda dar lugar a una nueva idea, pues esto es necesario para producir una nueva idea de reflexión y no puede el espíritu, recorriendo mil veces sus ideas de sensación, extraer de ellas una nueva idea original a menos que la naturaleza haya forjado sus facultades de tal modo que experimente que una nueva impresión original surja de una contemplación de este género. Pero aquí tan sólo se da cuenta de la manera según la que los diferentes sonidos hacen su aparición y que puede después considerar sin tener en cuenta estos sonidos particulares y puede unir con otros objetos cualesquiera. Debe tener presente, ciertamente, las ideas de algunos objetos, y no es posible, sin estas ideas, llegar a la concepción del tiempo, que, puesto que no aparece como una impresión primaria y distinta, no debe ser manifiestamente mas que diferentes ideas o impresiones u objetos dispuestos de una cierta manera, esto es, sucediéndose los unos a los otros.

Ya sé que hay algunos que pretenden que la idea de duración es aplicable, en un sentido propio, a los objetos que son totalmente inmutables, y considero que es ésta la opinión corriente tanto entre los filósofos como entre el vulgo. Para convencerse de su falsedad no necesitamos mas que reflexionar sobre la conclusión precedente de que la idea de duración se deriva siempre de una sucesión de objetos mudables y no puede jamás ser procurada a la mente por nada fijo e inmutable; pues inevitablemente se sigue de aquí que, ya que la idea de duración no puede derivarse de un objeto tal, no puede ser aplicada a él con alguna propiedad o exactitud y no se puede decir que algo inmutable tiene duración. Las ideas representan siempre los objetos o las impresiones de las que se derivan y no pueden jamás, sin una ficción, representar otros o ser aplicados a otras. Consideraremos más tarde la ficción por la que aplicamos la idea de tiempo aun a lo que es inmutable, y suponemos comúnmente que la duración es una medida tanto del reposo como del movimiento.

Existe otro argumento decisivo que establece la doctrina presente, referente a nuestras ideas de espacio y de tiempo, y que se funda solamente en el simple principio de que nuestras ideas de ellos se componen de partes que son indivisibles. Este argumento merece la pena de que se le examine.

Siendo toda idea distinguible también separable, consideremos una de estas ideas simples e indivisibles de las que está formada la extensión, y

separándola de las otras y considerándola aparte, pronunciemos un juicio sobre su naturaleza y cualidades.

Es claro que no es la idea de la extensión, pues la idea de la extensión consta de partes, y esta idea, según lo supuesto, es totalmente simple e indivisible. No es nada, por consiguiente. Esto es absolutamente imposible, pues como la idea compuesta de extensión, que es real, está compuesta de ideas tales, si éstas fuesen algo no existente, una existencia real se compondría de no existencias, lo que es un absurdo. Por lo tanto, debo preguntar: ¿Qué es nuestra idea de un punto simple e indivisible? No es de maravillar que mi respuesta aparezca como algo nuevo, pues la cuestión misma casi no ha sido atacada. Estamos acostumbrados a discutir, con respecto a la naturaleza, de los puntos matemáticos, pero rara vez con respecto a sus ideas.

La idea del espacio es procurada al espíritu por dos sentidos: la vista y el tacto, y nada aparece extenso mas que lo que es visible o tangible. La impresión compuesta que representa la extensión consta de varias impresiones menores que son indivisibles para la vista o el tacto y que pueden ser llamadas impresiones de átomos o corpúsculos dotados con color y solidez. Pero esto no es todo. No sólo se requiere que estos átomos sean coloreados y tangibles para que se presenten a nuestros sentidos: es necesario también que conservemos la idea de su color o tangibilidad para comprenderlos

mediante nuestra imaginación. Tan sólo la idea de su color o tangibilidad puede hacerlos concebibles para la imaginación. Una vez suprimidas las ideas de estas cualidades sensibles, son totalmente aniquilados para nuestro pensamiento o imaginación.

Ahora bien; lo mismo que son las partes es el todo. Si un punto no se considera como coloreado o tangible, no nos puede procurar ninguna idea y, por consiguiente, la idea de la extensión, que se compone de las ideas de estos puntos, no podrá existir jamás; pero si la idea de la extensión puede existir realmente, como sabemos que existe, sus partes deben existir también, y para esto deben considerarse coloreadas y tangibles. Por consiguiente, no poseemos una idea de espacio o extensión mas que cuando la consideramos como un objeto de nuestra vista o tacto.

El mismo razonamiento probará que los momentos indivisibles del tiempo deben llenarse con algún objeto real o existencia, cuya sucesión forma la duración y la hace ser concebible por la mente.

SECCION IV

Respuesta a las objeciones.

Nuestro sistema, concerniente al espacio y el tiempo, consta de dos partes que se hallan íntimamente enlazadas entre sí. La primera depende de la cadena de este razonamiento: La capacidad de

la mente no es infinita; por consecuencia, la idea de la extensión o duración consta de un número de partes o ideas inferiores, pero en número finito, y éstas son simples e indivisibles; es, pues, posible para el espacio y el tiempo existir de acuerdo con esta idea, y si es posible, es cierto que deben existir actualmente de acuerdo con ella, pues su divisibilidad infinita es totalmente imposible y contradictoria.

La otra parte de nuestro sistema es una consecuencia de ésta. Las partes en que las ideas del espacio y el tiempo se dividen son, por último, indivisibles, y estas partes indivisibles, no siendo nada en sí mismas, son inconcebibles cuando no se hallan llenas de algo real y existente. Las ideas del espacio y el tiempo no son, por consiguiente, ideas separadas o diferentes, sino tan sólo el modo o el orden en que los objetos existen, o, en otras palabras, es imposible concebir un vacío y extensión sin materia o un tiempo en el que no haya sucesión o cambio en una existencia real. La conexión íntima entre las partes de nuestro sistema es la razón por que examinaremos juntas las objeciones que han sido presentadas contra ambas, comenzando con las contrarias a la divisibilidad finita de la extensión.

1. La primera de estas objeciones, de que me ocuparé, es más apropiada para probar la conexión y dependencia de una parte de otra que para destruir alguna de ellas. Ha sido sostenido frecuentemente en las escuelas que la extensión debe ser

divisible al infinito, porque el sistema de los puntos matemáticos es absurdo, y que este sistema es absurdo porque el punto matemático es algo sin existencia, y, por consiguiente, no puede formar una existencia real por su unión con otros. Esto sería totalmente decisivo si no existiese un término medio entre la infinita divisibilidad de la materia y la no existencia de los puntos matemáticos; pero existe evidentemente un término medio, a saber: el conceder color o solidez a estos puntos, y el absurdo de ambos extremos se ve en la demostración de la verdad y realidad de este término medio. El sistema de los puntos físicos, que es otro término medio, es demasiado absurdo para necesitar de una refutación. Una extensión real, del género que se supone ser un punto físico, no puede jamás existir sin partes diferentes entre sí, y siempre que los objetos son diferentes son distinguibles y separables por la imaginación.

2. La segunda objeción se deriva de la necesidad de la penetración si la extensión consistiese en puntos matemáticos. Un átomo simple e indivisible que toca a otro debe necesariamente penetrarlo, pues es imposible que pueda tocarle en sus partes externas, dado el supuesto de su simplicidad perfecta que excluye toda parte. Por consiguiente, debe tocarle íntimamente y en su esencia total *secundum se, tota, et totaliter*, que es la verdadera definición de la penetración. Pero la penetración es imposible; por consecuencia, los puntos matemáticos son igualmente imposibles.

Respondo a esta objeción substituyendo una idea exacta de la penetración. Supóngase que dos cuerpos no teniendo un espacio vacío dentro de su circunferencia se aproximan el uno al otro y se unen de manera tal que el cuerpo resultante de su unión no es más extenso que uno de ellos; esto es lo que debemos entender cuando hablamos de penetración; pero es evidente que esta penetración no es mas que el aniquilamiento de uno de los cuerpos y la conservación del otro sin hallarse en situación de poder distinguir en particular cuál es el conservado y cuál es el aniquilado. Antes de su contacto tenemos la idea de dos cuerpos; después tenemos tan sólo la idea de uno. Es imposible para la mente mantener una noción de diferencia entre dos cuerpos de la misma naturaleza existiendo en el mismo lugar y tiempo.

Tomando, pues, la penetración en este sentido, a saber: en el del aniquilamiento de un cuerpo por su contacto con otro, pregunto si alguien ve la necesidad de que un punto coloreado o tangible sea aniquilado por la aproximación de otro coloreado o tangible. ¿No se percibirá, evidentemente, por el contrario, que de la unión de estos puntos resulta un objeto que es compuesto y divisible y que puede ser dividido en partes, cada una de las cuales conserva su existencia, diferente y separada, no obstante su contigüidad con otras? Ayudemos a la fantasía imaginando que estos puntos son de diferentes colores y de los más apropiados para evitar su unión y confusión. Un punto azul y un

punto verde pueden, seguramente, hallarse contiguos sin ninguna penetración o aniquilación; pues si no pudiese ser así, ¿qué sucedería con ellos? ¿Cuál sería aniquilado, el rojo o el azul? O si estos colores se fundiesen en uno, ¿qué nuevo color producirían por su unión?

Lo que da capitalmente origen a estas objeciones y al mismo tiempo hace tan difícil darles una respuesta satisfactoria es la debilidad e instabilidad natural de nuestra imaginación y nuestros sentidos cuando se dirigen a tales objetos diminutos. Póngase una mancha de tinta sobre un pedazo de papel y retírese a una distancia tal que la mancha llegue a ser totalmente invisible; se hallará que, al volver a aproximarlo, la mancha se hace visible sólo en pequeños intervalos primeramente, que después se hace visible siempre, que después aun adquiere mayor intensidad en su coloración sin aumentar de tamaño, y que cuando ha aumentado hasta un grado en que se halla realmente extensa es difícil para la imaginación deshacerla en sus partes componentes a causa del desagrado que halla en la concepción de un objeto tan diminuto como es un punto único. Esta debilidad influye, en los más de nuestros razonamientos, acerca del presente asunto y hace casi imposible responder de una manera inteligible y en expresiones adecuadas muchas cuestiones que pueden surgir referentes a ellos.

3. Existen muchas objeciones sacadas de las matemáticas contra la indivisibilidad de las partes de la extensión, aunque a primera vista estas cien-

cias parecen más bien favorables a esta doctrina, y si es contraria a sus demostraciones es perfectamente compatible con sus definiciones. Mi presente tarea debe ser defender las definiciones y refutar las demostraciones.

Una superficie se define como siendo larga y ancha sin poseer profundidad; una línea, como larga sin ancho y profundidad; un punto, como lo que no tiene ni longitud, ni ancho ni profundidad. Es evidente que esto es perfectamente ininteligible, partiendo de otro supuesto que no sea la composición de la extensión por puntos o átomos subdivisibles. ¿Cómo de otra manera podría existir algo sin longitud, latitud, profundidad?

Dos diferentes respuestas encuentro que se han dado a este argumento, pero ninguna de ellas es, a mi ver, satisfactoria. La primera es que los objetos de la geometría, cuyas superficies, líneas y puntos, cuyas proporciones y posiciones se examinan, son meras ideas del espíritu, y no sólo no existen, sino que no pueden existir jamás en la naturaleza. No existen porque ninguno puede pretender trazar una línea o hacer una superficie que concuerde enteramente con la definición, y no pueden existir porque podemos presentar demostraciones, partiendo de estas ideas, para probar que son imposibles.

Sin embargo, ¿puede imaginarse algo más absurdo y contradictorio que este razonamiento? Todo lo que puede ser concebido por una idea clara y distinta implica necesariamente la posibilidad de

existencia, y quien pretenda probar la imposibilidad de su existencia por un argumento derivado de la idea clara afirma en realidad que no tenemos una idea clara de ello porque tenemos una idea clara. Es en vano buscar una contradicción en algo que se concibe distintamente por el espíritu. Si implicase una contradicción, sería imposible que pudiese ser jamás concebido.

No existe, pues, término medio entre la concesión, por lo menos, de la posibilidad de los puntos indivisibles y la negación de sus ideas, y sobre este último principio se basa la respuesta al precedente argumento. Se ha pretendido (1) que, aunque es imposible concebir la longitud sin alguna latitud, sin embargo, por una abstracción sin separación, podemos considerar la una sin tener en cuenta la otra, del mismo modo que pensamos la longitud del camino entre dos ciudades omitiendo su ancho. La longitud es inseparable de la latitud, tanto en la naturaleza como en nuestros espíritus; pero no excluye una consideración parcial y una distinción de razón, del modo que antes hemos explicado.

Al refutar esta respuesta no insistiré sobre el argumento que ya he explicado de un modo suficiente, a saber: que si fuese imposible para el espíritu llegar a un mínimum para sus ideas, su capacidad debería ser infinita, para comprender el infinito número de partes de las que se compondría

---

(1) *L'art de penser.*

su idea de extensión. Trataré de hallar nuevos absurdos en este razonamiento.

Una superficie limita un sólido, una línea limita una superficie, un punto limita una línea; yo afirmo que si las ideas de punto, línea o superficie no fueran indivisibles sería imposible que concibiésemos estas limitaciones, pues si supusiésemos que eran infinitamente divisibles y que la fantasía trataba de fijarlas en la idea de la superficie, línea o punto, inmediatamente hallaría ésta que la idea se deshacía en partes, y apoderándose de estas últimas partes perdería su dominio por una nueva división, y así en infinito, sin posibilidad alguna de llegar a una última idéa. El número de fracciones no la llevaría más cerca de la última división que la primera idea que se ha formado. Toda partícula escapa de nuevo por una nueva división, del mismo modo que el mercurio cuando intentamos cogerlo con la mano. Pero como de hecho debe existir algo que termine la idea de toda cantidad finita, y como esta idea terminal no puede constar de partes o ideas inferiores—de otro modo sería la última de sus partes la que terminaba la idea, y así sucesivamente—es esto una prueba clara de que las ideas de superficies, líneas y puntos no admiten ninguna división, a saber: las de las superficies en profundidad, las de las líneas en latitud y profundidad y las de los puntos en una división cualquiera.

Los escolásticos fueron tan sensibles a la fuerza de este argumento, que algunos de ellos mantuvieron que la naturaleza había mezclado entre las

partículas de la materia, que son divisibles al infinito, un cierto número de puntos matemáticos para dar una terminación a los cuerpos, y otros evitaban la fuerza de este razonamiento por un cúmulo de cavilaciones y distinciones ininteligibles. Ambos adversarios concedían igualmente la victoria. El que se oculta a sí mismo confiesa la superioridad evidente de su enemigo tanto como el que entrega honradamente sus armas.

Así, aparece que las definiciones de los matemáticos destruyen las pretendidas demostraciones y que si tenemos la idea de puntos, líneas y superficies indivisibles, según la definición, su existencia es ciertamente posible; pero que si no tenemos una idea semejante es imposible que podamos concebir la limitación de alguna figura, concepción sin la que no es posible una demostración geométrica.

Voy más lejos y afirmo que ninguna de estas demostraçiones puede tener suficiente peso para establecer un principio tal como el de la infinita divisibilidad, y esto porque con respecto a semejantes objetos diminutos no existen propiamente demostraciones, hallándose construídos sobre ideas que no son exactas y máximas que no son precisamente verdaderas. Cuando la geometría decide algo concerniente a las proporciones de cantidad no debemos exigir la máxima precisión y exactitud. Ninguna de sus pruebas se extiende tan lejos; toma sus dimensiones y proporciones de las figuras con precisión, pero toscamente y con alguna liber-

tad. Sus errores jamás son considerables y no se equivocaría de ningún modo si no aspirase a una perfección absoluta tal.

Yo pregunto a los matemáticos qué entienden al decir que una línea o superficie es igual a otra o mayor o menor que otra. Haced que alguno de ellos responda, sea cualquiera la secta a que pertenezca, y mantenga la composición de la extensión por puntos indivisibles o por cantidades divisibles al infinito; la respuesta le embarazará en ambos casos.

Hay pocos matemáticos que defiendan la hipótesis de los puntos indivisibles, y éstos tienen la respuesta más fácil y exacta para la presente cuestión. Necesitan tan sólo replicar que las líneas o superficies son iguales cuando el número de puntos de cada una es igual al de la otra, y que como la proporción de los números varía, varía también la proporción de las líneas y las superficies. Pero aunque esta respuesta es tan precisa como manifiesta, puedo afirmar que su criterio de igualdad es completamente inútil y que jamás determinamos por una comparación tal que los objetos sean iguales o desiguales con respecto los unos de los otros, pues como los puntos que entran en la composición de una línea o superficie, ya se perciban por la vista o el tacto, son tan diminutos y se confunden tanto los unos con los otros que es totalmente imposible para el espíritu contar su número, una numeración tal jamás nos aportará un criterio para que podamos juzgar de las proporciones. Nadie será capaz de determinar, por una exacta

enumeración, que una pulgada tiene cinco puntos más que un pie o un pie cinco menos que un codo, o una medida mayor, por cuya razón rara vez o nunca consideramos esto como el criterio de igualdad o desigualdad.

Igualmente es imposible a los que imaginan que la extensión es divisible al infinito hacer uso de esta respuesta o fijar la igualdad de una línea o superficie por la enumeración de sus partes componentes, pues dado que, según su hipótesis, tanto la más pequeña como la más grande figura contiene un número infinito de partes, y dado que los números infinitos, propiamente hablando, no pueden ser iguales o mayores los unos con respecto de los otros, la igualdad o desigualdad de una porción del espacio no puede jamás depender de una relación del número de sus partes. Es cierto, puede decirse, que la desigualdad de un codo y de una yarda consiste en los diferentes números de pies de los cuales están compuestos, y la de un pie y una yarda, en el número de pulgadas; pero como la cantidad que llamamos una pulgada en la una se supone igual a la que llamamos una pulgada en la otra y es imposible para el espíritu hallar esta igualdad, procediendo en el infinito con esta referencia a cantidades inferiores, es evidente que, por último, debemos fijar algún criterio de igualdad diferente de la enumeración de las partes.

Hay algunos que pretenden (1) que la igualdad

---

(1) Véase Barrow: *Mathematical lectures.*

se define mejor por la congruencia y que dos figuras son iguales cuando colocando la una sobre la otra todas sus partes se corresponden y tocan entre sí. Para juzgar de esta definición consideremos que, puesto que la igualdad es una relación, no es, propiamente hablando, una propiedad de las figuras mismas, sino que surge meramente por la comparación que el espíritu hace entre ellas. Si consiste, por consiguiente, en esta aplicación y contacto mutuo de las partes, imaginario, debemos al menos tener una distinta noción de estas partes y debemos concebir su contacto. Ahora bien; es claro que, según esta concepción, deberíamos recorrer estas partes hasta las más pequeñas que puedan ser concebidas, puesto que el contacto de partes grandes jamás haría iguales a las figuras; pero las partes más diminutas que podemos concebir son los puntos matemáticos y, por consecuencia, el criterio de igualdad es el mismo que hemos derivado de la igualdad del número de puntos que ya determinamos, que era exacto, pero inútil. Por consiguiente, debemos buscar en alguna otra parte la solución de las dificultades presentes.

Existen muchos filósofos que rehusan indicar un criterio de igualdad, pero afirman que es suficiente presentar dos objetos que son iguales para darnos una idea precisa de su relación. Todas las definiciones, dicen, son infecundas sin la percepción de objetos tales, y cuando percibimos objetos tales no necesitamos ninguna definición. Estoy

enteramente de acuerdo con este razonamiento y afirmo que la única noción útil de igualdad o desigualdad se deriva de la apariencia total y de la comparación de los objetos particulares.

Es evidente que la vista, o más bien el espíritu, es capaz frecuentemente de determinar de un golpe las proporciones de los cuerpos y declararlos iguales, o más grandes o pequeños los unos con respecto de los otros, sin examinar o comparar el número de sus partes diminutas. Juicios tales no sólo son corrientes, sino también en muchos casos infalibles y ciertos. Cuando se presentan la medida de una yarda y la de un pie, el espíritu no pone ya en cuestión más que la primera es más larga que la segunda que puede dudar de los principios que son más claros y evidentes.

Existen, pues, tres relaciones que el espíritu distingue en la aparición general de los objetos y que designa por los nombres de más grande, más pequeño e igual. Sin embargo, aunque sus decisiones con respecto a estas relaciones sean a veces infalibles, no lo son siempre y no se hallan nuestros juicios de este género más exentos de duda y error que los referentes a otro asunto. Corregimos frecuentemente nuestra opinión por la revisión y reflexión y declaramos que son iguales objetos que a primera vista habían sido estimados desiguales, y estimamos un objeto menor aunque antes nos había parecido mayor que otro. No es ésta la única corrección a que se hallan sometidos estos juicios de nuestros sentidos, sino que fre-

cuentemente descubrimos nuestro error por una yuxtaposición de los objetos o cuando es impracticable por el uso de alguna medida común e invariable que, aplicándose sucesivamente a cada uno, nos informa de sus diferentes relaciones. Aun esta corrección es susceptible de una nueva corrección y de diferentes grados de exactitud, según la naturaleza del instrumento por el que medimos los cuerpos y el cuidado que ponemos en la comparación.

Cuando el espíritu, pues, está acostumbrado a estos juicios y a sus correcciones y halla que la misma relación que hace que dos figuras tengan para la vista la apariencia que llamamos igualdad hace que se correspondan la una a la otra y a una medida común con la que son comparadas, nos formamos una noción mixta de la igualdad derivada a la vez de los métodos interminados y estrictos de comparación. Pero no nos contentamos con esto, pues una sólida razón nos convence de que existen cuerpos que son mucho más diminutos que los que aparecen a nuestros sentidos, y como una falsa razón nos persuadiría de que existen cuerpos infinitamente más diminutos, percibimos claramente que no poseemos ningún instrumento o arte para medir que nos pueda asegurar contra nuestro error e incertidumbre. Nos damos cuenta de que la adición o substracción de una de estas partes diminutas no es discernible ni en la apariencia ni en la medida, y como imaginamos que dos figuras que eran iguales antes no pueden ser iguales des-

pués de esta substracción o adición, suponemos imaginariamente algún criterio de igualdad por el que las apariencias y medidas son corregidas exactamente y las figuras reducidas enteramente a esta relación. El criterio es claramente imaginario, pues como la verdadera idea de igualdad es la de una apariencia tal corregida por yuxtaposición o medida común, la noción de una corrección ulterior a la que podemos hacer por tener instrumentos y arte para ello es una mera ficción del espíritu y tan inútil como incomprensible. Pero aunque este criterio sea solamente imaginario, la ficción, sin embargo, es muy natural y no hay nada más natural para el espíritu que proceder de este modo en una acción aun después que la razón que la determinó a comenzarla ha cesado. Esto aparece de un modo muy notable con respecto al tiempo en el que, aunque es evidente que no tenemos un método exacto para determinar las relaciones de las partes ni aun tan exacto como en la extensión, sin embargo, las varias correcciones de nuestras medidas y sus diferentes grados de exactitud nos han dado una noción obscura e implícita de una igualdad perfecta y total. Sucede lo mismo con otros muchos asuntos. Un músico, hallando que su oído se hace cada día más delicado y corrigiéndose a sí mismo con la reflexión y atención, procede con el mismo acto del espíritu, aun cuando el asunto no lo permite, y abriga la idea de una tercera y una octava perfecta sin ser capaz de decir de dónde deriva este criterio. Un pintor se forma

la misma ficción con respecto a los colores; un mecánico, con respecto al movimiento. Para el uno, luz y sombra; para el otro, rapidez y lentitud parecen ser capaces de una comparación exacta e igualdad rigurosa más allá de los juicios de los sentidos.

Podemos aplicar el mismo razonamiento a las líneas curvas y rectas. Nada es más manifiesto para los sentidos que la distinción entre línea recta y curva, y no existen ideas que podamos formarnos más fácilmente que las de estos objetos. Sin embargo, a pesar de que podamos formarnos tan fácilmente estas ideas, es imposible dar una definición de ellas que fije sus límites precisos. Cuando trazamos líneas sobre un papel o una superficie continua existe un cierto orden, según el cual las líneas pasan de un punto a otro de modo que pueden producir la impresión total de una línea curva o recta; pero este orden es totalmente desconocido y no es observado mas que la apariencia unitaria. Así, aun basándonos en el sistema de los puntos indivisibles, podemos tan sólo formarnos una noción remota de algún criterio desconocido para estos objetos. Basándonos en la noción de la infinita divisibilidad no podemos ir tan lejos, sino que nos hallamos reducidos meramente a la apariencia general como regla por la que determinamos que las líneas son curvas o rectas. Aunque no podemos dar una definición perfecta de estas líneas ni producir un método exacto para distinguir las unas de las otras, esto no nos impide, sin embargo, corregir la primera apariencia por una consideración

más exacta y por la comparación con alguna regla de cuya exactitud tenemos una mayor seguridad mediante repetidos ensayos. Partiendo de estas correcciones y progresando con la misma acción del espíritu, aun cuando su razón no existe, nos formamos la idea independiente de un criterio perfecto de estas figuras, sin ser capaces de explicarlo o comprenderlo.

Es cierto que los matemáticos pretenden dar una definición exacta de la línea recta cuando dicen que la línea recta es la distancia más corta entre dos puntos; pero, en primer lugar, observo que esto es más propiamente el descubrimiento de una de las propiedades de la línea recta que una definición de la línea recta. Pues pregunto que si al mencionar la línea recta no se piensa inmediatamente en una tal aparición particular y sí sólo por accidente, ¿no se considera esta propiedad? Una línea recta puede comprenderse por sí sola; pero esta definición es ininteligible sin una comparación con otras líneas que concebimos ser más extensas. En la vida corriente está establecido como una máxima que el camino más derecho es el más corto, lo que sería tan absurdo como decir que el camino más corto es el más corto si nuestra idea de línea recta no fuera diferente del camino más corto entre dos puntos.

Segundo: repito lo que ya he establecido, a saber: que no tenemos una idea precisa de la igualdad o desigualdad de más corto o más largo que de la línea recta o curva, y, por consecuencia, que lo

uno jamás puede proporcionarnos un criterio perfecto para lo otro. Una idea exacta jamás puede construirse sobre otras tan inconexas e indeterminadas.

La idea de una superficie plana es tan poco susceptible de un criterio preciso como la de línea recta, y no tenemos más medios para distinguir una superficie de este género que su apariencia general. En vano los matemáticos representan una superficie plana como producida por el movimiento de una línea recta. Se objetará en seguida que nuestra idea de superficie es tan independiente de este modo de formar una superficie como nuestra idea de la elipse lo es de la de un cono; que la idea de una línea recta no es más precisa que la de una superficie plana; que una línea recta puede moverse irregularmente y por este medio formar una figura muy diferente de un plano, y que, por consiguiente, debemos suponer que se mueve a lo largo de dos líneas paralelas entre sí y en el mismo plano, lo que es una descripción que explica una cosa por sí misma y se mueve en un círculo.

Resulta, pues, que las ideas que son más esenciales a la geometría, a saber: las de igualdad y desigualdad de línea recta y superficie plana, se hallan muy lejos de ser exactas y determinadas según nuestro modo común de concebirlas. No solamente somos incapaces de decir, si el caso es dudoso, cuándo figuras particulares son iguales, cuándo una línea es recta y cuándo una superficie es plana, sino que no podemos formarnos una idea

de la relación o de estas figuras que sea firme e invariable. Apelamos al juicio débil y falible que pronunciamos acerca de la apariencia de los objetos y lo corregimos por un compás o una medida corriente, y si unimos el supuesto de una corrección ulterior, ésta es de un género tal que resulta inútil o imaginaria. En vano recurriremos al tópico común y emplearemos el supuesto de una divinidad cuya omnipotencia pueda capacitarla para formar una figura geométrica perfecta y trazar una línea recta sin ninguna curva o inflexión. Como el último criterio de estas figuras no se deriva mas que de los sentidos y la imaginación, es absurdo hablar de una perfección más allá de lo que estas facultades pueden juzgar, pues la verdadera perfección de algo consiste en su conformidad con su criterio.

Ahora bien; ya que estas ideas son tan inconexas e inciertas, preguntaría gustoso a los matemáticos qué seguridad infalible tienen, no sólo de las más complicadas y obscuras de su ciencia, sino también de los principios más vulgares y corrientes. Por ejemplo: ¿Cómo pueden probarme que dos líneas rectas no tienen un segmento común, o que es imposible trazar más de una línea recta entre dos puntos? Si me dijesen que estas opiniones son manifiestamente absurdas y que repugnan a nuestras ideas claras, respondería que no negaré que cuando dos líneas se inclinan la una sobre la otra formando un ángulo perceptible, es absurdo imaginar que tienen un segmento común; pero si supo-

nemos que estas dos líneas se aproximan a razón de una pulgada cada veinte leguas, no encuentro absurdo alguno en afirmar que después de su contacto se conviertan en una; pues yo ruego se me diga por qué regla o criterio se juzga cuando se afirma que la línea en que he supuesto que se funden no puede formar una línea recta con las dos que forman un ángulo tan pequeño entre ellas. Se debe poseer, seguramente, una idea de la línea recta con la que esta línea no concuerda. Se entiende, por consiguiente, que no toma sus puntos en el mismo orden y según la misma regla que es peculiar y esencial a la línea recta. Si así es, diré que, aparte de que al juzgar de este modo se concede que la extensión está compuesta de puntos indivisibles (lo que es quizá más de lo que se pretende), no es éste el criterio según el que se forma la idea de una línea recta, y que, si lo fuese, no existe una firmeza tal en nuestros sentidos e imaginación que pueda determinar cuándo este orden se halla mantenido o violado. El modelo original de una línea recta no es en realidad mas que una cierta apariencia general, y es evidente que las líneas rectas deben ser obligadas a coincidir unas con otras y a corresponder con su modelo, aunque sean corregidas por todos los medios practicables o imaginables.

Sea el que quiera el lado hacia donde los matemáticos dirijan sus miradas, encuentran siempre este dilema. Si juzgan de la igualdad o de alguna otra relación mediante el criterio exacto y pre-

ciso, a saber: la enumeración de las partes diminutas e indivisibles, emplean un criterio que es inútil en la práctica y que establece la indivisibilidad de la extensión que tratan de rechazar. Si emplean, como es corriente, el criterio inexacto derivado de la comparación de objetos partiendo de su apariencia general, corregida por la medida y yuxtaposición, sus primeros principios, aunque ciertos e infalibles, son demasiado rudimentarios para proporcionar una inferencia tan sutil como la que comúnmente obtienen de ellos. Los primeros principios se basan en la imaginación y los sentidos; la conclusión, por lo tanto, no puede ir jamás más allá de estas facultades y mucho menos en contra.

Esto nos debe abrir un poco los ojos y permitirnos ver que ninguna demostración geométrica en favor de la infinita divisibilidad de la extensión puede tener tanta fuerza como naturalmente atribuímos a todo argumento que se basa en pretensiones tan magníficas. Al mismo tiempo podemos enterarnos de la razón de por qué la geometría fracasa en su evidencia con respecto a este punto particular, mientras que todos sus demás razonamientos adquieren nuestro pleno asentimiento y aprobación. De hecho parece más importante dar la razón de esta excepción que mostrar que debemos realmente hacer esta excepción y considerar todos los argumentos en favor de la infinita divisibilidad como totalmente sofísticos; pues es evidente que, como ninguna idea de cantidad es infi-

nitamente divisible, no puede imaginarse mayor absurdo que intentar probar que la cantidad misma admite una división tal y demostrar esto por medio de las ideas que son totalmente opuestas en este particular. Y como este absurdo es patente en sí mismo, no existe ningún argumento que no esté fundado sobre él que no vaya acompañado de un nuevo absurdo y que no envuelva una contradicción evidente.

Puedo dar como ejemplo de estos argumentos en favor de la divisibilidad infinita los que se derivan del punto de contacto. Sé que no existe matemático alguno que no rechace que se le juzgue por las figuras que traza sobre el papel, siendo éstas, como nos dice, esquemas sueltos y sirviendo sólo para sugerir con mayor facilidad ciertas ideas que son la verdadera fundamentación de nuestro razonamiento. Me satisfago con esto y quiero basarme, en la controversia, meramente sobre estas ideas. Pido, por consiguiente, a nuestro matemático que se forme tan exactamente como le sea posible las ideas de un círculo y de una línea recta, y después le preguntaré si al concebir su contacto puede imaginarlo como tocándose en un punto matemático, o si es necesario pensar que coinciden en algún espacio. Cualquiera que sea la respuesta que elija va a dar a iguales dificultades. Si afirma que trazando estas figuras en su imaginación puede imaginar que se tocan en un punto único, concede la posibilidad de esta idea y, por consecuencia, de la cosa. Si dice que en su concepción del

contacto de estas líneas debe hacerlas coincidir, reconoce por esto la falacia de las demostraciones geométricas cuando se llevan más allá de un cierto grado de pequeñez, pues es cierto que él posee una demostración contra la coincidencia del círculo y la línea recta o, en otras palabras, que puede probar una idea, a saber, la de coincidencia, por la incompatibilidad con otras dos ideas, a saber, las del círculo y la línea recta, aunque al mismo tiempo reconoce que estas ideas son inseparables.

SECCION V

Continuación del mismo asunto.

Si la segunda parte de mi sistema es verdadera, a saber: que la idea del espacio o extensión no es mas que la idea de los puntos visibles y tangibles, distribuídos en un cierto orden, se sigue que no podemos formarnos idea de un vacío o espacio en que no hay nada visible o tangible. Esto da lugar a tres objeciones que debo examinar juntamente, porque la respuesta que daré a una de ellas es una consecuencia de que haré uso para las otras.

Primeramente, puede ser dicho que los hombres han discutido durante varias épocas con respecto a un *vacío* y a un *pleno*, sin ser capaces de lograr para este problema una solución final, y que los filósofos aun hoy día piensan tener la libertad de inclinarse de un lado o de otro, según los guía su

fantasía. Pero cualquiera que sea el fundamento que pueda existir para la discusión referente a las cosas mismas, puede pretenderse que la misma discusión es decisiva con respecto a la idea y que es imposible que los hombres puedan razonar durante tanto tiempo acerca de un vacío y refutarlo o defenderlo sin tener una noción de lo que refutan o defienden.

Segundo: si este argumento no es admitido, la realidad, o al menos la posibilidad de la idea de un vacío puede ser probada por el siguiente razonamiento: Toda idea que es posible es una consecuencia necesaria e infalible de otras que son posibles. Ahora bien; aunque concedemos que el mundo es en el presente un *pleno*, podemos imaginarlo privado de movimiento, y esta idea se concederá que es ciertamente posible. También debe ser concedido como posible concebir la aniquilación de alguna parte de la materia por la omnipotencia de la divinidad, mientras que otra parte sigue existiendo, pues como toda idea que es distinguible es separable por la imaginación, y como toda idea que es separable por la imaginación puede ser concebida como existiendo separadamente, es evidente que la existencia de una partícula de materia no implica la existencia de otra más que una figura cuadrada en un cuerpo implica una figura cuadrada en otro cualquiera. Confirmado esto, me pregunto qué resulta para la concurrencia de estas dos ideas posibles de reposo y aniquilación y qué debemos concebir que sigue a la aniquilación de

todo el aire y materia sutil en una habitación, suponiendo que las paredes permanecen las mismas sin un movimiento o alteración. Hay algunos metafísicos que responden que, puesto que la materia y la extensión son lo mismo, la aniquilación de la una implica necesariamente la de la otra, y que no existiendo distancia entre los muros del cuarto, se tocaran los unos con los otros de la misma manera que mis manos tocan el papel que se halla inmediatamente delante de mí. Pero aunque esta respuesta sea muy corriente, yo desafío a los metafísicos a que conciban la materia según su hipótesis o imaginen el suelo y el techo con todos los lados opuestos del cuarto tocándose los unos con los otros mientras que continúan en reposo y mantienen la misma posición; pues ¿cómo pueden las dos paredes que van de Sur a Norte tocarse entre sí, mientras que tocan los lados opuestos de las paredes que van de Este a Oeste? Y ¿cómo pueden encontrarse el suelo y el techo mientras que están separados por los cuatro muros que están en posición contraria? Si se cambia su posición, se supone su movimiento. Si se concibe algo entre ellos, se supone una nueva creación. Sin embargo, considerando estrictamente las dos ideas de reposo y aniquilamiento, es evidente que la idea que resulta de ellas no es la del contacto de partes, sino algo distinto, que se deduce que es la idea del vacío.

La tercera objeción va aún más lejos, y no sólo afirma que la idea de un vacío es real y posible, sino también necesaria e inevitable. Esta afirma-

ción se funda en el movimiento que observamos en los cuerpos y que se dice sería imposible e inconcebible sin el vacío en el que los cuerpos deben moverse para hacerse camino los unos a los otros. No debo extenderme sobre esta objeción, porque principalmente corresponde a la filosofía natural que se halla fuera de nuestra esfera presente.

Para responder a estas objeciones debemos penetrar muy profundamente en el asunto y considerar la naturaleza y origen de varias ideas, a fin de que no discutamos sin darnos cuenta perfectamente del tema de la controversia. Es evidente que la idea de la obscuridad no es una idea positiva, sino meramente una negación de la luz o, más propiamente hablando, de los objetos coloreados y visibles. Un hombre que disfrute de su vista no obtiene ninguna otra percepción, al dirigir sus ojos en todos sentidos cuando la luz falta enteramente, que la que le es común con un ciego de nacimiento, y es cierto que un ciego tal no tiene ni la idea de la luz ni la de la obscuridad. Consecuencia de esto es que no obtenemos la impresión de la extensión sin materia por la mera supresión de objetos sensibles y que la idea de la obscuridad total no puede ser idéntica a la del vacío.

Supóngase de nuevo que un hombre se halla mantenido en el aire y llevado a través de él suavemente por alguna fuerza invisible; es evidente que no es sensible a ninguna cosa y jamás percibirá la idea de la extensión, ni de hecho ninguna idea, por su movimiento invariable. Aun suponien-

do que mueve sus miembros de acá y allá, no puede esto sugerirle dicha idea. Siente en este caso una cierta sensación o impresiór, cuyas partes son sucesivas, y puede darle la idea del tiempo, pero no puede ser dispuesta, ciertamente, de una manera tal que despierte necesariamente la idea del espacio o extensión.

Así, pues, si resulta que la obscuridad y movimiento, con la supresión total de todo lo visible y tangible, no puede darnos jamás la idea de la extensión sin materia o de un vacío, se presenta la cuestión inmediata si puede sugerir esta idea cuando se combina con algo visible o tangible.

Se concede corrientemente por los filósofos que todos los cuerpos que aparecen a la vista aparecen como pintados sobre una superficie plana y que sus diferentes grados de lejanía, con respecto a nosotros, se descubren más por la razón que por nuestros sentidos. Cuando tengo mi mano ante mí y separo mis dedos, éstos se hallan perfectamente separados por el color azul del firmamento como podrían serlo por un objeto visible que colocase entre ellos. Por consiguiente, para saber si la vista puede despertar la impresión e idea de un vacío, debemos suponer que en la total obscuridad existirán cuerpos luminosos cuya luz, al estarnos presente, descubre tan sólo estos cuerpos sin darnos la impresión de objetos que los rodean.

Debemos formar un supuesto paralelo referente a los objetos de nuestro tacto. No es apropiado suponer una supresión total de todos los objetos

tangibles; debemos conceder que algo se percibe por el tacto, y después de un intervalo o movimiento de la mano o de otro órgano de la sensación, otro objeto del tacto viene a encontrarse, y al abandonar éste, otro, y así sucesivamente del modo que nos plazca. La cuestión es si estos intervalos nos proporcionan la idea de la extensión sin cuerpos.

Comenzando con el primer caso, es evidente que sólo cuando dos cuerpos luminosos aparecen a la vista podemos percibir si se hallan unidos o separados, si están separados por una distancia mayor o menor, y si esta distancia varía, podemos percibir su aumento y disminución que acompaña al movimiento de los cuerpos. Sin embargo, como la distancia no es en este caso algo coloreado o visible, puede pensarse que existe aquí un vacío o extensión pura, no sólo inteligible para el espíritu, sino manifiesta para los sentidos.

Este es nuestro modo natural y más corriente de pensar, pero que aprenderemos a corregir por una pequeña reflexión. Podemos observar que, cuando dos cuerpos se presentan donde existía primeramente una obscuridad completa, el único cambio que puede descubrirse es la apariencia de estos dos objetos y que todo lo demás continúa como antes: una negación total de la luz y de todos los objetos coloreados o visibles. No es esto sólo cierto de lo que puede decirse que se halla remoto a estos cuerpos, sino también de la distancia misma que se halla interpuesta entre ellos, que no es

mas que obscuridad o negación de la luz sin partes, sin composición, invariable e indivisible. Ahora bien; ya que esta distancia no produce una percepción diferente de la que un ciego puede obtener de sus ojos o de la que poseemos en la noche más obscura, debe participar de las mismas propiedades, y como la ceguera y la obscuridad no nos proporcionan ideas de la extensión, es imposible que la distancia obscura e indistinguible entre dos cuerpos pueda producir esta idea.

La única diferencia entre la obscuridad absoluta y la apariencia de dos objetos luminosos, más o menos visibles, consiste, como he dicho, en los objetos mismos y en la manera como afectan a nuestros sentidos. Los ángulos que los rayos de luz provinientes de ellos forman entre sí, el movimiento que es requerido en los ojos para pasar del uno al otro y las diferentes partes del órgano que son afectadas por ellos producen tan sólo las percepciones por las que podemos juzgar de la distancia. Como estas percepciones son simples e indivisibles, no pueden darnos jamás la idea de la extensión.

Podemos ilustrar esto considerando el sentido del tacto y la distancia o intervalo imaginario interpuesto entre objetos tangibles o sólidos. Supongo dos casos, a saber: el de un hombre suspendido en el aire y moviendo sus miembros de aquí allá sin tropezar con nada tangible y el de un hombre que, tocando algo tangible, lo deja y después de un movimiento que él experimenta per-

cibe otro objeto tangible. Yo me pregunto en qué consiste la diferencia entre estos dos casos. Nadie sentirá un escrúpulo en afirmar que consiste meramente en la percepción de estos objetos y que la sensación que surge del movimiento es, en los dos casos, la misma, y como esta sensación no es capaz de sugerirnos una idea de extensión cuando no va acompañada de alguna otra percepción, no puede procurarnos tampoco esta idea cuando va combinada con las impresiones de los objetos tangibles, ya que la mezcla no produce alteración en ella.

Aunque el movimiento y la obscuridad ni por sí ni acompañados de objetos visibles y tangibles producen la idea de un vacío o extensión sin materia, son, sin embargo, las causas de por qué imaginamos falsamente podernos formar una idea semejante, pues existe una estrecha relación entre este movimiento y obscuridad y una extensión real o composición de objetos visibles o tangibles.

Primeramente, podemos observar que dos objetos visibles que aparecen en medio de la obscuridad total afectan a los sentidos; de la misma manera forman el mismo ángulo por los rayos que provienen de aquéllos e impresionan la vista del mismo modo que si la distancia entre ellos se hallase llena de objetos visibles que nos diesen una verdadera idea de la extensión. La sensación de movimiento es igualmente la misma cuando no existe nada tangible interpuesto entre los dos cuerpos que cuando tocamos un cuerpo compuesto, cu-

yas diferentes partes se hallan situadas las unas detrás de las otras.

Segundo: hallamos por experiencia que dos cuerpos que se hallan colocados de manera que impresionan los sentidos del mismo modo que otros dos que tienen una extensión de objetos visibles interpuestos entre ellos son capaces de admitir la misma extensión sin un impulso sensible o penetración y sin cambio alguno del ángulo bajo el cual aparecen a nuestros sentidos. De igual modo, cuando existe un objeto que no podemos tocar después de otro sin un intervalo y la percepción de la sensación que llamamos movimiento en nuestra mano u órgano de la sensación, la experiencia nos muestra que es posible que el mismo objeto pueda ser sentido con la misma sensación de movimiento, acompañado de una impresión interpuesta de un objeto sólido y tangible que acompaña a la sensación. Esto es, en otras palabras: una distancia invisible e intangible puede convertirse en una visible y tangible sin ningún cambio en los objetos distantes.

Tercero: podemos observar, como otra relación entre estos dos géneros de distancia, que tienen casi los mismos efectos sobre todo fenómeno natural. Pues como todas las cualidades, como calor, frío, luz, atracción, etc., disminuyen en proporción de la distancia, se observa una diferencia muy pequeña entre que la distancia sea conocida por objetos compuestos y sensibles y sea conocida por el modo en que dos objetos distantes afectan a los sentidos.

Aquí, pues, hay tres relaciones entre esta distancia que sugiere la idea de la extensión y la que no se halla llena con objetos coloreados o sólidos. Los objetos distantes afectan a los sentidos del mismo modo, ya estén separados por una distancia u otra; la segunda especie de distancia se halla que es capaz de admitir la primera, y ambas disminuyen igualmente la fuerza de toda cualidad.

Estas relaciones entre los dos géneros de distancia nos proporcionarán una razón fácil de por qué se las ha tomado tan frecuentemente la una por la otra y de por qué imaginamos que tenemos una idea de extensión sin la idea de un objeto, ya sea de la vista o del tacto. Pues podemos establecer como una máxima general en esta ciencia de la naturaleza humana que siempre que existe una íntima relación entre dos ideas el espíritu es muy propenso a equivocarse y a tomar en todos sus discursos y razonamientos la una por la otra. Este fenómeno ocurre en tantas ocasiones y es de una consecuencia tal, que no puedo por menos de detenerme un momento para examinar sus causas. Estableceré de antemano tan sólo que debemos distinguir exactamente entre el fenómeno mismo y las causas que le asignaremos, y no debemos imaginar por la incertidumbre de las últimas que el primero es también incierto. El fenómeno puede ser real aunque mi explicación sea quimérica. La falsedad de la una no es la consecuencia de la de la otra, aunque al mismo tiempo podemos observar que es muy natural para nosotros sacar una con-

secuencia tal; lo que es un ejemplo evidente del mismo principio que intento explicar.

Cuando he admitido las relaciones de semejanza, contigüidad y causalidad como principios de unión de las ideas, sin examinar sus causas hice esto, más siguiendo mi primera máxima de que en último término debemos contentarnos con la experiencia que por falta de alguna causa especiosa y plausible que pudiera haber aplicado a este asunto. Hubiera sido fácil hacer una disección imaginaria del cerebro y mostrar por qué en nuestra concepción de una idea los espíritus animales recorren todas las huellas contiguas y hacen surgir las otras ideas relacionadas con ellas. Pero aunque haya descuidado la ventaja que pudiese haber sacado de este tópico para explicar las relaciones de las ideas, temo tener que recurrir a él aquí para explicar los errores que surgen de esta relación. Por consiguiente, observaré que, como la mente se halla dotada de la facultad de despertar la idea que le place, siempre que remite los espíritus a la región del cerebro en la que esta idea está colocada, los espíritus despiertan siempre esta idea cuando corren precisamente por las propias huellas y agitan la célula que corresponde a la idea. Mas como su movimiento es rara vez directo y se inclina, naturalmente, a un lado u otro, los espíritus animales van a dar por esta razón a las huellas contiguas y presentan otras ideas relacionadas en lugar de la que el espíritu deseaba considerar en un principio. No somos siempre sensibles a este cambio, sino

que, continuando en la misma dirección del pensar, hacemos uso de la idea relacionada que se nos presenta y la empleamos en nuestro razonamiento como si fuese la misma que exigíamos primero. Esta es la causa de muchos errores y sofismas en filosofía, como se imaginará naturalmente y como sería fácil mostrar si fuese ocasión aquí.

De las tres relaciones arriba mencionadas, la de semejanza es la fuente más abundante de error, y de hecho existen pocas equivocaciones en nuestro razonamiento que no tomen su origen de ella. Las ideas semejantes no sólo se hallan relacionadas entre sí, sino que las acciones del espíritu que empleamos en su consideración son tan poco diferentes que no somos capaces de distinguirlas. Esta última circunstancia es de gran importancia, y podemos observar en general que siempre que las acciones del espíritu para formar dos ideas son las mismas o parecidas nos hallamos inclinados a confundir estas ideas y a tomar las unas por las otras. De esto veremos muchos casos en el curso de este tratado. Sin embargo, aunque la semejanza sea la relación que produce más fácilmente equivocaciones en las ideas, las otras, de causalidad y contigüidad, pueden concurrir a producir el mismo influjo. Podemos presentar las *figuras* de los poetas y oradores como pruebas suficientes de esto si en los asuntos de metafísica fuera tan usual como lo es razonable tomar argumentos de esta esfera; pero temiendo que los metafísicos no estimen esto digno de su categoría, sacaré una prueba de una

observación que puede ser hecha en los más de sus propios discursos, a saber: que es usual entre los hombres usar palabras en lugar de ideas y hablar en lugar de pensar en su razonamiento. Usamos palabras en lugar de ideas, porque se hallan comúnmente tan estrechamente enlazadas que el espíritu con facilidad toma las unas por las otras. Y esto es igualmente la razón de por qué ponemos la idea de una distancia que no se considera visible o tangible en lugar de la extensión, que no es mas que una composición de puntos visibles o tangibles dispuestos en un cierto orden. A producir esta equivocación concurren las dos relaciones de causalidad y semejanza. El hallar que la primera especie de distancia puede convertirse en la segunda es en este respecto un género de causalidad, y la semejanza en su manera de afectar a los sentidos y disminuir toda cualidad forma la relación de semejanza.

Después de este razonamiento y explicación de mis principios me hallo preparado para responder a todas las objeciones que han sido hechas, ya derivadas de la metafísica, ya de la mecánica. Las disputas frecuentes concernientes al vacío o extensión sin materia no prueban la realidad de la idea en torno de la cual gira la discusión, no habiendo cosa más corriente que ver a los hombres engañarse en este respecto, especialmente cuando por medio de una estrecha relación se presenta otra idea que puede dar lugar a su error.

Podemos dar casi la misma respuesta a la segun-

da objeción derivada de la unión de las ideas de reposo y aniquilamiento. Cuando todo ha sido aniquilado en la habitación y las paredes continúan inmóviles, la habitación debe ser concebida de la misma manera que cuando el aire que la llena no es un objeto de los sentidos. Este aniquilamiento proporciona a la vista la distancia ficticia que se descubre por las diferentes partes del órgano que son afectadas y por los grados de luz y sombra, y al tacto, aquello que consiste en una sensación de movimiento en la mano o en otro miembro del cuerpo. En vano buscaremos algo más. De cualquier lado que consideremos este asunto, hallaremos que éstas son las únicas impresiones que un objeto puede producir después de su supuesto aniquilamiento, y ya se ha hecho notar que las impresiones no pueden dar origen mas que a ideas que se les asemejan.

Puesto que un cuerpo interpuesto entre otros dos puede suponerse que es aniquilado sin producir un cambio en los que se hallan a cada lado de él, se concibe fácilmente que puede ser creado de nuevo y producir una alteración igualmente insignificante. Ahora bien; el movimiento de un cuerpo tiene el mismo efecto que su creación. Los cuerpos distantes no son más afectados en un caso que en otro. Esto basta para convencer nuestra imaginación y probar que no existe repugnancia a este movimiento. Después, la experiencia interviene para persuadirnos de que dos cuerpos situados de la manera antes descrita tienen realmente la capa-

cidad de recibir cuerpos entre ellos y de que no existe obstáculo para la conversión de la distancia invisible e intangible en la distancia visible y tangible. Tan natural como esta conversión pueda parecer, no podemos estar seguros de que es practicable antes de que tengamos experiencia de ella.

Así, me parece que he respondido a las tres objeciones antes mencionadas, aunque al mismo tiempo me doy cuenta de que pocos se satisfarán con estas respuestas, sino que propondrán inmediatamente nuevas objeciones y dificultades. Se me dirá, probablemente, que mi razonamiento no se ocupa de la materia real y que explico solamente el modo como los objetos afectan a los sentidos, sin tratar de dar razón de su naturaleza y operaciones reales. Aunque no haya nada visible o tangible interpuesto entre dos cuerpos, hallamos por experiencia que los cuerpos pueden ser colocados del mismo modo con respecto a nuestra vista y que se requiere el mismo movimiento de la mano para pasar del uno al otro que si se hallasen separados por algo visible y tangible. Esta distancia invisible e intangible se halla también por experiencia que posee la capacidad de admitir cuerpos o de hacerse visible y tangible. He aquí la totalidad de mi sistema, y en ninguna parte de él he tratado de explicar las causas que separan los cuerpos de esta manera y les conceden la capacidad de admitir otros entre ellos sin un impulso o penetración.

Respondo a esta objeción declarándome culpable y confesando que mi intención no fué jamás

penetrar en la naturaleza de los cuerpos o explicar las causas secretas de sus actividades; pues, además de que esto no pertenece a mi propósito presente, temo mucho que sea una empresa que vaya más allá del alcance del entendimiento humano y que nosotros no podamos jamás pretender conocer otra cosa mas que las propiedades externas de éstas que se presentan a los sentidos. En cuanto a los que intentan algo más, diré que no puedo aprobar su ambición mientras no vea, en algún caso por lo menos, que han logrado un éxito. En el presente me contento con conocer perfectamente la manera según la que los objetos afectan mis sentidos y sus conexiones recíprocas, en tanto que la experiencia me informa acerca de ello. Esto es suficiente para la conducta de la vida, y esto también basta para mi filosofía, que pretende tan sólo explicar la naturaleza y causas de nuestras percepciones o impresiones e ideas (1).

Concluiré este asunto relativo a la extensión con una paradoja que se explicará fácilmente por el razonamiento que precede. Esta paradoja es que si se quiere conceder a la distancia invisible e intan-

---

(1) En tanto que limitamos nuestras especulaciones a las apariencias de los objetos de nuestros sentidos, sin entrar en disquisiciones que se refieran a su naturaleza y actividad reales, nos hallamos libres de toda dificultad y no nos encontraremos perplejos por ninguna cuestión. Así, si se pregunta si la distancia invisible e intangible interpuesta entre dos objetos es algo o no es nada, es fácil de responder que es algo, a saber: una propiedad de los objetos que afecta a los sentidos de una manera particular. Si se pregunta si dos objetos separados por una distancia tal se tocan o no, se puede responder que esto depende de la definición de la palabra tocar. Si los objetos se dice que se tocan cuando no hay nada sensible

gible, o, en otras palabras, a la capacidad de llegar a ser una distancia visible y tangible, el nombre de vacío, la extensión y la materia son lo mismo y sin embargo existe un vacío. Si no se quiere concederle este nombre, el movimiento es posible en un espacio pleno sin un impulso, en infinito, sin volver en un círculo y sin penetración. De cualquier modo que podamos expresarnos, debemos siempre confesar que no poseemos una idea de la extensión real sin llenarla de objetos sensibles y concebir sus partes como visibles o tangibles.

En cuanto a la doctrina de que el tiempo no es sino el modo según el que existen los objetos reales, podemos observar que se halla sometida a las mis-

---

interpuesto entre ellos, estos objetos se tocan. Si se dice que los objetos se tocan cuando sus imágenes impresionan partes contiguas de la retina y cuando la mano palpa sucesivamente ambos objetos sin un movimiento interpuesto, estos objetos no se tocan. Las apariencias que los objetos presentan a nuestros sentidos son siempre consistentes y no pueden surgir dificultades mas que de la obscuridad de los términos que empleamos.

Si llevamos nuestra investigación más allá de las apariencias que los objetos presentan a nuestros sentidos, me temo que la mayor parte de nuestras conclusiones se hallarán llenas de escepticismo e incertidumbre. Así, si se pregunta si la distancia invisible e intangible se halla siempre llena de cuerpos o de algo que mediante el perfeccionamiento de nuestros sentidos podría hacerse visible o tangible, debo reconocer que no hallo argumentos decisivos en favor de una respuesta u otra, aunque me inclino a la opinión contraria, como siendo más conforme con las nociones vulgares y populares. Si la filosofía newtoniana se entiende como es debido, se verá que no quiere decir mas que esto. Se afirma la existencia del vacío, o sea que los cuerpos se hallan colocados de una manera tal que admiten otros cuerpos entre ellos sin choque o penetración. La naturaleza real de esta posición de los cuerpos es desconocida. Sólo conocemos su efecto sobre los sentidos y su capacidad de recibir otros cuerpos. Nada más conforme con esta filosofía que un escepticismo modesto y que se extiende hasta un cierto grado y una confesión leal de la ignorancia acerca de los problemas que exceden a toda capacidad humana.

mas objeciones que la doctrina similar referente a la extensión. Si es una prueba suficiente de que tengamos la idea de un vacío el que discutimos y razonamos acerca de ella, debemos por la misma razón tener la idea de tiempo sin una existencia mudable, pues no hay asunto de discusión más frecuente y común. Pero que no tenemos realmente esta idea es cierto. ¿Pues de dónde puede derivarse? ¿Surge de una impresión de sensación o reflexión? Pongámosla claramente ante nosotros para que podamos conocer su naturaleza y cualidades; pero si no se puede poner claramente una impresión tal, es que se ha cometido un error cuando se imagina que se posee esta idea.

Sin embargo, aunque sea imposible mostrar la impresión de la que se deriva la idea del tiempo sin una existencia mudable, podemos fácilmente poner de relieve las apariencias que hacen imaginarnos que tenemos esta idea. Podemos observar que existe una continua sucesión de percepciones en nuestro espíritu; así que la idea del tiempo hallándosenos siempre presente cuando consideramos un objeto fijo a las cinco y consideramos el mismo objeto a las seis, nos inclinamos a aplicar esta idea del mismo modo que si cada momento fuese distinguido por una posición diferente o una alteración del objeto. La primera y segunda apariciones del objeto, por ser comparadas con la sucesión de nuestras percepciones, parecen igualmente cambiadas que si el objeto hubiese cambiado realmente. A esto puede añadirse que la experiencia nos mues-

tra que el objeto era susceptible de un número tal de transformaciones entre estas dos apariciones, del mismo modo que también la duración inmutable, o más bien ficticia, tiene el mismo efecto sobre toda cualidad, por aumentarla o disminuirla, que la sucesión, que es manifiesta para los sentidos. Por estas tres relaciones nos inclinamos a confundir nuestras ideas y a imaginar que podemos formar la idea de un tiempo y duración sin cambio alguno o sucesión.

SECCION VI

De las ideas de existencia y de existencia externa.

No estará fuera de lugar, antes de dejar este asunto, explicar las ideas de existencia y de existencia externa, que, lo mismo que las ideas del espacio y el tiempo, tienen sus dificultades. Por este medio estaremos mejor preparados para el examen del conocimiento y probabilidad si entendemos perfectamente todas las ideas particulares que entran en nuestro razonamiento.

No hay impresión ni idea de cualquier género de la que tengamos conciencia o memoria que no se conciba como existente, y es evidente que de esta conciencia se deriva la más perfecta idea y seguridad del *ser*. Partiendo de aquí, podemos presentar un dilema, el más claro y concluyente que puede imaginarse, a saber: que ya que jamás recor-

damos una idea o impresión sin atribuirle existencia, la idea de existencia o debe ser derivada de una impresión distinta unida con cada percepción u objeto de nuestro pensamiento, o debe ser la misma idea que la idea de la percepción u objeto.

Del mismo modo que este dilema es una consecuencia evidente del principio de que toda idea surge de una impresión similar, no es dudosa la decisión entre las proposiciones del dilema. Tan lejos se halla de existir una impresión distinta que acompañe a cada impresión y a cada idea, que yo no podría pensar que existen dos impresiones distintas que están unidas inseparablemente. Aunque ciertas sensaciones puedan estar a veces unidas, hallamos rápidamente que admiten una separación y pueden presentarse separadas. Así, aunque cada impresión o idea que recordamos sea considerada como existente, la idea de la existencia no se deriva de una impresión particular.

La idea de la existencia, pues, es lo mismo que la idea que concebimos siendo existente. El reflexionar sobre algo simplemente y el reflexionar sobre algo como existente no son cosas diferentes. Esta idea, cuando va unida con la idea de un objeto, no constituye una adición para él. Todo lo que concebimos lo concebimos como existente. Toda idea que nos plazca formarnos es la idea de un ser, y la idea de un ser es toda idea que nos plazca formarnos.

Quien se oponga a esto debe necesariamente indicar la impresión diferente de la que la idea o

entidad se deriva y debe probar que esta impresión es inseparable de cada percepción que creemos existente. Sin vacilar, podemos concluir que esto es imposible.

Nuestro razonamiento precedente (1), referente a la distinción de las ideas sin una diferencia real, no nos servirá aquí de ayuda alguna. Este género de distinción se funda en las diferentes semejanzas que una misma idea simple puede tener con varias ideas diferentes; pero ningún objeto puede presentarse que se asemeje con algún otro objeto con respecto de su existencia y diferente de los otros en el mismo particular, pues todo objeto que se presenta debe necesariamente ser existente.

Un razonamiento análogo explicará la idea de la existencia externa. Podemos observar que se concede universalmente por los filósofos y es, además, manifiesto por sí mismo, que nada se halla siempre realmente presente al espíritu mas que sus percepciones o impresiones e ideas, y que los objetos externos nos son conocidos tan sólo por las percepciones que ellos ocasionan. Odiar, amar, pensar, tocar, ver, no son, en conjunto, mas que percibir.

Ahora bien; ya que nada se halla siempre presente al espíritu mas que las percepciones, y ya que todas las ideas se derivan de algo que se ha hallado antes presente a él, se sigue que es imposible para nosotros concebir o formarnos una idea de algo específicamente diferente de las ideas e impresio-

---

(1) Parte primera, sección VII.

nes. Fijemos nuestra atención sobre nosotros mismos tanto como nos sea posible; dejemos caminar nuestra imaginación hasta los cielos o hasta los últimos límites del universo: jamás daremos un paso más allá de nosotros mismos ni jamás concebiremos un género de existencia mas que estas percepciones que han aparecido en esta estrecha esfera. Este es el universo de la imaginación y no poseemos más ideas que las que allí se han producido.

Lo más lejos que podemos ir hacia la concepción de los objetos externos, cuando se los supone específicamente diferentes de nuestras percepciones, es formarnos una idea relativa de ellos sin pretender comprender los objetos con que se relacionan. Generalmente hablando, no debemos suponerlos específicamente diferentes, sino solamente atribuirles diferentes relaciones, conexiones y duraciones. Pero de esto hablaremos con más detalle más adelante (1).

---

(1) Parte cuarta, sección II.

PARTE TERCERA

DEL CONOCIMIENTO Y LA PROBABILIDAD

SECCION PRIMERA

Del conocimiento.

Existen siete géneros diferentes de relaciones filosóficas (1), a saber: *semejanza, identidad, relaciones de tiempo y lugar, relación de cantidad o número, grados en alguna cualidad, oposición* y *causalidad.* Estas relaciones pueden dividirse en dos clases: las que dependen enteramente de las ideas que comparamos entre sí y las que pueden cambiar sin cambio alguno en las ideas. Por la idea de un triángulo descubrimos la relación de igualdad que sus tres ángulos tienen con dos rectos, y esta relación es invariable, mientras que nuestra idea permanece la misma. Por el contrario, las relaciones de contigüidad y distancia entre dos objetos pueden cambiarse meramente por una alteración de su lugar sin cambio alguno de los objetos mismos o de sus ideas, y el lugar depende de muchos acci-

(1) Parte primera, sección V.

dentes diferentes que no pueden ser previstos por el espíritu. Lo mismo sucede con la identidad y la causalidad. Dos objetos, aunque semejantes en absoluto y aun apareciendo en el mismo lugar en tiempos diferentes, pueden ser diferentes numéricamente, y como la fuerza por la que un objeto produce otro no puede jamás descubrirse meramente por su idea, es evidente que causa y efecto son relaciones de las que nos informamos por la experiencia y no por el razonamiento o reflexión abstracta. No existe ningún fenómeno particular, aun el más simple, que pueda ser explicado por las cualidades de los objetos tal como se nos aparecen o que pueda ser previsto sin la ayuda de nuestra memoria y experiencia.

Resulta, por consiguiente, que de estas siete relaciones filosóficas quedan sólo cuatro que, dependiendo únicamente de las ideas, pueden ser objetos del conocimiento y certidumbre. Estas cuatro son: *semejanza, oposición, grados en la cualidad* y *relaciones de la cantidad o número.* Tres de estas relaciones pueden descubrirse a primera vista y corresponden más propiamente al dominio de la intuición que al de la demostración. Cuando un objeto se asemeja a otro la semejanza se revelará ya en un principio a la vista o más bien a nuestro espíritu y rara vez requerirá un segundo examen. El caso es el mismo en la oposición y en los grados de cualidad. Nadie puede dudar de que la existencia y no existencia se destruyen entre sí y que son completamente incompatibles y contrarias, y aun-

que sea imposible juzgar exactamente de los grados de una cualidad, como color, sabor, calor, frío, cuando la diferencia entre ellos es muy pequeña, es, sin embargo, fácil decidir que una de ellas es superior o inferior a la otra cuando su diferencia es considerable. Apreciamos siempre esta diferencia a primera vista, sin necesidad de ninguna investigación o razonamiento.

Podemos proceder de la misma manera al determinar las relaciones de cantidad o número y podemos de una ojeada observar la superioridad o inferioridad entre números y figuras, especialmente cuando la diferencia es muy grande y notable. En cuanto a la igualdad o proporción exacta, podemos tan sólo conjeturarla partiendo de una consideración particular, excepto en muy pocos números o en porciones de extensión muy limitadas que se comprenden en un instante y en las que percibimos la imposibilidad de caer en un error considerable. En los demás casos debemos establecer las relaciones con alguna libertad o proceder de una manera más artificiosa.

He hecho observar ya que la geometría o el arte por el que fijamos las relaciones de las figuras, aunque supera con mucho en universalidad y exactitud a los juicios imprecisos de los sentidos y la imaginación, no logra jamás, sin embargo, una perfecta precisión y exactitud. Sus primeros principios se obtienen también de la apariencia general de los objetos, y esta apariencia no puede aportarnos seguridad alguna si observamos la prodigiosa

pequeñez de que la naturaleza es susceptible. Nuestras ideas parecen dar una perfecta seguridad de que dos líneas rectas no pueden tener un segmento común; pero si consideramos estas ideas hallaremos que suponen siempre una inclinación sensible de dos líneas y que cuando el ángulo que forman es extremamente pequeño no poseemos un criterio tan preciso de línea recta que nos asegure de la verdad de esta proposición. Sucede lo mismo con las más de las decisiones primarias de las matemáticas.

Por consiguiente, sólo quedan el álgebra y la aritmética como las únicas ciencias en las que podemos elevar el encadenamiento del razonamiento a un elevado grado de complicación y mantener, sin embargo, una perfecta exactitud y certidumbre. Poseemos un criterio preciso por el cual juzgamos de la igualdad y relación de los números, y según corresponden o no a este criterio determinamos sus relaciones sin posibilidad de error. Cuando dos números se combinan de modo que el uno tiene siempre una unidad que corresponde a cada unidad del otro, decimos que son iguales, y precisamente por la falta de este criterio de igualdad en la extensión la geometría puede difícilmente ser estimada como una ciencia perfecta e infalible.

No estará fuera de lugar aquí el obviar una dificultad que puede surgir de mi afirmación de que, aunque la geometría no llega a la precisión y certidumbre perfecta que son peculiares de la aritmé-

tica y el álgebra, sin embargo, supera a los juicios imperfectos de nuestros sentidos e imaginación. La razón de por qué atribuyo algún defecto a la geometría es que sus principios originales y fundamentales se derivan meramente de las apariencias y puede quizá imaginarse que este defecto debe siempre acompañarla e impedirle alcanzar una mayor exactitud en la comparación de los objetos e ideas que la que nuestra vista o imaginación por sí sola es capaz de alcanzar. Yo concedo que este defecto la acompaña en tanto que la aparta de la aspiración a una plena certidumbre; pero ya que estos principios fundamentales dependen de las apariencias más fáciles y menos engañosas, conceden a sus consecuencias un grado de exactitud del que estas consecuencias, consideradas aisladamente, son incapaces. Es imposible para la vista determinar que los ángulos de un quiliágono son iguales a 1.996 ángulos rectos o hacer alguna conjetura que se aproxime a esta relación; pero cuando determina que las líneas rectas no pueden coincidir, que no podemos trazar mas que una recta entre dos puntos dados, su error no puede ser de importancia alguna. Y esta es la naturaleza y uso de la geometría, a saber: llevarnos a apariencias tales que por su simplicidad no pueden hacernos caer en un error considerable.

Debo aprovechar la ocasión para proponer una segunda observación referente a nuestros razonamientos demostrativos, que es sugerida por el objeto mismo de las matemáticas. Es usual entre los

matemáticos pretender que las ideas que constituyen el objeto de su investigación son de una naturaleza tan refinada y espiritual que no caen bajo la concepción de la fantasía, sino que deben ser comprendidas por una visión pura e intelectual, de la que tan sólo las facultades superiores del alma son capaces. La misma concepción aparece en muchas de las partes de la filosofía y se emplea principalmente para explicar nuestras ideas abstractas y para mostrar cómo podemos formarnos la idea de un triángulo, por ejemplo, que no sea ni isósceles, ni escaleno, ni limitada una longitud y proporción particular de los lados. Es fácil ver por qué los filósofos están tan entusiasmados con esta noción de las percepciones espirituales y refinadas, ya que por su medio ocultan muchos de sus absurdos y rehusan someterse a las decisiones de las ideas claras, apelando a las que son obscuras e inciertas. Pero para destruir este artificio no necesitamos mas que reflexionar acerca del principio sobre el que hemos insistido de que todas nuestras ideas son copia de nuestras impresiones. De aquí podemos concluir inmediatamente que, ya que todas las impresiones son claras y precisas, las ideas que son copias de ellas deben ser de la misma naturaleza y no pueden nunca, mas que por nuestra culpa, contener algo tan obscuro e intrincado. Una idea es por su naturaleza más débil y tenue que una impresión; pero siendo en los restantes respectos la misma, no puede implicar un misterio muy grande. Si su debilidad la hace

obscura, nuestra tarea es remediar este defecto tanto como sea posible, haciendo a la idea estable y precisa, y hasta conseguir esto es en vano pretender razonar y filosofar.

SECCION II

De la probabilidad y de la idea de causa y efecto.

Esto es todo lo que estimo necesario observar referente a las cuatro relaciones que son el fundamento de la ciencia. En cuanto a las otras tres, que no dependen de la idea y pueden estar ausentes o presentes mientras la idea permanece la misma, será conveniente explicarlas más en particular. Estas tres relaciones son: *identidad, situaciones en tiempo y lugar* y *causalidad.*

Todo razonamiento no consiste mas que en la comparación y en el descubrimiento de las relaciones constantes o inconstantes que dos o más objetos mantienen entre sí. Podemos hacer esta comparación cuando estos dos objetos se hallan presentes a los sentidos, o cuando ninguno de ellos está presente, o cuando lo está uno solo. Cuando los dos objetos están presentes a los sentidos, juntamente con la relación, llamamos a esto más bien percepción de razonamiento, y no existe en este caso una actividad del pensamiento o una acción propiamente hablando, sino una mera admisión pasiva de las impresiones a través de los órganos

de la sensación. Según este modo de pensar, no podemos admitir como razonamiento las observaciones que podemos hacer referentes a la identidad y a las relaciones de tiempo y lugar, pues en ninguna de ellas el espíritu puede ir más allá de lo que está inmediatamente presente a los sentidos o descubrir la existencia real o las relaciones de los objetos. Tan sólo la causalidad produce una conexión que nos da la seguridad de la existencia o acción de un objeto que fué seguido o precedido por la existencia o acción de otro, y no pueden las otras dos relaciones usarse en el razonamiento excepto en tanto que le afectan o son afectadas por él. No existe nada en los objetos que nos persuada de que están siempre remotos o siempre contiguos, y cuando descubrimos por la experiencia y la observación que su relación en este particular es invariable, concluimos que existe alguna causa secreta que los separa o los une. El mismo razonamiento se aplica a la identidad. Suponemos fácilmente que un objeto puede continuar individualmente el mismo aunque muchas veces desaparezca y se presente de nuevo a los sentidos, y le atribuimos una identidad, a pesar de la interrupción de la percepción, siempre que concluimos que si hubiéramos mantenido nuestra vista constantemente dirigida a él nos hubiera producido una percepción invariable e ininterrumpida. Esta conclusión, que va más allá de las impresiones de nuestros sentidos, puede fundarse solamente en la conexión de causa y efecto, y de otro modo no podríamos tener

seguridad alguna de que el objeto no ha cambiado, aunque el nuevo objeto pueda parecerse mucho al que estuvo primeramente presente a nuestros sentidos. Siempre que descubrimos una semejanza perfecta tal consideramos si es común en esta especie de objetos o si es posible o probable que una causa pueda operar para producir el cambio y semejanza, y según lo que determinemos referente a estas causas y efectos pronunciamos nuestro juicio concerniente a la identidad del objeto.

Resulta, pues, aquí que, de las tres relaciones que no dependen de las meras ideas, la única que puede ser llevada más allá de los sentidos e informarnos de existencias y objetos que no podemos ver o tocar es la causalidad. Debemos, por consiguiente, tratar de explicar plenamente esta relación antes de que dejemos esta cuestión del entendimiento.

Para comenzar debidamente debemos considerar la idea de la causalidad y ver de qué origen se deriva. Es imposible razonar con exactitud y entender perfectamente la idea acerca de la que razonamos, y es imposible entender perfectamente una idea sin seguirla hasta su origen y examinar la impresión primaria de la que surge. El examen de la impresión concede claridad a la idea y el examen de la idea concede una claridad igual a todos nuestros razonamientos.

Dirijamos, por consiguiente, nuestra vista a dos objetos cualesquiera de los que llamamos causa y efecto e indaguemos en todos sentidos para hallar la impresión que produce esta idea de una impor-

tancia tan prodigiosa. A primera vista percibo que no debo buscar una cualidad particular de los objetos, ya que cualquiera que sea la cualidad que elija hallo siempre algún objeto que no la posee y que, sin embargo, cae bajo la denominación de causa y efecto. De hecho no hay nada existente ni externa ni internamente que no pueda ser considerado como causa o efecto, aunque es manifiesto que no hay ninguna cualidad que corresponda universalmente a todos los seres y les conceda el derecho a esta denominación.

La idea de la causalidad debe derivarse de alguna relación entre los objetos y debemos ahora intentar descubrir esta relación. Hallo, en primer lugar, que todos los objetos que se consideran como causa y efecto son contiguos y que nada puede operar en un tiempo o lugar que se halle algo separado del de su propia existencia. Aunque los objetos distantes puedan a veces parecer producirse los unos a los otros, se halla después de más detenido examen que están enlazados por una cadena de causas contiguas entre ellas y con los objetos distantes, y cuando en un caso particular no podemos descubrir esta conexión presumimos que existe. Podemos considerar, pues, la relación de contigüidad como esencial a la de causalidad; al menos podemos suponer que lo es, según la opinión general, hasta que hallemos una ocasión más apropiada para esclarecer esta cuestión, examinando qué objetos son o no son susceptibles de yuxtaposición y enlace.

La segunda relación que haré observar como esencial para las causas y efectos no es tan universalmente reconocida, sino que se halla sometida a alguna controversia. Es esta la de la prioridad en el tiempo de la causa con respecto del efecto. Algunos pretenden que no es absolutamente necesario que una causa preceda a su efecto, sino que un objeto o acción en el primer momento de su existencia puede ejercer su cualidad productiva y dar lugar a otro objeto o acción perfectamente contemporáneo con él mismo. Pero además de que la experiencia en muchos casos parece contradecir esta opinión, podemos establecer la relación de prioridad por una inferencia o razonamiento. Es una máxima establecida en la filosofía natural y moral que un objeto que existe en algún tiempo en su plena perfección sin producir otro no es su única causa, sino que es auxiliado por algún otro principio que le saca de su estado de inactividad y le hace ejercer la energía que poseía secretamente. Ahora bien; si una causa puede ser totalmente contemporánea de su efecto, es cierto, según esta máxima, que todas las causas deben serlo, ya que si alguna de ellas retrasa su actuación un momento no se ejercita en el tiempo individual debido, en el que podía haber operado, y, por consiguiente, no es una causa propiamente dicha. La consecuencia de esto no sería nada menos que la destrucción de la sucesión de causas que observamos en el mundo y de hecho la total aniquilación del tiempo, pues si una causa fuese contemporánea de su efec-

to y este efecto de sus efectos, y así sucesivamente, es claro que no existiría nada semejante a la sucesión y que todos los objetos deberían ser coexistentes.

Si este argumento aparece satisfactorio, bien: si no, ruego al lector me conceda la misma libertad que yo me he tomado en el caso precedente suponiendo que lo es, pues hallará que la cosa no tiene gran importancia. Habiendo así descubierto o supuesto que las dos relaciones de contigüidad y sucesión son esenciales a las causas y efectos, hallo que me encuentro detenido y no puedo proseguir adelante, considerando un caso particular de causa y efecto. El movimiento en un cuerpo se considera, mediante el choque, como causa del movimiento en otro. Cuando consideramos estos objetos con la mayor atención, hallamos que un cuerpo se aproxima al otro y que el movimiento de uno precede al del otro, pero sin un intervalo sensible. Es en vano torturarnos con una reflexión y pensamiento ulterior sobre este asunto. No podemos ir más lejos considerando este caso particular.

Si alguno quisiese dejar este caso y pretender definir una causa diciendo que es algo productivo de otra cosa, es evidente que no dirá nada. Pues ¿qué entiende por producción? ¿Puede dar una definición de ella que no sea lo mismo que la de causalidad? Si lo puede, deseo que me la presente; si no puede, se mueve en un círculo y da términos sinónimos en lugar de una definición.

¿Debemos contentarnos con estas dos relaciones

de contigüidad y sucesión como aportándonos una idea completa de la causalidad? De ningún modo. Un objeto puede ser contiguo y anterior a otro sin ser considerado como su causa. Existe una conexión necesaria que debe ser tenida en consideración, y esta relación es de mucha mayor importancia que ninguna de las dos antes mencionadas.

Aquí de nuevo investigo el objeto en todos sentidos para descubrir la naturaleza de esta conexión necesaria y hallar la impresión o impresiones de las que esta idea puede ser derivada. Cuando dirijo mi vista a las cualidades conocidas de los objetos descubro inmediatamente que la relación de causa y efecto no depende en lo más mínimo de ellas. Cuando considero sus relaciones no puedo hallar ninguna mas que las de contigüidad y sucesión, que ya he considerado como imperfectas y no satisfactorias. ¿Debe hacerme afirmar la falta de esperanza en el éxito que yo poseo aquí una idea que no va precedida de una impresión similar? Esto sería una prueba demasiado fuerte de ligereza e inconstancia, ya que el principio contrario ha sido establecido tan firmemente que no admite duda alguna, al menos hasta que hayamos examinado más plenamente la dificultad presente.

Debemos, por consiguiente, proceder del mismo modo que aquellos que, buscando algo que les está oculto y no hallándolo en el lugar que esperan, van a dar a los campos vecinos sin una idea clara de su designio, esperando que su buena fortuna los guíe por último hacia lo que buscan. Es necesario para

nosotros abandonar la consideración directa de la cuestión referente a la naturaleza de la conexión necesaria que entra en nuestra idea de causa y efecto y tratar de hallar algunas otras cuestiones cuyo examen nos aporte quizá una indicación que pueda servirnos para aclarar la dificultad presente. De estas cuestiones se presentan dos que debo proceder a examinar y que son las que siguen:

Primera. ¿Por qué razón declaramos necesario que algo cuya existencia ha comenzado debe tener también una causa?

Segunda. ¿Por qué concluimos que tales causas particulares deben tener necesariamente tales efectos particulares, y cuál es la naturaleza de esta inferencia que hacemos de las unas a los otros y de la creencia en que nos basamos?

Haré observar antes de que vaya más lejos que aunque las ideas de causa y efecto se derivan tanto de las impresiones de reflexión como de las de sensación, sin embargo, a causa de la brevedad, menciono corrientemente sólo las últimas, como el origen de estas ideas, aunque deseo que todo lo dicho de ellas pueda hacerse extensivo a las primeras. Las pasiones se hallan enlazadas con sus objetos y con otras pasiones lo mismo que los cuerpos externos se hallan enlazados entre sí. La misma relación, pues, de causa y efecto que corresponde a los unos debe ser común a todos ellos.

SECCION III

Por qué una causa es siempre necesaria.

Para comenzar con la primera cuestión, referente a la necesidad de la causa, es una máxima general en filosofía que todo lo que comienza a existir debe tener una causa de su existencia. Esto se admite como cierto en todos los razonamientos sin que se dé o se pida una prueba. Se supone que se funda en la intuición y que es una de las máximas que, aunque pueden ser negadas de palabra, es imposible que los hombres duden en el fondo de ellas. Sin embargo, si examinamos esta máxima mediante la idea o conocimiento antes explicado, no descubriremos en ella señal alguna de una certidumbre intuitiva de este género, sino que, por el contrario, hallaremos que su naturaleza es extraña a esta especie de convicción.

Toda certidumbre surge de la comparación de las ideas y del descubrimiento de las relaciones que son inalterables, en tanto que las ideas continúan las mismas. Estas relaciones son: *semejanza, relaciones de cantidad y número, grados de una cualidad* y *oposición*, ninguna de las cuales se halla implicada en la proposición de que todo lo que tiene un comienzo tiene también una causa de existencia. Esta proposición, por consiguiente, no es intuitivamente cierta. Al menos el que afirme que es intuitivamente cierta debe negar que estas

son las úricas relaciones infalibles y debe hallar alguna otra relación de este género implicada en ella; para examinar esto habrá tiempo suficiente.

Aquí, sin embargo, existe un argumento que prueba al mismo tiempo que la proposición precedente no es ni intuitiva ni demostrativamente cierta. Jamás podemos demostrar la necesidad de la causa de cada nueva existencia o nueva modificación de existencia sin mostrar a la vez la imposibilidad que existe de que algo pueda comenzar a ser sin algún principio productivo, y si la última proposición no puede ser probada debemos desesperar de llegar a ser capaces de probar la primera. Ahora bien; podemos convencernos de que la última proposición es totalmente incapaz de una prueba demostrativa considerando que todas las ideas diferentes pueden separarse las unas de las otras, y que, como las ideas de causa y efecto son evidentemente diferentes, nos será fácil concebir que un objeto no exista en un momento y exista en el próximo momento sin unir con él la idea diferente de una causa o principio productivo. Por consiguiente, la separación de la idea de una causa de la de una existencia que comienza es claramente posible para la imaginación y, por consecuencia, la separación actual de estos objetos es posible en tanto que no implica contradicción ni absurdo, y es, pues, incapaz de ser refutada por algún razonamiento que parta de meras ideas, sin el que es imposible demostrar la necesidad de una causa.

Según esto, hallaremos después del debido examen que toda demostración que ha sido presentada en favor de la necesidad de la causa es falaz y sofística. Todos los puntos del espacio y del tiempo, dicen algunos filósofos (1), en los que podemos suponer que comienza a existir algún objeto son en sí mismos iguales, y a menos que no exista una causa que sea peculiar a un tiempo y a un lugar y que por este medio determine y fije la existencia, debe quedar eternamente ésta en suspenso y el objeto jamás podrá comenzar a ser por algo que fije su principio. Sin embargo, yo me pregunto si es algo más difícil suponer que el tiempo y el lugar son fijados sin causa alguna que suponer que la existencia se halla determinada de esta manera. La primera cuestión que se nos presenta en este asunto es siempre si el objeto existirá a no; la segunda, cuándo y dónde debe comenzar a existir. Si la supresión de una causa fuera intuitivamente absurda en un caso, debe serlo también en el otro, y si este absurdo no se explicase sin una prueba en un caso, la requeriría también en el otro. El absurdo, pues, de un supuesto no puede constituir jamás una prueba del otro, ya que ambos se hallan en el mismo plano y deben ser o no admitidos por el mismo razonamiento.

El segundo argumento (2) que yo encuentro que se usa en este problema tropieza con la misma dificultad. Se dice que todo debe tener una causa,

(1) Hobbes.
(2) Clarke y otros.

pues si algo careciese de causa se produciría por sí mismo, es decir, existiría antes de haber existido, lo que es imposible. Pero este razonamiento es claramente erróneo, porque supone que en nuestra negación de una causa afirmamos lo que negamos expresamente, a saber: que debe existir una causa que por consiguiente se considera que es el objeto mismo, y esto sin duda alguna es una contradicción evidente. El decir que algo es producido o, para expresarnos más propiamente, comienza a existir sin una causa, no es afirmar que es causa de sí mismo, sino que, por el contrario, al excluir todas las causas externas se excluye *a fortiori* la cosa misma que es creada. Un objeto que existe absolutamente sin causa no es ciertamente su propia causa, y cuando se afirma que el uno sigue a la otra se supone el punto en cuestión y se toma como cierto que es totalmente imposible que algo pueda comenzar a existir sin causa, y que por la exclusión de un principio productivo debemos recurrir a otro.

Sucede lo mismo con el tercer argumento (1) que ha sido empleado para demostrar la necesidad de una causa. Todo lo que se produce sin causa es producido por *nada*, o, en otras palabras, no tiene *nada* por causa; pero nada puede jamás ser una causa como tampoco puede ser algo o igual a dos ángulos rectos. Por la misma intuición que percibimos que nada no es igual a dos ángulos rectos

(1) Locke.

o no es algo, percibimos que no puede ser jamás una causa y, por consiguiente, percibimos que todo objeto tiene una causa real de su existencia.

Creo que no será necesario emplear muchas palabras para mostrar la debilidad de este argumento después de lo que he dicho del precedente. Los dos se hallan fundados en la misma falacia y se derivan del mismo giro de pensamiento. Basta observar solamente que cuando excluimos todas las causas debemos excluirlas realmente y ni suponer aun *nada* o el objeto mismo como causa de existencia, y, por consecuencia, no podemos obtener argumento alguno partiendo del absurdo de estos supuestos para probar el absurdo de la conclusión. Si todo debe tener una causa, se sigue que por la exclusión de otras causas debemos aceptar el objeto mismo o nada como causa; pero el punto central de la cuestión es si todo debe o no tener causa, lo que, por consiguiente, según un razonamiento preciso, no puede jamás tomarse como cierto.

Existen gentes más superficiales que dicen que todo efecto debe tener una causa, porque esto va implicado en la idea del efecto. Todo efecto supone necesariamente una causa, siendo efecto un término relativo del que causa es el correlativo. Sin embargo, esto no prueba mas que todo ser deba ser precedido por una causa que se sigue de que todo marido debe tener una mujer, que todo hombre debe estar casado. El verdadero estado de la cuestión consiste en saber si todo objeto que

comienza a existir debe su existencia a una causa, y esto es lo que yo afirmo que no es cierto ni intuitiva ni demostrativamente, y espero haberlo probado bastante por el razonamiento que precede.

Ya que no es por el conocimiento o por un razonamiento científico por lo que derivamos la opinión de la necesidad de una causa para cada nueva producción, dicha opinión debe necesariamente surgir de la observación y experiencia. La próxima cuestión, pues, debe ser naturalmente saber cómo la experiencia da lugar a un principio tal. Sin embargo, como encuentro que será más conveniente reducir esta cuestión a la que sigue, a saber: por qué concluimos que tales causas particulares tengan tales efectos particulares y por qué hacemos una inferencia de los unos a los otros, debemos hacer de ésta el asunto de nuestra investigación futura. Quizá se hallará, en último término, que la misma respuesta sirva para ambas cuestiones.

SECCION IV

De los elementos componentes de nuestros razonamientos relativos a la causa y efecto.

Aunque el espíritu, en sus razonamientos de causa y efecto, dirige su vista más allá de los objetos que vemos o recordamos, no puede perderlos de vista enteramente ni razonar tan sólo sobre sus propias ideas sin alguna mezcla de impresiones,

o al menos de las ideas de la memoria que son equivalentes a las impresiones. Cuando inferimos efectos partiendo de causas debemos establecer la existencia de estas causas, para hacer lo cual sólo tenemos dos caminos: la percepción inmediata de nuestra memoria o sentido o la inferencia partiendo de otras causas, causas que debemos explicar de la misma manera por una impresión presente o por una inferencia partiendo de sus causas, y así sucesivamente hasta que lleguemos a un objeto que vemos o recordamos. Es imposible para nosotros proseguir en nuestras inferencias al infinito, y lo único que puede detenerlas es una impresión de la memoria o los sentidos más allá de la cual no existe espacio para la duda o indagación.

Para dar un ejemplo de esto debemos elegir un asunto de historia y considerar por qué razón lo creemos o rechazamos. Así, creemos que César fué asesinado en el Senado en los idus de Marzo, y esto porque el hecho está establecido basándose en el testimonio unánime de los historiadores, que concuerdan en asignar a este suceso este tiempo y lugar precisos. Aquí ciertos caracteres y letras se hallan presentes a nuestra memoria o sentidos, caracteres que recordamos igualmente que han sido usados como signos de ciertas ideas; estas ideas estuvieron en los espíritus de los que se hallaron inmediatamente presentes a esta acción y que obtuvieron las ideas directamente de su existencia o fueron derivadas del testimonio de otros y éstas a su vez de otro testimonio por una gradua-

ción visible hasta llegar a los que fueron testigos oculares y espectadores del suceso. Es manifiesto que toda esta cadena de argumentos o conexión de causas y efectos se halla fundada en un principio en los caracteres o letras que son vistos o recordados y que sin la autoridad de la memoria o los sentidos nuestro razonamiento entero sería quimérico o carecería de fundamento. Cada eslabón de la cadena estaría enlazado en este caso con otro, pero no existiría nada fijo en los dos extremos de ella capaz de sostenerla en su totalidad, y, por consecuencia, no existiría ni creencia ni evidencia. Esto es realmente lo que sucede con todos los argumentos hipotéticos o razonamientos partiendo de un supuesto, por no existir en ellos ni una impresión presente ni una creencia en una existencia real.

No necesito observar que no existe una objeción precisa a la presente doctrina de que no podemos razonar sobre nuestras conclusiones o principios pasados sin recurrir a las impresiones de las que primeramente surgieron; pues aun suponiendo que estas impresiones estén enteramente borradas de la memoria, la convicción que produjeron subsiste aún y es igualmente cierto que todo razonamiento relativo a las causas y efectos se deriva originalmente de alguna impresión, de la misma manera que la seguridad de una demostración procede siempre de una comparación de ideas, aunque continúe después que la comparación se ha olvidado.

SECCION V

De las impresiones de los sentidos y la memoria.

En este razonamiento de la causalidad empleamos materiales que son de una naturaleza mixta y heterogénea y que, a pesar de estar enlazados, son esencialmente diferentes los unos de los otros. Todos nuestros argumentos relativos a las causas y efectos consisten en una impresión de la memoria o los sentidos y la idea de la existencia que produce el objeto, de la impresión o que es producida por ella. Por consiguiente, tenemos aquí tres cosas que explicar, a saber: primero, la impresión originaria; segundo, la transición a la idea de la causa o efecto relacionado; tercero, la naturaleza y cualidades de esta idea.

En cuanto a las impresiones que surgen de los sentidos, su causa última es, en mi opinión, perfectamente inexplicable por la razón humana y será siempre imposible decidir con certidumbre si surgen inmediatamente del objeto o son producidas por el poder creador del espíritu o se derivan del autor de nuestro ser. No es tampoco esta cuestión de importancia alguna para nuestro propósito presente. Podemos realizar inferencias partiendo de la coherencia de nuestras percepciones, ya sean éstas verdaderas o falsas, ya representen a la naturaleza exactamente o sean meras ilusiones de los sentidos.

Cuando buscamos la característica que distingue la memoria de la imaginación debemos percibir inmediatamente que no puede hallarse en las ideas simples que se nos presentan, ya que estas dos facultades toman sus ideas simples de las impresiones y no pueden ir nunca más allá de estas percepciones originales. Estas facultades tampoco se distinguen entre sí por la disposición de sus ideas complejas, pues aunque es una propiedad peculiar de la memoria el conservar el orden y posición original de sus ideas, mientras que la imaginación las altera y cambia como le place, esta diferencia, sin embargo, no es suficiente para distinguirlas por su actuación o hacérnoslas conocer la una por la otra, siendo imposible recordar las impresiones pasadas para compararlas con nuestras ideas presentes y ver si su disposición es exactamente similar. Por consiguiente, ya que la memoria no se caracteriza por el orden de sus ideas complejas ni por la naturaleza de sus ideas simples, se sigue que la diferencia entre ella y la imaginación está en su fuerza y vivacidad superior. Cuando un hombre se entrega a su fantasía para fingir alguna escena pasada de aventuras, no existiría posibilidad alguna de distinguir esto de un recuerdo de un género igual si las ideas de la imaginación no fuesen más débiles y más obscuras.

Sucede frecuentemente que, cuando dos hombres han tomado parte en una acción o un suceso, uno de ellos la recuerda mucho mejor que otro, y puede experimentar la mayor dificultad del mundo para

hacer que su compañero la recuerde. Recorre en vano varias circunstancias; menciona el tiempo, el lugar, la compañía, lo que se dijo, lo que se hizo, hasta que, por último, tropieza con alguna circunstancia afortunada que despierta el todo y procura a su amigo una memoria perfecta de cada cosa. Aquí la persona que olvida concibe desde un principio todas las ideas del discurso de la otra con las mismas circunstancias de tiempo y lugar, aunque las considera como meras ficciones de la imaginación. Pero tan pronto como la circunstancia mencionada suscita su memoria, las mismas ideas aparecen con un nuevo aspecto y poseen, en cierto modo, una cualidad afectiva diferente de la que tenían antes. Sin más alteración que la de la cualidad afectiva se convierten inmediatamente en ideas de la memoria y se les presta asentimiento.

Por consiguiente, ya que la imaginación puede representarse los mismos objetos que la memoria puede ofrecernos y ya que estas facultades se distinguen solamente por la diferente cualidad afectiva de las ideas que nos presentan, será conveniente examinar cuál es la naturaleza de esta cualidad afectiva. Aquí creo que todo el mundo estará de acuerdo conmigo en que las ideas de la memoria son más fuertes y vivaces que las de la fantasía.

Un pintor que quiera representar una pasión o emoción de cualquier género tratará de tomar el gesto de una persona dominada por una emoción análoga, para vivificar nuestras ideas y darles

una fuerza y vivacidad superior a la que se halla en las que son meras ficciones de la imaginación. Cuanto más reciente es la memoria, tanto más clara es la idea, y cuando después de un largo intervalo se vuelve a considerar el objeto de ella, se halla siempre que la idea se ha borrado mucho si no se ha olvidado del todo. Dudamos frecuentemente acerca de las ideas de la memoria cuando se hacen muy débiles y tenues, y somos incapaces de determinar si una imagen procede de la fantasía o la memoria cuando no se presenta tan vivamente que pueda distinguir esta última facultad. Se dice: me parece que recuerdo un suceso, pero no estoy seguro. Un largo período de tiempo casi lo ha borrado de nuestra memoria y nos deja inciertos acerca de si es o no pura crración de la fantasía.

Del mismo modo que una idea de la memoria, al perder su fuerza y vivacidad, puede degenerar en un grado tal que pueda ser tomada por una idea de la imaginación, una idea de la imaginación, a su vez, puede adquirir una fuerza tal que pase a ser una idea de la memoria y a producir sus efectos sobre la creencia y el juicio. Esto se nota en los casos de los mentirosos, que por la frecuente repetición de sus mentiras llegan a creer que las recuerdan como realidades, la costumbre y el hábito poseyendo en este caso, como en muchos otros, la misma influencia en el espíritu que la naturaleza y fijando la idea con igual fuerza y vigor.

Así, resulta que la *creencia* o *asentimiento* que

acompaña siempre a la memoria y los sentidos no es sino la vivacidad de las percepciones que están presentes y que esto sólo los distingue de la imaginación. La creencia consiste en este caso en sentir una impresión inmediata de los sentidos o una repetición de esta impresión en la memoria. La fuerza y vivacidad de la percepción son tan sólo las que constituyen el primer acto del juicio y proporcionan el fundamento del razonamiento que construimos sobre él cuando establecemos la relación de causa y efecto.

SECCION VI

De la inferencia de la impresión a la idea.

Es fácil observar que al establecer esta relación la inferencia que realizamos de la causa al efecto no se deriva meramente de una consideración de estos objetos particulares y de una penetración de sus esencias capaz de descubrir la dependencia del uno con respecto del otro. No existe objeto alguno que implique la existencia de otro si consideramos estos objetos en sí mismos, y jamás vamos más allá de las ideas que nos formamos de ellos. Una inferencia tal aumentaría el conocimiento e implicaría la absoluta contradicción e imposibilidad de concebir algo diferente; pero como todas las ideas diferentes son separables, es evidente que no puede existir una imposibilidad de este género.

Cuando pasamos de una impresión presente a la idea de un objeto es posible que hayamos separado la idea de impresión y hayamos puesto en su lugar otra idea.

Por consiguiente, sólo por experiencia podemos inferir la existencia de un objeto partiendo de la del otro. La naturaleza de la experiencia es ésta. Recordamos haber tenido frecuentemente casos de la existencia de una especie de objetos y también recordamos que los individuos de otra especie de objetos han acompañado siempre a aquéllos y han existido en un orden regular de contigüidad y sucesión con respecto a ellos. Así, recordamos haber visto la especie de objetos que llamamos llama y haber sentido la especie de sensación que llamamos calor. Igualmente recordamos su unión constante en todos los casos pasados. Sin más requisitos, llamamos a los unos causas y a los otros efectos e inferimos la existencia de los unos partiendo de la de los otros. En todos estos casos, de los que obtenemos el enlace de causas y efectos particulares, tanto las causas como los efectos han sido percibidos por los sentidos y son recordados; pero en la totalidad de los casos en que razonamos acerca de ellos existe tan sólo un miembro percibido o recordado y el otro se suple de acuerdo con nuestra experiencia pasada.

Así, al avanzar hemos descubierto insensiblemente una nueva relación entre la causa y el efecto cuando menos lo esperábamos y nos ocupábamos totalmente de otro asunto. Esta relación es su

enlace constante. La contigüidad y la sucesión no son suficientes para permitirnos declarar ante dos objetos que el uno es la causa y el otro el efecto, a menos que percibamos que estas dos relaciones se mantienen firmes en varios casos. Podemos ver ahora la ventaja de abandonar la consideración directa de esta relación para descubrir la naturaleza de la conexión necesaria que constituye una parte tan esencial de ella. Podemos esperar que por este medio lleguemos por último a nuestro fin propuesto, aunque, a decir verdad, esta relación que acabamos de descubrir del enlace constante parece hacernos progresar muy poco en nuestro camino, pues no implica mas que análogos objetos han sido enlazados por análogas relaciones de contigüidad y sucesión, y parece evidente, al menos a primera vista, que por este medio no podemos jamás descubrir una nueva idea y que tan sólo podemos multiplicar, pero no ampliar, los objetos de nuestra mente. Puede pensarse que lo que no sacamos de un objeto no podemos sacarlo de ciento que sean del mismo género y se asemejen en absoluto en todas sus circunstancias. Como nuestros sentidos nos muestran en un caso dos cuerpos o cualidades, en ciertas relaciones de sucesión y continuidad nuestra memoria nos presenta solamente una multitud de casos en que hallamos siempre cuerpos, movimientos o propiedades análogas en análogas relaciones. De la repetición de una impresión pasada, aunque sea al infinito, no surgirá una nueva idea original como lo es la del

enlace necesario, y el número de impresiones no tiene en este caso más efecto que el limitarnos a una sola. Pero aunque este razonamiento parece exacto y manifiesto, como sería locura desesperar tan pronto, debemos continuar la marcha de nuestro discurso, y habiendo hallado que después del descubrimiento del enlace constante con los objetos hacemos siempre una inferencia de un objeto al otro, debemos examinar la naturaleza de esta inferencia y de la transición de la impresión a la idea. Quizá resultará, en último término, que el enlace necesario depende de la inferencia en lugar de depender la inferencia del enlace necesario.

Ya que resulta que la transición de una impresión presente en la memoria o los sentidos a una idea o a un objeto, que llamamos causa o efecto, se funda en la experiencia pasada y en nuestro recuerdo de su enlace constante, se nos pone ahora la cuestión de si la experiencia produce la idea por medio del entendimiento o la imaginación, de si somos determinados a hacer esta transición por la razón o por una cierta asociación o relación de percepciones. Si la razón nos determinase, procedería basándose en el principio de que casos de los que no tenemos experiencia deben asemejarse a aquellos de que tenemos experiencia y que el curso de la naturaleza continúa siendo siempre el mismo de un modo uniforme. Por consiguiente, para esclarecer este asunto consideremos todos los argumentos sobre los que se supone fundada

esta proposición, y como éstos deben derivarse de nuestro conocimiento o probabilidad, dirijamos nuestra vista a cada uno de estos grados de evidencia y veamos si proporcionan una conclusión exacta de esta naturaleza.

Nuestro método precedente de razonar nos convencerá fácilmente de que no existen argumentos demostrativos para probar que los casos de que no tenemos experiencia se asemejan a aquellos de que tenemos experiencia. Podemos al menos concebir un cambio en el curso de la naturaleza, lo que prueba de un modo suficiente que este cambio no es absolutamente imposible. El formarnos una idea clara de algo constituye un argumento innegable para su posibilidad y es por sí solo una refutación de cualquier demostración pretendida en contra de él.

La probabilidad, en tanto que no descubre las relaciones de las ideas consideradas como tales, sino solamente las de los objetos, debe en cierto respecto basarse en las impresiones de nuestra memoria y sentido y en ciertos respectos también en nuestras ideas. Si no existiese una mezcla de alguna impresión en nuestros razonamientos probables, la conclusión sería totalmente quimérica, y si no existiese una mezcla de ideas, la acción del espíritu al observar la relación no sería propiamente hablando razonamiento, sino sensación. Por consiguiente, es necesario que en todo razonamiento probable exista algo presente al espíritu visto o recordado, y que partiendo de esto infera-

mos la existencia de algo enlazado con ello que no sea ni visto ni recordado.

La única conexión o relación de ideas que puede llevarnos más allá de las impresiones inmediatas de nuestra memoria y sentidos es la de causa y efecto, y esto porque es la única sobre la que puede fundarse una inferencia exacta de un objeto a otro. La idea de causa y efecto se deriva de la experiencia, que nos informa de qué objetos particulares en todos los casos pasados han ido constantemente unidos con otros del mismo género, y cuando un objeto similar a uno de éstos se presume hallarse inmediatamente presente en su impresión suponemos la existencia de otro similar a su acompañante usual. Según esta explicación de las cosas, que es, a mi parecer, de todo punto indiscutible, la probabilidad se funda en la presunción de una semejanza entre los objetos de los que tenemos experiencia y aquellos de que no tenemos ninguna y, por consiguiente, es imposible que esta presunción surja de la probabilidad. El mismo principio no puede ser a la vez la causa y el efecto de otro, y esto es quizá la única proposición concerniente a esta relación que es cierta intuitiva o demostrativamente.

Si alguien intenta eludir este argumento, y, sin determinar si nuestro razonamiento acerca de este asunto se deriva de la demostración o de la probabilidad, pretende que todas las conclusiones de causa y efecto se basan sobre un razonamiento sólido, desearé tan sólo que este razonamiento se

me indique para que sea sometido a nuestro examen. Se dirá quizá que después de la experiencia del enlace constante de ciertos objetos razonamos de la siguiente manera: Un objeto cualquiera se encuentra que siempre produce otro. Es imposible que tuviese este efecto si no se hallase dotado de un poder de producción. El poder implica necesariamente el efecto y, por consiguiente, existe un fundamento exacto para hacer una conclusión partiendo de la existencia de un objeto para llegar a la de su acompañante usual. La producción pasada implica un poder; el poder implica una nueva producción, y la nueva producción es lo que inferimos partiendo del poder y de la producción pasada.

Me sería fácil mostrar la fragilidad de este razonamiento si quisiese hacer uso de las observaciones que ya he presentado de que la idea de la producción es la misma que la de causalidad y que la existencia no implica ni cierta ni demostrativamente un poder en algún otro objeto, o si fuese conveniente anticipar lo que ya tendré ocasión de indicar más adelante con referencia a la idea que nos formamos de poder y eficacia. Pero como un modo tal de proceder me parece o que debilita mi sistema, por hacer reposar una parte de él sobre otra, o que introduce una confusión en mi razonamiento, debo tratar de mantener mi afirmación presente sin una ayuda semejante.

Por consiguiente, se concederá por un momento que la producción de un objeto por otro implica

un poder y que este poder se halla enlazado con su efecto. Pero habiendo probado ya que el poder no consiste en las propiedades sensibles de la causa, y no existiendo presente a nosotros mas que las cualidades sensibles, yo pregunto por qué se presume en otros casos que el mismo poder existe dada meramente la apariencia de estas cualidades. El recurrir a la experiencia pasada no decide nada en el caso presente, y lo más que puede probar es solamente que el objeto que produce otro se hallaba en este instante preciso dotado de un poder tal; pero no puede probar jamás que el mismo poder debe continuar en el mismo objeto o colección de cualidades sensibles, y mucho menos que un poder semejante va siempre unido con iguales cualidades sensibles. Si se dice que tenemos experiencia de que el mismo poder continúa unido con el mismo objeto y que objetos análogos están dotados de poderes análogos, vuelvo a hacer mi pregunta de por qué sacamos de esta experiencia una conclusión que va más allá de los casos pasados de los que tenemos experiencia. Si se responde a esta cuestión del mismo modo que a la precedente, la respuesta da aún ocasión a una nueva cuestión del mismo género, y así al infinito, lo que prueba claramente que el razonamiento precedente no tiene un fundamento exacto.

Así, no sólo nuestra razón fracasa en el descubrimiento del último enlace de causa y efecto, sino que aun después que la experiencia nos ha informado acerca de su enlace constante es imposible

para nosotros convencernos por la razón de por qué debemos extender esta experiencia más allá de los casos particulares que han caído bajo nuestra observación. Suponemos, pero no somos jamás capaces de probarlo, que debe existir una semejanza entre los objetos de los cuales hemos tenido experiencia y los que se hallan más allá del alcance de nuestro descubrimiento.

Hemos encontrado ya ciertas relaciones que nos hacen pasar de un objeto a otro, aun cuando no existe una razón que nos determine a este tránsito, y podemos establecer como regla general que siempre que el espíritu, de un modo constante y uniforme, hace una transición sin razón alguna, se halla influído por estas relaciones. Ahora bien; esto es lo que ocurre precisamente en el caso presente. La razón jamás puede mostrarnos el enlace de un objeto con otro, aunque esté auxiliada por la experiencia y la observación de su enlace constante en todos los casos pasados. Así, pues, cuando el espíritu pasa de una idea o impresión de un objeto a la idea o creencia de otro no está determinado por la razón, sino por ciertos principios que asocian entre sí las ideas de estos objetos y las unen en la imaginación. Si las ideas no tuviesen mayor unión en la fantasía que los objetos parecen tenerla para el entendimiento, no podríamos hacer jamás una inferencia de causa a efecto ni podría reposar la creencia sobre hechos. La inferencia, pues, depende tan sólo de la unión de las ideas.

Los principios de unión entre las ideas los he

reducido a tres tipos generales, y he afirmado que la idea o impresión de un objeto despierta naturalmente la idea de otro objeto semejante, contiguo o enlazado con ella. Concedo que estos principios no son ni infalibles ni la única causa de unión entre las ideas. No son causas infalibles, pues se puede fijar la atención durante algún tiempo en un objeto y no ir más allá de él. No son las únicas causas, pues el pensamiento tiene un movimiento muy irregular al recorrer sus objetos y puede pasar de los cielos a la tierra, de un extremo a otro de la creación, sin método u orden alguno. Sin embargo, aunque reconozco esta debilidad en estas tres relaciones y la irregularidad de la imaginación, afirmo que los únicos principios generales que asocian las ideas son *semejanza, contigüidad* y *causalidad.*

Existe de hecho un principio de unión entre las ideas que a primera vista parece ser diferente de alguno de éstos, pero que en el fondo se hallará que depende del mismo origen. Cuando un ejemplar de una especie de objetos se halla por experiencia que va constantemente unido con un ejemplar de otra especie, la apariencia de un nuevo individuo de una de las especies sugiere naturalmente el pensamiento de su acompañante acostumbrado. Así, ya que una idea particular va unida corrientemente a una palabra particular, no se requiere mas que la audición de esta palabra para producir la idea correspondiente, y es casi imposible para el espíritu, aun por sus mayores esfuerzos, evitar esta transición. En este caso no es en

absoluto necesario que después de la audición de un sonido determinado reflexionemos sobre una experiencia pasada y consideremos que la idea ha estado enlazada usualmente con el sonido. La imaginación, por sí misma, suple a la reflexión y se halla tan habituada a pasar de la palabra a la idea, que no se interpone ni un momento entre la audición de la una y la concepción de la otra.

Aunque yo reconozco que esto es un principio verdadero de asociación entre las ideas, afirmo que es el mismo que el que existe entre las ideas de causa y efecto y que constituye una parte esencial de nuestros razonamientos basados en esta relación. No tenemos otra noción de causa y efecto mas que la de ciertos objetos que han sido enlazados siempre juntos y que en todos los casos pasados se ha hallado que son inseparables. No podemos penetrar en la razón del enlace. Solamente observamos la cosa misma y hallamos siempre que, partiendo del enlace constante, los objetos requieren su unión en la imaginación. Cuando la impresión del uno llega a estarnos presente nos formamos inmediatamente una idea de su acompañante acostumbrado y, por consecuencia, podemos establecer como una parte de la definición de una opinión o creencia que es una idea relacionada o asociada con una impresión presente.

Así, aunque la causa sea una relación filosófica implicando contigüidad, sucesión y enlace constante, sin embargo, solamente en tanto que es una relación natural y produce una unión entre nues-

tras ideas somos capaces de razonar sobre ella o de hacer una inferencia partiendo de ella.

SECCION VII

De la naturaleza de la idea o creencia.

La idea de un objeto es una parte esencial de la creencia acerca de él, pero no toda ella. Concebimos muchas cosas que no creemos. Para descubrir, pues, más plenamente la naturaleza de la creencia, o de las cualidades de las ideas a que asentimos, debemos tener en cuenta las siguientes consideraciones:

Es evidente que todos los razonamientos de causas o efectos terminan en conclusiones que se refieren a hechos, esto es, que se refieren a la existencia de objetos o de sus cualidades. Es también evidente que la idea de existencia no es nada diferente de la idea de un objeto, y que cuando después de la simple concepción de algo queremos concebirlo como existente, en realidad no añadimos nada a nuestra primera idea o la alteramos. Así, cuando afirmamos que Dios existe nos formamos simplemente la idea de un ser tal como nos es presentado, y la existencia que le atribuimos no es concebida por una idea particular que unamos a la idea de sus otras cualidades y que pueda nuevamente ser separada y distinguida de ellas. Voy aún más lejos, y no contento con afirmar que la

concepción de la existencia de un objeto no es una adición a su simple concepción, mantengo igualmente que la creencia en la existencia no aporta una nueva idea para unirla con las que componen la idea del objeto. Cuando yo pienso en Dios, cuando yo lo pienso como existente y cuando creo que existe, mi idea de él ni aumenta ni disminuye. Pero como es cierto que existe una gran diferencia entre la simple concepción de la existencia de un objeto y la creencia en él, y como esta diferencia no está en los elementos o composición de la idea que concebimos, se sigue que debe estar en la manera de concebirlo. Supóngase que una persona presente ante mí establece proposiciones a las cuales no puedo asentir: que César murió en su cama, que la plata es más fusible que el plomo o el mercurio más pesado que el oro; es evidente que, a pesar de mi incredulidad, entiendo claramente lo que quiere decir y me formo las mismas ideas que él se forma. Mi imaginación está dotada con las mismas facultades que la suya y no le es posible concebir una idea que yo no pueda concebir o enlazar ideas que yo no pueda enlazar. Por consiguiente, pregunto en qué consiste la diferencia entre *creencia* y *no creencia* con respecto de una proposición. La respuesta es fácil con respecto a las proposiciones que son probadas por intuición o demostración. En este caso, la persona que asiente no sólo concibe las ideas de acuerdo con la proposición, sino que es llevado necesariamente a concebirlas de una manera particular o inmedia-

tamente o por la interposición de otras ideas. Todo lo que es absurdo es ininteligible y no es posible para la imaginación concebir algo contrario a la demostración. Sin embargo, como en los razonamientos de la causalidad y referentes a los hechos esta necesidad absoluta no puede tener lugar y la imaginación se halla libre de concebir ambos lados de la cuestión, yo me pregunto aún en qué consiste la diferencia entre incredulidad y creencia, ya que en ambos casos la concepción de la idea es igualmente posible y requerida.

No es una respuesta satisfactoria decir que una persona que no asiente a la proposición que presentamos, cuando ha concebido el objeto de la misma manera que nosotros, lo concibe inmediatamente de un modo diferente y tiene ideas diferentes de él. Esta respuesta no es satisfactoria, no porque contenga alguna falsedad, sino porque no descubre toda la verdad. Se confiesa que en todos los casos en que disentimos de una persona concebimos ambos lados de la cuestión; pero como podemos creer tan sólo en uno, se sigue evidentemente que la creencia debe hacer alguna diferencia entre la concepción a la que asentimos y aquella de que disentimos. Podemos combinar, unir, separar, confundir y variar nuestras ideas de mil modos diferentes; pero hasta que aparece algún principio que fija una de estas situaciones diferentes no tenemos en realidad una opinión, y este principio no añadiendo nada a las ideas precedentes, puede cambiar tan sólo la manera de concebirlas.

Todas las percepciones del espíritu son de dos géneros, a saber: impresiones e ideas que difieren entre sí tan sólo por sus diferentes grados de fuerza y vivacidad. Nuestras ideas son copia de nuestras impresiones y las representan en todas sus partes. Cuando se quiere cambiar la idea de un objeto particular no se puede hacer mas que aumentar o disminuir su fuerza y vivacidad. Si se hace otro cambio en ella representará un objeto diferente o impresión. Sucede lo mismo con los colores. Un determinado matiz de un color puede adquirir un nuevo grado de viveza o claridad sin otra variación; pero si se produce alguna otra variación deja de ser el mismo matiz o color; así, que como la creencia no hace mas que variar la manera de que concebimos algún objeto, puede solamente conceder a nuestras ideas una fuerza y vivacidad adicionales. Por consiguiente, una opinión o creencia puede ser más exactamente definida como una idea vivaz relacionada o asociada con una impresión presente (1).

---

(1) Podemos aprovechar la ocasión para observar un error muy notable que, siendo inculcado frecuentemente en las escuelas, ha llegado a convertirse en una máxima establecida y se admite universalmente por todos los tratadistas de lógica. Este error consiste en la división vulgar de los actos del entendimiento en *concepción, juicio* y *razonamiento* y en la definición que damos de ello. La concepción se define como la simple consideración de una o más ideas; el juicio, como la separación o unión de diferentes ideas; el razonamiento, como la separación o unión de diferentes ideas por el intermedio de otras que muestran la relación que aquéllas mantienen entre sí. Sin embargo, estas distinciones y definiciones están equivocadas en puntos muy importantes; pues, primero, se halla muy lejos de ser verdad que en todo juicio que hacemos unimos dos ideas diferentes, ya que en la proposición *Dios existe* o en cual-

He aquí los momentos capitales de los argumentos que nos conducen a esta conclusión: Cuando inferimos la existencia de un objeto partiendo de la de otro, algún objeto debe hallarse presente a la memoria o los sentidos para ser el fundamento de nuestro razonamiento, ya que el espíritu no puede realizar sus inferencias al infinito. La razón no puede jamás convencernos de que la existencia de un objeto implica la de otro; así, que cuando pasamos de la impresión del uno a la idea o creencia del otro no nos hallamos determinados por la razón, sino por el hábito o un principio de asociación. Sin embargo, la creencia es algo más que una simple idea. Es una manera peculiar de formarnos una idea, y como la misma idea puede solamente

---

quier otra que se refiera a la existencia, la idea de existencia no es una idea diferente unida por nosotros con la del objeto y capaz de formar una idea compuesta por esta unión. Segundo, del mismo modo que podemos construir una proposición que sólo contiene una idea podemos ejercer nuestra razón sin emplear más que dos ideas y sin recurrir a una tercera que sirva de término medio entre ellas. Inferimos inmediatamente una causa de su efecto, y esta inferencia no sólo es una especie genuina de razonamiento, sino que es la forma más poderosa de todas y más convincente que cuando interponemos una idea para enlazar los dos extremos. Lo que podemos en general afirmar con respecto a estos tres actos del entendimiento es que, considerándolos como es debido, se reducen al primero y que no son mas que modos particulares de concebir nuestros objetos. Ya consideremos un objeto único o varios, ya permanezcamos en estos objetos o pasemos de unos a otros, de cualquier modo u orden que los examinemos, el acto del espíritu no excede de una simple concepción y la única diferencia notable que en esta ocasión se presenta surge cuando unimos la creencia a la concepción y nos persuadimos de la verdad de lo que concebimos. Este acto del espíritu no ha sido jamás explicado por ningún filósofo, y, por consiguiente, me tomo la libertad de proponer mi hipótesis referente a él, a saber: que es tan sólo una concepción fuerte y firme de una idea, concepción que se aproxima, en alguna medida, a la impresión inmediata.

variar por la variación de sus grados de fuerza y vivacidad, se sigue de todo lo anterior que la creencia es una idea vivaz producida por una relación con la impresión presente según la definición que precede.

La actividad del espíritu, que constituye la creencia en algún hecho, parece hasta ahora haber sido uno de los más grandes misterios de la filosofía, aunque nadie ha sospechado que existía alguna dificultad para explicarlo. Por mi parte, debo confesar que encuentro una dificultad considerable en este caso, y que, aun cuando me parece que entiendo el asunto perfectamente, no hallo palabras para expresar lo que quiero decir. Concluyo por una inducción que me parece muy evidente: que una opinión o creencia no es mas que una idea que es diferente de una ficción, no en la naturaleza o en el orden de sus partes, sino en la manera de ser concebida. Pero cuando quiero explicar esta *manera*, apenas encuentro alguna palabra que responda plenamente a mi representación, sino que me veo obligado a recurrir al sentimiento de cada uno para dar una noción perfecta de esta actividad del espíritu. Una idea a la que se asiente es sentida de un modo diferente que una idea ficticia que la fantasía nos presenta, y este sentimiento diferente intento explicarlo llamándole una *fuerza*, *viveza*, *solidez*, *firmeza*, *fijeza* superior. Esta variedad de términos, que parece ser tan poco filosófica, tiende tan sólo a expresar el acto del espíritu que hace más presentes para nosotros las

realidades que las ficciones y que las hace tener más importancia en el pensamiento y les concede una influencia superior sobre las pasiones y la imaginación. Con tal de que estemos de acuerdo con respecto a la cosa es innecesario discutir con respecto a las palabras. La imaginación domina todas sus ideas y puede unirlas, mezclarlas y variarlas de todos los modos posibles. Puede concebir objetos con todas las circunstancias de lugar y tiempo. Puede presentárnoslos, en cierto modo, tan vivamente como si hubiesen existido. Pero como es imposible que esta facultad pueda por sí misma lograr nunca la *creencia*, es evidente que la creencia no consiste ni en la naturaleza ni en el orden de nuestras ideas, sino en la forma de su concepción y en su afección con respecto al espíritu. Confieso que es imposible explicar perfectamente este sentimiento o forma de concepción. Hacemos uso de palabras que expresan algo próximo. Su verdadero y propio nombre es creencia, que es un término que todo el mundo entiende de un modo suficiente en la vida diaria. En filosofía no podemos hacer mas que afirmar que hay algo sentido por el espíritu que distingue las ideas del juicio de las ficciones de la imaginación, les da más fuerza e influencia, las hace aparecer de mayor importancia, las fija en el espíritu y las convierte en los principios directores de nuestras acciones.

Se verá que esta definición está de acuerdo con el sentimiento y la experiencia de cada uno. Nada es más evidente que estas ideas a las que asenti-

mos son más fuertes, firmes y vivaces que las imaginaciones inconexas del que hace castillos en el aire. Si una persona se pone a leer un libro tal como una novela y otra una historia verdadera, conciben claramente las mismas ideas y en el mismo orden, y la incredulidad del uno y la creencia del otro no impiden a ambos poner en el autor el sentido del libro. Sus palabras producen las mismas ideas en ambos, aunque su testimonio no tiene la misma influencia sobre ellos. El último tiene una concepción más vivaz de todos los incidentes, entra más profundamente en las preocupaciones de las personas, se representa sus acciones, caracteres, amistades y enemistades, y llega hasta formarse una noción de su figura, porte y personalidad. El primero, en cambio, que no da crédito al testimonio del autor, tiene una concepción más débil y lánguida de todas estas particularidades, y fuera del estilo y naturalidad de la composición, puede sacar muy poco placer de ella.

SECCION VIII

De las causas de la creencia.

Habiendo así explicado la naturaleza de la creencia y mostrado que consiste en una idea vivaz relacionada con la impresión presente, procedamos ahora a examinar de qué principio se deriva y qué concede vivacidad a la idea.

Establecería gustoso, como una máxima general de la ciencia de la naturaleza humana, que cuando una impresión llega a estarnos presente, no sólo conduce al espíritu a ideas que están relacionadas con ella, sino que también comunica a éstas una cantidad de su fuerza y vivacidad. Todas las actividades del espiritu dependen en gran medida de su disposición cuando las realiza; y según que los espíritus estén más o menos excitados y la atención más o menos fija, la acción tendrá siempre más o menos vigor y vivacidad. Por consiguiente, cuando un objeto que excita y vivifica el pensamiento se presenta, toda actividad a la que el espíritu se aplique será más intensa y vivaz tan largo tiempo como esta disposición continúe. Ahora bien; es evidente que la continuación de la disposición depende enteramente de los objetos sobre los que el espíritu actúa, y que un nuevo objeto da de un modo natural una nueva dirección a los espíritus animales y cambia la disposición del mismo modo que, por el contrario, cuando el espíritu se fija de una manera constante en el mismo objeto o pasa fácil e insensiblemente a lo largo de objetos relacionados, la disposición tiene una duración mucho más larga. Por esto sucede que cuando el espíritu se halla vivificado por una impresión presente, se forma una idea más vivaz de los objetos relacionados por una transición natural de la disposición del uno a los otros. El cambio de un objeto es tan fácil que el espíritu no es casi sensible a él, sino que se aplica a la concepción de la idea

relacionada con toda la fuerza y vivacidad que adquiere de la impresión presente.

Si al considerar la naturaleza de la relación y la facilidad do la transición que le es esencial podemos convencernos de la realidad de este fenómeno, bien; si no, debo confesar que baso mi confianza capital en la experiencia para probar un principio tan importante. Por consiguiente, podemos presentar, como el primer experimento para nuestro presente propósito, que ante la apariencia de un retrato de un amigo ausente nuestra idea de él se vivifica evidentemente por la semejanza y que toda pasión que esta idea ocasiona, sea de alegría o pena, adquiere nueva fuerza y vigor. A producir este efecto concurren una relación y una impresión presente. Cuando el retrato no posee semejanza con él o al menos no es tomado por suyo no lleva nuestro pensamiento hacia él, y cuando se halla ausente, lo mismo que la persona, aunque el pensamiento pueda pasar del uno al otro se experimenta que su idea por esta transición es más bien debilitada que vivificada. Nos agrada ver el retrato de un amigo cuando está ante nosotros; pero cuando está ausente preferimos considerarlo directamente, más bien que por su reproducción en una imagen que se halla igualmente distante y es igualmente obscura.

Las ceremonias de la religión católica romana pueden ser consideradas como experimentos de la misma naturaleza. Los devotos de esta extraña superstición dicen, en defensa de las mascaradas

que se les echan en cara, que experimentan el buen efecto de estos movimientos externos, posturas y acciones en la vivificación de su devoción y aumento de su fervor, que de otro modo decaería si se dirigiese enteramente a objetos distantes e inmateriales. Representamos los objetos de nuestra fe, dicen, con objetos e imágenes sensibles y los hacemos más presentes a nosotros por la presencia inmediata de estos tipos de lo que es posible hacerlos meramente por una visión y contemplación intelectual. Los objetos sensibles tienen siempre una mayor influencia sobre la fantasía que los otros, y conceden esta influencia fácilmente a las ideas con que están relacionados y a las que se les asemejan. Solamente inferiré de estas prácticas y este razonamiento que el efecto de la semejanza, consistente en vivificar la idea, es muy corriente, y como en todo caso deben concurrir una semejanza y una impresión presente, poseemos experimentos abundantes para probar la realidad de los principios precedentes.

Podemos dar más fuerza a estos experimentos mediante otro de diferente género, considerando los efectos de la contigüidad del mismo modo que los de la semejanza. Es cierto que la distancia disminuye la fuerza de toda idea y que cuando nos aproximamos a un objeto, aunque no se descubra a nuestros sentidos, actúa sobre el espíritu con una influencia que imita a la impresión inmediata. El pensamiento de un objeto lleva rápidamente al espíritu al que le es contiguo, pero sólo la pre-

sencia actual de un objeto la transporta con una vivacidad superior. Cuando me hallo a pocas millas de mi casa todo lo relativo a ella me impresiona más directamente que cuando me encuentro distante doscientas leguas, aunque a esta distancia aun la reflexión acerca de algo en la vecindad de mis amigos y familia produce una idea de ellos. Sin embargo, como en este último caso ambos objetos del espíritu son ideas, a pesar de existir una fácil transición entre ellas, esta transición por sí sola no es capaz de conceder una vivacidad superior a alguna de las ideas por faltar una impresión inmediata (1).

Nadie puede dudar de que la causalidad tiene la misma influencia que las otras dos relaciones de semejanza y contigüidad. Las gentes supersticiosas se apasionan por las reliquias de los santos y hombres piadosos por la misma razón que buscan tipos e imágenes para vivificar su devoción, y aquéllas les proporcionan una más íntima y vigorosa concepción de estas vidas ejemplares que desean

---

(1) Naturane nobis, inquit, datum dicam, an errore quodam, ut, cum ea loca videamus, in quibus memoria dignos viros acceperimus multum esse versatos, magis moveamur, quam siquando eorum ipsorum aut facta audiamus, aut scriptum aliquod legamus? Velut, ego nunc moveor. Venit enim mihi Platonis in mentem: quem accipimus primum hic disputare solitum: cujus etiam illi hortuli propinqui non memoriam solum mihi afferunt, sed ipsum videntur in conspectu meo hic ponere. Hic Speusippus, hic Xenocrates, hic ejus additor Polemo; cujus ipsa illa sessio fuit, quam videamus. Equidem etiam curiam nostram, hostiliam dico, non hanc novam, quae mihi minor esse videtur postquam est major, solebam intuens Scipionem, Catonem, Laelium, nostrum vero in primis avum cogitare. Tanta vis admonitiones inest in locis; ut non sine causa ex his memoriae ducta sit disciplina.—(Cicerón: *De Finibus*, libro V.)

imitar. Ahora bien; es evidente que unas de las mejores reliquias que el devoto puede procurarse son las cosas que han servido al santo, y si sus vestidos e instrumentos se consideran siempre así es porque dispuso en un tiempo de ellos y fueron manejados y usados por él, por cuyo respecto han de ser considerados como efectos imperfectos y como enlazados con él por una más breve cadena de consecuencias que aquellos por los cuales conocemos la realidad de su existencia. Este fenómeno prueba claramente que una impresión presente, mediante la relación de causalidad, puede vivificar una idea y, por consecuencia, producir la creencia o asentimiento según la anterior definición de ésta.

Pero ¿por qué necesitamos buscar otros argumentos para probar que una impresión presente, juntamente con una relación o transición de la fantasía, puede vivificar una idea cuando el mismo caso de nuestro razonamiento bastará sólo para este propósito? Es cierto que debemos tener una idea de todo hecho que creemos. Es cierto que esta idea surge solamente de una relación con una impresión presente. Es cierto que la creencia no añade nada a la idea, sino que tan sólo cambia nuestra manera de concebirla y la hace más fuerte y vivaz. La conclusión presente, relativa a la influencia de la relación, es la consecuencia inmediata de todas estas afirmaciones, y cada afirmación aparece como segura e infalible. Nada entra en esta actividad del espíritu mas que una impresión presente, una idea vivaz y una relación o asociación en la

fantasía entre la impresión y la idea, así que no puede existir sospecha de error.

Para esclarecer aún más este asunto, considerémoslo como se hace con una cuestión en la filosofía natural que haya que determinar por experiencia y observación. Supongo que existe un objeto que se me presenta, partiendo del cual obtengo cierta conclusión y me formo ideas, de las cuales digo que las creo o que las presto mi asentimiento. Es evidente aquí que, aunque pueda pensarse que el objeto que está presente a mis sentidos y aquel cuya existencia infiero por el razonamiento se influyan recíprocamente por sus fuerzas o cualidades particulares, como el fenómeno de creencia que en el presente examino es meramente interno, siendo dichas fuerzas y cualidades enteramente desconocidas, no pueden éstas tener parte en su producción. La impresión presente es la que debe ser considerada como la causa verdadera y real de la idea y de la creencia que la acompaña. Debemos, por consiguiente, tratar de descubrir, mediante experimentos, las cualidades particulares que la capacitan para producir un efecto tan extraordinario.

Primeramente, pues, hago observar que la impresión presente no tiene este efecto por su propia fuerza y eficacia en tanto que se la considera por sí misma como una percepción única, limitada al momento presente. Hallo que una impresión partiendo de la cual, una vez presentada, no puedo lograr ninguna conclusión, puede más tarde llegar

a ser el fundamento de la creencia cuando poseo la experiencia de sus consecuencias usuales. Debemos en cada caso haber observado la misma impresión en ejemplos pasados y haber hallado que iba constantemente unida con alguna otra impresión. Esto está confirmado por una multitud tal de experimentos que no admite la más pequeña duda.

De una segunda observación concluyo que la creencia que acompaña a la impresión presente y es producida por un cierto número de impresiones y enlaces pasados surge inmediatamente sin una nueva actividad de la razón o imaginación. De esto puedo estar cierto, porque jamás me doy cuenta de una actividad tal y no hallo en el sujeto nada en que pueda fundarse. Ahora bien; como llamamos costumbre a todo lo que procede de una repetición pasada, sin un nuevo razonamiento o conclusión, podemos establecer como una verdad cierta que toda la creencia que sigue a una impresión presente se deriva tan sólo de aquel origen. Cuando nos hallamos acostumbrados a ver dos impresiones enlazadas entre sí, la aparición de la idea de la una despierta inmediatamente en nosotros la idea de la otra.

Habiéndonos convencido plenamente acerca de este punto, hago una tercera serie de experimentos para conocer si se requiere algo más que la transición habitual para la producción de este fenómeno de la creencia. Cambio, pues, la primera impresión en una idea y observo que, aunque la transición

habitual a la idea correlativa continúa aún, no existe, en realidad, ni creencia ri persuasión. Una impresión presente es, pues, absolutamente necesaria para este proceso, y cuando después de esto comparo una impresión con una idea y hallo que su única diferencia consiste en sus diferentes grados de fuerza y vivacidad, concluyo de todo ello que la creencia es una concepción más vivida e intensa de una idea que procede de su relación con una impresión presente.

Así, todo razonamiento probable no es mas que una especie de sensación. No sólo en poesía y música debemos seguir nuestro gusto y sentimientos, sino también en filosofía. Cuando yo estoy convencido de un principio sucede tan sólo que una idea me impresiona más fuertemente. Cuando yo doy la preferencia a una serie de argumentos sobre otra no hago mas que decidir de mi sentimiento relativo a la superioridad de su influencia. Los objetos no poseen una conexión entre sí que pueda descubrirse, y por ningún otro principio mas que por la costumbre, que actúa sobre la imaginación, podemos hacer una inferencia partiendo de la apariencia del uno para llegar a la existencia del otro.

Es digno de ser observado que la experiencia pasada, de la que dependen todos nuestros juicios relativos a la causa y al efecto, puede actuar sobre nuestro espíritu de una manera tan insensible que no nos demos jamás cuenta de ello, y hasta en cierto modo puede sernos desconocido esto. Una per-

sona que se detiene en su camino por encontrar un río que lo atraviesa prevé las consecuencias de su avance, y el conocimiento de las consecuencias le es sugerido por la experiencia pasada, que le informa de ciertos enlaces de causas y efectos. ¿Podemos, sin embargo, pensar que en esta ocasión reflexiona sobre alguna experiencia pasada y recuerda casos que ha visto u oído, para descubrir los efectos del agua sobre los cuerpos animales? Seguramente que no; no es éste el modo como procede en su razonamiento. La idea de hundirse va tan íntimamente unida con la del agua y la idea de ahogarse tan inmediatamente unida con la de hundirse, que el espíritu realiza la transición sin el auxilio de la memoria. El hábito actúa antes de que tengamos tiempo para la reflexión. Los objetos parecen tan inseparables que no nos detenemos ni un momento al pasar del uno al otro. Pero como esta transición procede de la experiencia y no de una conexión primaria entre las ideas, debemos reconocer necesariamente que la experiencia puede producir una creencia y un juicio relativo a causas y efectos por una actividad ~~separada~~ y sin pensar en ello. Esto hace desaparecer todo pretexto, si es que queda alguno, para afirmar que el espíritu se convence razonando sobre el principio de que casos de que no tenemos experiencia deben parecerse necesariamente a aquellos de que la tenemos; pues aquí hallamos que el entendimiento o imaginación puede hacer inferencias partiendo de la experiencia pasada sin reflexionar

sobre ello, y mucho menos sin formarse un principio concerniente a ello o razonar sobre este principio.

En general podemos observar que en todos los enlaces más firmes y uniformes de causas y efectos, como lo son la gravedad, el choque, la solidez, etcétera, el espíritu jamás dirige su vista expresamente a la consideración de la experiencia pasada, aunque en otras asociaciones y objetos más raros e inhabituales puede ayudarse la costumbre y transición de ideas por esta reflexión. Es más; hallamos en algunos casos que la reflexión produce la creencia sin la costumbre, o, más propiamente hablando, que la reflexión produce la costumbre de una manera oblicua y artificial. Me explicaré. Es cierto que no solamente en filosofía, sino aun en la vida corriente, podemos lograr el conocimiento de una causa particular por un experimento único con tal de que sea hecho con juicio y después de suprimir cuidadosamente todas las circunstancias extrañas y superfluas. Ahora bien; como después de un experimento de este género el espíritu, basándose en la apariencia de una causa o de un efecto, puede realizar una inferencia relativa a la existencia de su correlativo, y como un hábito jamás puede adquirirse por un único caso, podría pensarse que la creencia no puede estimarse en este caso efecto del hábito. Sin embargo, esta dificultad se desvanecerá si consideramos que, si bien aquí suponemos tener un único experimento de un efecto particular, poseemos, sin embargo, millones de ellos para

convencernos del principio de que objetos iguales, colocados en iguales circunstancias, producirán siempre iguales efectos, y como este principio ha sido establecido por un hábito suficiente, concede evidencia y firmeza a toda opinión a que se aplique. La conexión de las ideas no es habitual después de un experimento único; pero esta conexión se comprende bajo otro principio que es habitual, lo que nos lleva de nuevo a nuestra hipótesis. En todos los casos transferimos nuestra experiencia a los casos de que no tenemos experiencia, ya sea expresa o tácitamente, o directa o indirectamente.

No debo concluir este asunto sin observar que es muy díficil hablar de las operaciones del espíritu con absoluta propiedad y exactitud, porque el lenguaje corriente ha hecho rara vez una distinción penetrante entre ellas, sino que ha designado generalmente con el mismo término todas las que se parecen mucho entre sí. Esto es una fuente de obscuridad y confusión casi inevitable en el autor, de tal modo que puede dar lugar frecuentemente a dudas y objeciones del lector, en las cuales, si fuese de otro modo, no habría ni pensado. Así, mi posición general de que una opinión o creencia no es mas que una idea fuerte y vivaz, derivada de una impresión presente relacionada con ella, puede encontrar la siguiente objeción por razón de una pequeña ambigüedad en las palabras fuerte y vivaz. Puede decirse que no sólo una impresión puede dar lugar al razonamiento, sino que una idea puede también tener la misma influencia, dado mi

principio de que todas nuestras ideas se derivan de las impresiones correspondientes; pues suponiendo que me forme una idea presente, de la que he olvidado la correspondiente impresión, soy capaz de concluir, partiendo de esta idea, que esta impresión ha existido una vez, y como esta conclusión va acompañada de la creencia, puede preguntarse de dónde vienen las cualidades de fuerza y vivacidad derivadas que constituyen esta creencia. A esto contesto rápidamente: de la idea presente, pues como la idea no se considera aquí como la representación de un objeto ausente, sino como una percepción real en el espíritu, de la que somos íntimamente conscientes, debe ser capaz de conceder a todo lo que está relacionado con ella la misma cualidad, llámese ésta firmeza, solidez, fuerza o vivacidad con que el espíritu reflexiona sobre ella y está asegurado de su existencia presente. La idea suple aquí a la impresión y es totalmente lo mismo en lo que respecta a nuestro propósito presente.

Basándonos en los mismos principios no tenemos por qué sorprendernos de oir hablar del recuerdo de una idea, esto es: de la idea de una idea y de su fuerza y vivacidad superior a las concepciones inconexas de la imaginación. Reflexionando sobre nuestros pensamientos pasados, no sólo bosquejamos los objetos en los que hemos pensado, sino que también concebimos la acción del espíritu en la meditación, este cierto *no se qué* del cual es imposible dar una definición o descripción, pero que cada uno entiende suficientemente. Cuando la me-

moria ofrece una idea de esto y se lo representa como pasado, es fácil concebir que la idea puede tener más vigor y firmeza que cuando pensamos en un pensamiento pasado del que no tenemos recuerdo.

Después de esto, todo el mundo entenderá cómo podemos formarnos la idea de una impresión o de una idea y cómo podemos creer en la existencia de una impresión y de una idea.

SECCION IX

De los efectos de otras relaciones y otros hábitos.

Tan convincentes como puedan parecer los precedentes argumentos, no debemos, sin embargo, contentarnos con ellos, sino que debemos considerar el asunto en todos sus aspectos para hallar algunos nuevos puntos de vista desde los cuales podamos ilustrar y confirmar principios tan fundamentales y extraordinarios. Una vacilación cuidadosa, antes de admitir una nueva hipótesis, es una disposición tan digna de alabanza en los filósofos y tan necesaria para el examen de la verdad, que merece se la tenga en cuenta y requiere que se presente todo argumento que pueda tender a su satisfacción y se refute toda objeción que pueda ser un obstáculo para su razonamiento.

He observado frecuentemente que, además de

la causa y el efecto, las dos relaciones de semejanza y contigüidad deben ser consideradas como principios asociadores del pensamiento y como capaces de llevar la imaginación de una idea a otra. He hecho observar también que, cuando dos objetos están enlazados entre sí por alguna de estas relaciones, si uno de ellos se halla inmediatamente presente a la memoria o los sentidos, no solamente el espíritu es llevado a su correlativo por medio del principio de asociación, sino también que lo concibe con una fuerza y vigor adicional por la actuación de este principio y de la impresión presente. Todo esto lo he hecho observar para confirmar, por analogía, mi explicación de nuestros juicios referentes a la causa y el efecto. Sin embargo, este mismo argumento puede quizá volverse contra mí y, en lugar de ser una confirmación de mi hipótesis, convertirse en una objeción a ella; pues puede decirse que, si todas las partes de la hipótesis fueran ciertas, a saber: que estas tres especies de relación se derivasen del mismo principio; que sus efectos, consistentes en reforzar y vivificar nuestras ideas, fuesen los mismos, y que la creencia no fuese mas que una concepción intensa y vivida de una idea, se seguiría que la acción del espíritu no sólo puede derivarse de la relación de causa y efecto, sino también de la de contigüidad y semejanza. Pero como hallamos por experiencia que la creencia surge solamente de la causa y que no podemos hacer una inferencia de un objeto a otro, excepto cuando se hallan enlazados por esta relación, pode-

mos concluir que existe algún error en el razonamiento que nos lleva a tales dificultades.

Esta es la objeción; consideremos ahora su solución. Es evidente que todo lo que se halla presente a la memoria e impresiona el espíritu con una vivacidad que se asemeja a la de una impresión inmediata debe ser un factor considerable en todas las actividades del espíritu y debe distinguirse con facilidad de las meras ficciones de la imaginación. De estas impresiones o ideas de la memoria formamos una especie de sistema que comprende todo lo que recordamos haber estado presente, ya sea la percepción interna o a los sentidos, y cada término de este sistema unido a la impresión presente es lo que llamamos *realidad*. Sin embargo, el espíritu no se detiene aquí, pues hallando que, además de este sistema de percepciones, existe otro enlazado por el hábito, o, si se quiere, por la relación de causa y efecto, procede a la consideración de sus ideas, y como experimenta que en cierto modo es determinado a considerar estas ideas particulares y que la costumbre o relación por la cual está determinado no admite el cambio más mínimo, las construye en un nuevo sistema que igualmente designa con el título de realidad. El primero de estos sistemas es objeto de la memoria y los sentidos; el segundo, del juicio.

Es el último principio el que puebla el mundo y nos permite conocer existencias que por su distancia en tiempo y lugar se hallan más allá del alcance de los sentidos y la memoria. Mediante él

finjo el universo en mi imaginación y fijo mi atención en la parte que me agrada. Me formo una idea de Roma, a la que jamás vi ni recuerdo, pero que se halla enlazada con impresiones que yo recuerdo haber recibido en la conversación y en los libros de los viajeros e historiadores. Esta idea de Roma la coloco en una cierta situación en la idea de un objeto que llamo la tierra. Uno a ella la concepción de un gobierno particular, religión y vida. Considero el tiempo pasado e imagino su fundación, sus varias revoluciones, triunfos y desgracias. Todo esto, y lo demás que yo creo, no son mas que ideas, aunque por su fuerza y orden fijo que surge del hábito y la relación de causa y efecto se distinguen de las otras ideas que son tan sólo producto de la imaginación.

En cuanto a la influencia de la contigüidad y semejanza, podemos observar que, si el objeto contiguo o semejante es comprendido en este sistema de realidades, no hay duda alguna de que estas dos relaciones ayudarán a la de causa y efecto y fijarán la idea relacionada con más fuerza en la imaginación. Debo ampliar esto ahora. Mientras tanto, llevo mi observación un poco más lejos y afirmo que, aun cuando el objeto relacionado no sea mas que fingido, la relación servirá para vivificar la idea y aumentar su influencia. Sin duda alguna, un poeta será el más capaz de hacer la descripción más intensa de los Campos Elíseos al ser impulsada su imaginación por la vista de una bella pradera o jardín, del mismo modo que puede

por su fantasía colocarse en medio de estas regiones fabulosas y, por la contigüidad fingida, vivificar su imaginación.

Sin embargo, aunque no puedo excluir totalmente las relaciones de semejanza y contigüidad de la actividad de la fantasía, se puede observar que cuando se presentan solas su influencia es muy débil e incierta. Del mismo modo que la relación de causa y efecto se requiere para persuadirnos de alguna existencia real, se requiere esta persuasión para dar fuerza a estas otras relaciones, pues cuando ante la apariencia de una impresión no sólo fingimos otro objeto, sino que igualmente, de un modo arbitrario y por nuestro mero capricho y placer, concedemos una relación particular a la impresión, puede esto tener tan sólo una pequeña influencia sobre el espíritu y no existe razón alguna para que al volver sobre la misma impresión nos hallemos determinados a colocar el mismo objeto en la misma relación con ella. No existe ninguna necesidad para que el espíritu finja algún objeto semejante y contiguo, y si lo finge, existe una necesidad muy pequeña para que se limite al mismo sin una diferencia o variación; y de hecho, una ficción tal se funda tan poco en la razón, que nada mas que el puro capricho puede determinar el espíritu a formársela, y siendo este principio fluctuante e incierto, es imposible que pueda jamás actuar con un grado considerable de fuerza y constancia. El espíritu prevé y anticipa el cambio, y aun desde el primer momento experimenta lo

inconexo de sus actividades y el débil dominio que tiene de sus objetos. Y como esta imperfección es muy sensible en cada caso particular, aumenta por la experiencia y la observación cuando comparamos los varios casos que recordamos y forma una regla general contraria a que repose alguna seguridad en estos momentáneos chispazos de luz que surgen en la imaginación partiendo de una fingida semejanza o contigüidad.

La relación de causa y efecto tiene todas las ventajas opuestas. Los objetos que presenta son fijos e inalterables. Las impresiones de la memoria jamás cambian en un grado considerable y cada impresión surge acompañada de una idea precisa que ocupa su lugar en la imaginación como algo sólido, real, cierto e invariable. El pensamiento se halla siempre determinado a pasar de la impresión a la idea y de la impresión particular a la idea particular sin ninguna elección o vacilación.

No contento con refutar esta objeción, debo tratar de sacar de ella una prueba de la doctrina presente. La contigüidad y la semejanza tienen un efecto muy inferior al de la causalidad, pero tienen algún efecto y aumentan la convicción de una opinión y la vivacidad de una concepción. Si esto puede probarse en varios casos nuevos, además de los que ya hemos observado, será un argumento de no poca consideración en favor de que la creencia no es mas que una idea vivaz relacionada con una impresión presente.

Para comenzar con la contigüidad ha sido nota-

do, tanto entre los mahometanos como entre los cristianos, que los peregrinos que han visto la Meca o Tierra Santa son creyentes mucho más fieles y celosos que los que no han tenido esta ventaja. Un hombre cuya memoria le presenta una imagen vivaz del Mar Rojo, del Desierto, Jerusalén y Galilea no puede dudar jamás de los hechos milagrosos que son narrados por Moisés o los evangelistas. La idea vivaz de los lugares pasa por una fácil transición a los hechos que se suponen estar relacionados con ellos por contigüidad y aumentan la creencia por el aumento de la vivacidad de la concepción. El recuerdo de estos campos y ríos tiene la misma influencia sobre el vulgo que un nuevo argumento y la tiene por las mismas causas.

Podemos hacer una observación igual relativa a la semejanza. Hemos notado que la conclusión que hacemos partiendo de un objeto presente, para llegar a su causa o efecto ausente, no se funda jamás en las cualidades que observamos en este objeto considerado en sí mismo o, en otras palabras, que es imposible determinar de otro modo mas que por experiencia lo que resultará de un fenómeno o lo que le ha precedido. Pero aunque esto sea tan evidente en sí mismo que no parece necesitar de prueba, sin embargo, los filósofos han imaginado que existe una causa aparente por la comunicación del movimiento y que un hombre razonable puede inmediatamente inferir el movimiento de un cuerpo partiendo del impulso que

otro imprime sin recurrir a ninguna observación pasada. Que es falsa esta opinión lo mostrará una prueba fácil, pues si una inferencia tal puede ser hecha meramente partiendo de las ideas de cuerpo, movimiento e impulso, debe remontar a una demostración y debe implicar la absoluta imposibilidad de un supuesto contrario. Todo efecto, pues, además de la comunicación del movimiento, implica una contradicción formal, y no sólo es imposible que pueda existir, sino también que pueda concebirse. Sin embargo, pronto podemos convencernos de lo contrario formándonos una idea clara y consistente de un cuerpo moviendo a otro, de su reposo inmediatamente después del contacto o de su regreso en la misma línea en que vino, o de su destrucción o de su movimiento circular o elíptico y en breve de un número infinito de otros cambios a los que puede suponerse se halla sometido. Estos supuestos son todos consistentes y naturales, y la razón de por qué imaginamos que la comunicación del movimiento es más consistente y natural, no sólo que estos supuestos, sino también que algún otro efecto natural, se funda en la relación de semejanza entre la causa y el efecto, que va unida aquí a la experiencia y enlaza los objetos entre sí de la manera más estrecha e íntima, de modo que nos hace imaginarlos como absolutamente inseparables. La semejanza, pues, tiene la misma influencia que la experiencia o una influencia paralela a ésta, y como el único efecto inmediato de la experiencia es asociar nuestras

ideas entre sí, se sigue que toda creencia surge de la asociación de ideas, según mi hipótesis.

Se concede universalmente por los escritores de óptica que el ojo ve siempre el mismo número de puntos físicos, y que un hombre en la cumbre de una montaña no tiene presente a sus sentidos una imagen más grande que la que posee cuando está encerrado en el más estrecho recinto o habitación. Tan sólo por experiencia inferimos el tamaño del objeto partiendo de algunas cualidades peculiares de la imagen, y esta inferencia del juicio se confunde con la sensación, como es común en otras ocasiones. Ahora bien; es evidente que la inferencia del juicio es aquí mucho más vivaz que lo que acostumbra a ser en nuestros razonamientos corrientes y que un hombre tiene una concepción más vivaz de la vasta extensión del Océano mediante la imagen que percibe por su vista cuando se halla en la cumbre de un alto promontorio que cuando oye solamente el rugir de las aguas. Experimenta un placer más sensible ante su magnificencia, lo que es una prueba de su idea más vivaz, y confunde su juicio con la sensación, lo que es otra prueba de ello. Como la inferencia es igual en los dos casos, la vivacidad superior de la concepción, en un caso, no puede proceder mas que de que, al hacer la inferencia partiendo de la vista, además del enlace por el hábito, existe también una semejanza entre la imagen y el objeto, acerca del cual inferimos que fortalece la relación y hace pasar la vivacidad de la impresión a la idea rela-

cionada con un movimiento más fácil y más natural.

Ninguna debilidad de la naturaleza humana es más universal y notable que lo que llamamos comúnmente *credulidad,* o sea el prestar fácilmente fe al testimonio de los otros, y esta debilidad se explica también, naturalmente, partiendo de la influencia de la semejanza. Cuando admitimos un hecho basándonos en el testimonio humano, nuestra fe surge del mismo origen que nuestras inferencias de causas a efectos y de efectos a causas, y no existe nada mas que nuestra experiencia de los principios que rigen la naturaleza humana para darnos alguna seguridad de la veracidad de los hombres. Sin embargo, aunque la experiencia sea el verdadero criterio de este lo mismo que de los otros juicios, rara vez nos guiamos enteramente por ella, sino que experimentamos una inclinación notable a creer todo lo que nos es dicho, aun lo relativo a las apariciones, encantos y prodigios tan contrarios como sean éstos a la experiencia y observación cotidianas. Las palabras o discursos de los otros hombres tienen una íntima conexión con ciertas ideas en su espíritu, y estas ideas tieren también una conexión con los hechos u objetos que representan. Esta última conexión se exagera mucho y se atrae nuestro asentimiento más allá de lo que la experiencia puede justificarla, lo que no puede proceder mas que de la semejanza entre las ideas y los hechos. Otros efectos solamente ponen de relieve sus causas de una manera indirecta;

pero el testimonio de los hombres lo hace directamente y debe ser considerado tanto una imagen como un efecto. No debemos maravillarnos, por consiguiente, de que seamos tan precipitados en nuestras inferencias que parten de él y seamos guiados menos por nuestra experiencia en nuestros juicios relativos a él que en los que hacemos sobre otros asuntos.

Del mismo modo que cuando la semejanza va unida con la causalidad fortifica nuestros razonamientos, la falta de ella en un grado elevado es capaz de destruirlos casi por entero. De esto existe un notable caso en la despreocupación y estupidez universal de los hombres con respecto a su estado futuro, por el que muestran una incredulidad obstinada, mientras que prestan una ciega credulidad en otras ocasiones. De hecho no existe un asunto más amplio para el asombro del estudioso y de tristeza para el hombre piadoso que el observar la negligencia de la totalidad del género humano en lo que respecta a su condición futura, y con razón muchos teólogos eminentes no experimentan escrúpulo alguno en afirmar que, aunque el vulgo no posee los principios formales de la infidelidad, sin embargo es en su corazón realmente infiel y no posee nada análogo a lo que podemos llamar una creencia en la duración eterna de las almas; pues consideremos, por una parte, que los teólogos han hablado con tanta elocuencia con respecto a la importancia de la inmortalidad, y al mismo tiempo reflexionemos que, aunque en los

asuntos de la retórica podemos presentar nuestra explicación con alguna exageración, debemos conceder en este caso que las figuras más poderosas son infinitamente inferiores al asunto; después de esto, dirijamos nuestra vista a la prodigiosa seguridad de los hombres en este particular. Me pregunto si las gentes creen realmente lo que les ha sido inculcado y lo que pretenden afirmar; la respuesta es manifiestamente negativa. Como la creencia es un acto del espíritu y que surge de la costumbre, no es extraño qué la falta de semejanza pueda deshacer lo que el hábito ha establecido y disminuir la fuerza de la idea del mismo modo que el último principio la aumenta. Un estado futuro se halla tan alejado de nuestra comprensión y tenemos una idea tan obscura del modo como existiremos después de la disolución del cuerpo, que todas las razones que podamos aducir, por muy poderosas que sean en sí mismas y por muy reforzadas que se hallen por la educación, no son capaces, con imágenes tan torpes, de dominar esta dificultad o conceder una autoridad suficiente o fuerza a la idea. Prefiero más bien atribuir esta incredulidad a la idea débil que nos formamos de nuestra condición futura derivada de la falta de semejanza con nuestra vida presente que derivarla de su lejanía, pues observo que los hombres se preocupan siempre de lo que pueden esperar después de su muerte, con tal de que tenga que ver con este mundo, y pocos son indiferentes a su nombre, su familia, amigos y patria en un cierto período de tiempo.

De hecho, la falta de semejanza en este caso destruye tan enteramente la creencia, que excepto aquellos pocos que por la fría reflexión sobre la importancia del asunto han cuidado, por meditación repetida, de fijar en sus espíritus los argumentos en favor de una vida futura, (hay muy pocos que crean en la inmortalidad del alma) según un juicio fiel y firme análogo al que se deriva del testimonio de los viajeros e historiadores. Esto se ve muy notablemente siempre que los hombres tienen ocasión de comparar los placeres y dolores, las recompensas y castigos de esta vida con los de la futura, aun cuando el caso no sea el suyo mismo y no exista pasión violenta que perturbe su juicio. Los católicos romanos son ciertamente la más celosa de las sectas del mundo cristiano, y, sin embargo, pocos se encontrarán entre los miembros más refinados de esta confesión que no censuren la traición de las pólvoras y la matanza de San Bartolomé como crueles y bárbaras, aunque proyectadas y ejecutadas contra el mismo pueblo, al que, sin escrúpulo ninguno, condenan a los castigos eternos e infinitos. Todo lo que podemos decir para excusar su contradicción es que no creen realmente lo que afirman concerniente a la vida futura, y no existe una prueba mejor de ello que su misma contradicción.

Podemos añadir a esta indicación que en asuntos de religión los hombres encuentran placer en ser aterrorizados y que no hay predicadores más populares que los que excitan la mayor tristeza y

las pasiones más tétricas. En los asuntos corrientes de la vida, en los que sentimos y nos hallamos penetrados de la solidez del asunto, nada puede ser más desagradable que el miedo y el terror, y sólo en las representaciones dramáticas y en los sermones religiosos nos producen siempre placer. En el último caso, la imaginación reposa indolente mente sobre una idea, y habiendo sido suavizada la pasión por la falta de la creencia en el asunto, no posee mas que el efecto agradable de vivificar el espíritu y fijar la atención.

La hipótesis presente obtendrá una confirmación adicional si examinamos los efectos de otros géneros de hábito, así como de otras relaciones. Para entender esto debemos considerar que el hábito, al cual atribuyo toda creencia y razonamiento, puede actuar sobre el espíritu vigorizando una idea de dos modos distintos, pues suponiendo que en toda la existencia pasada hemos hallado que dos objetos han aparecido unidos siempre entre sí, es evidente que en cuanto aparezca uno de estos objetos en una impresión debemos, por la costumbre, realizar una fácil transición a la idea del objeto que le acompaña usualmente, y por medio de la impresión presente y de la fácil transición debemos concebir esta idea de una manera más fuerte y más vivaz que lo hacemos con una imagen más inconexa y fluctuante de la fantasía. Pero supongamos ahora que una idea por sí sola, sin alguna de esta preparación curiosa y casi artificial, haga frecuentemente su aparición en el espíri-

tu; esta idea debe por grados adquirir facilidad y fuerza y se debe distinguir por su firme dominio y fácil introducción de toda idea nueva y no usual. Esta es la única característica en que coinciden los dos géneros antedichos de hábito, y si resulta que sus efectos sobre el juicio son similares y proporcionados, podemos concluir ciertamente que la explicación precedente de esta facultad es satisfactoria. Pero ¿podemos dudar de esta concordancia y de su influencia sobre el juicio cuando consideramos la naturaleza y los efectos de la educación?

Todas las opiniones y nociones de las cosas a las que hemos sido habituados desde nuestra infancia arraigan tan profundamente que es imposible para nosotros, mediante todo el poder de la razón y experiencia, desarraigarlas, y este hábito no sólo se acerca en su influencia, sino que a veces supera al que surge de la constante unión inseparable de las causas y efectos. No nos debemos contentar aquí con decir que la vivacidad de la idea produce la creencia: debemos mantener que es individualmente la misma: la repetición frecuente de una idea fija a ésta en la imaginación; pero no puede jamás por sí misma producir la creencia si el acto del espíritu, por la constitución original de nuestra naturaleza, estaba tan sólo unido al razonamiento y comparación de ideas. El hábito nos lleva a una falsa comparación de ideas; este es el efecto más grande que podemos concebir con respecto de él; pero es cierto que jamás puede substituir a la

comparación ni producir un acto del espíritu que corresponda naturalmente a este principio.

Una persona que ha perdido una pierna o un brazo por amputación trata durante largo tiempo de servirse de él. Después de la muerte de una persona se observa corrientemente por toda su familia, especialmente por los criados, que apenas pueden creer que ha muerto, sino que se imaginan que se halla en su cuarto o en algún otro lugar donde acostumbraban a encontrarle. Yo he oído frecuentemente en conversación, después de hablar de una persona a quien se pondera por algo, decir a alguien que no lo conocía: «No le he visto, pero casi me imagino haberlo visto cuando oigo hablar de él.» Todos estos son casos paralelos.

Si consideramos como es debido este argumento de la educación, resultará muy convincente, y tanto más cuanto que se halla fundado en uno de los fenómenos más comunes que podemos encontrar en todas partes. Estoy persuadido de que después del examen hallaremos que una mitad de las opiniones reinantes entre el género humano se debe a la educación, y que los principios que se admiten así implícitamente contrarrestan a los que se deben al razonamiento abstracto o la experiencia. Del mismo modo que los mentirosos, por la repetición frecuente de sus mentiras, llegan a recordarlas, el juicio, o más bien la imaginación, por medios análogos pueden poseer ideas tan fuertemente impresas en ellos y concebirlas tan claramente, que pueden operar sobre el espíritu de la misma ma-

nera que los sentidos, la memoria o la razón presente a nosotros. Sin embargo, como la educación es una causa artificial y no natural y como sus máximas son frecuentemente contrarias a la razón y aun entre sí mismas, en los diferentes tiempos y lugares, no es jamás, por este motivo, admitida por los filósofos, aunque en realidad se basa casi sobre el mismo fundamento de la costumbre y la repetición que nuestro razonamiento relativo a las causas y efectos (1).

SECCION X

De la influencia de la creencia.

Aunque la educación sea rechazada por la filosofía como un fundamento falaz de asentimiento a cualquier opinión, prevalece, sin embargo, en el mundo y es el motivo de por qué todos los sistemas están dispuestos a ser repudiados en un prin-

(1) En general podemos observar que como nuestro asentimiento a todos los razonamientos probables se funda en la vivacidad de nuestras ideas, se asemeja mucho a las fantasías y prejuicios, que se rechazan por su cualidad vergonzosa de ser fruto de la imaginación. Por esta expresión parece que la palabra imaginación se emplea en dos sentidos distintos, y aunque nada es más contrario a la verdadera filosofía que esta inexactitud, me he visto sin embargo obligado en los razonamientos siguientes a caer en ella. Cuando contrapongo la imaginación a la memoria entiendo la facultad por la que nos formamos las ideas más débiles. Cuando la contrapongo a la razón entiendo la misma facultad excluyendo tan sólo nuestros razonamientos demostrativos y probables. Cuando no la contrapongo ni a la una ni a la otra es indiferente que se la tome en un sentido más amplio o limitado, o, por lo menos, el contexto explicará suficientemente el sentido.

cipio como nuevos y no usuales. Esto quizá será el destino de lo que ya he expuesto referente a la creencia, pues aunque las pruebas que he presentado me parecen perfectamente decisivas, no espero hacer muchos prosélitos para mi opinión. Los hombres se persuadirán difícilmente de que efectos de tanta importancia puedan nacer de principios que parecen tan insignificantes y de que la mayor parte de nuestros razonamientos, con todas nuestras acciones y pasiones, pueda derivarse tan sólo de la costumbre y el hábito. Para evitar esta objeción debo anticipar algo aquí que será considerado más apropiadamente después, cuando hablemos de las pasiones y del sentido de la belleza.

En el espíritu humano se halla establecida una percepción del dolor y el placer como resorte capital y principio motor de todas sus acciones; pero el dolor y el placer tienen dos modos de hacer su aparición en el espíritu, y uno de ellos tiene efectos muy diferentes de los del otro. Pueden aparecer como una impresión para el sentimiento actual o solamente como una idea, como sucede ahora cuando los menciono. Es evidente que la influencia de éstos sobre nuestras acciones está muy lejos de ser igual. Las impresiones actúan sobre el alma siempre y en el grado más alto, pero no toda idea tiene el mismo efecto. La naturaleza ha procedido con precaución en este caso y parece haber evitado cuidadosamente los inconvenientes de los dos extremos. Si sólo las impresiones influyeran en la voluntad deberíamos en cada momento de nues-

tra vida hallarnos sometidos a las más grandes calamidades, porque aunque prevemos su aproximación no nos hallaríamos dotados por la naturaleza de un principio de acción que pudiese impelirnos a evitarlas. Por otra parte, si toda idea influyese en nuestras acciones, nuestra condición no se hallaría muy mejorada, pues es tal la instabilidad y actividad del pensamiento, que las imágenes de todas las cosas, especialmente de los bienes y males, se hallan siempre cruzando el espíritu, y si se hallasen guiadas por cualquier concepción de este género de los males no gozaríamos ni un momento de paz y tranquilidad.

La naturaleza ha elegido, por consiguiente, un término medio, y ni ha concedido a toda idea de un bien o un mal el poder de actuar sobre la voluntad, ni la ha privado enteramente de su influencia. Aunque una ficción de un mal no tiene eficacia, hallamos por experiencia que las ideas de los objetos que creemos que son o serán existentes producen en menor grado el mismo efecto que las impresiones que se hallan inmediatamente presentes a los sentidos y la percepción. El efecto, pues, de la creencia consiste en conceder a una simple idea la igualdad con las impresiones y concederle una análoga influencia sobre las pasiones. Este efecto sólo puede tenerlo haciendo que una idea se aproxime a una impresión en fuerza y vivacidad, pues como los diferentes grados de fuerza constituyen la diferencia original entre una impresión y una idea, deben ser, por consecuencia, la fuente

de todas las diferencias en los efectos de estas percepciones, y su supresión total o parcial, la causa de toda nueva semejanza que adquieran. Dondequiera que podamos hacer que una idea se aproxime a las impresiones en fuerza y vivacidad se asemejará a ella igualmente en su influencia sobre el espíritu, y, por el contrario, cuando se asemeja a la impresión en esta influencia, como sucede en el caso presente, debe proceder esto de su aproximación en fuerza y vivacidad. La creencia, pues, ya que hace que una idea tenga los mismos efectos que las impresiones, debe hacer que se les asemeje en estas cualidades y no es mas que una concepción más vivaz e intensa de una idea. Esto puede servir como un argumento adicional para el presente sistema y puede darnos una noción de la manera como nuestros razonamientos partiendo de la causalidad son capaces de actuar sobre la voluntad y las pasiones.

Del mismo modo que la creencia es casi absolutamente necesaria para excitar nuestras pasiones, las pasiones, a su vez, son muy favorables a la creencia, y no sólo los hechos que producen emociones agradables, sino también y muy frecuentemente los que nos causan dolor, llegan a ser por esta razón más prestamente objetos de opinión y fe. Un cobarde, cuyo miedo se despierta fácilmente, asiente con facilidad a toda noticia del peligro que le den, lo mismo que una persona de disposición triste y melancólica es muy crédula para todo lo que alimenta su pasión dominante. Cuando un

objeto capaz de afectarnos se presenta da la alarma y excita inmediatamente un grado de su pasión correspondiente, especialmente en las personas que son naturalmente propensas a esta pasión. Esta emoción pasa por una fácil transición a la imaginación y, difundiéndose sobre la idea del objeto que afecta, nos hace formarnos su idea con mayor fuerza y vivacidad y nos hace asertir a ella según el sistema que precede. La admiración y la sorpresa tienen el mismo efecto que las otras pasiones, y de acuerdo con esto podemos observar que entre el vulgo los curanderos y proyectistas encuentran una fe más fácil por la razón de sus pretensiones magríficas que si se mantuviesen dentro de los límites de la moderación. El primer asombro que naturalmente acompaña a sus relaciones maravillosas se extiende sobre toda el alma, y de este modo vivifica y fortalece la idea, de manera que se asemeja a las inferencias que sacamos de la experiencia. Esto es un misterio que ya conocemos un poco y que tendremos ocasión de conocer mejor en el curso de este tratado.

Después de esta explicación de la influencia de la creencia sobre las pasiones hallaremos menos dificultad en explicar sus efectos sobre la imaginación tan extraordinarios como puedan parecer. Es cierto que no obtenemos placer de un discurso cuando nuestro juicio no asiente a las imágenes que son presentadas a nuestra fantasía. La conversación de los que han adquirido el hábito de mentir, aunque no sea en asuntos de importancia,

jamás nos produce satisfacción, y esto porque las ideas que nos presentan no yendo acompañadas de la creencia no impresionan el espíritu. Los poetas mismos, aunque mentirosos por profesión, tratan siempré de dar un aire de verdad a sus ficciones, y cuando olvidan esto totalmente, sus obras, aunque ingeniosas, no serán capaces de producir mucho placer. En resumen, podemos observar que, aunque las ideas no tengan influencia ninguna sobre la voluntad y las pasiones, la verdad y la realidad son necesarias aún para hacerlas gratas a la imaginación.

Si comparamos entre sí todos los fenómenos que se presentan con relación a este asunto hallaremos que la verdad, tan necesaria como pueda parecer en todas las obras del genio, no tiene más efecto que procurar una fácil aceptación de las ideas y hacer que el espíritu se repose en ellas con satisfacción o al menos sin repugnancia. Pero como esto es un efecto que puede suponerse fácilmente que nace de la solidez y fuerza que, según mi sistema, acompaña a las ideas que son establecidas por el razonamiento de causalidad, se sigue que toda la influencia de la creencia sobre la fantasía puede explicarse partiendo de este sistema. De acuerdo con ello podemos observar que siempre que la influencia surge de otro principio que no sea la verdad o realidad, éste la suple y proporciona un agrado igual a la imaginación. Los poetas han creado lo que ellos llamar un sistema poético de las cosas que, aunque no es creído ni por ellos

ni por los lectores, se estima como un fundamento suficiente para cualquier ficción. Hemos sido tan habituados a los nombres de Marte, Júpiter, Venus, que, de la misma manera que la educación fija una opinión, la constante repetición de estas ideas las hace entrar en el espíritu con facilidad y las mantiene en la fantasía sin influir el juicio. Del mismo modo los trágicos toman siempre su argumento, o por lo menos los nombres de sus personajes principales, de algún hecho conocido de la historia, y esto no para engañar a los espectadores, pues confiesan francamente que la verdad no se observa rigurosamente en todas las circunstancias, sino para procurar una aceptación más fácil, por parte de la imaginación, de los sucesos extraordinarios que representan. Es ésta una precaución que no se requiere de los poetas cómicos, cuyos personajes e incidentes, siendo de un género más familiar, son más accesibles a la concepción y son admitidos sin una formalidad tal aun cuando a primera vista pueda conocerse que son ficticios y mero producto de la fantasía.

La mezcla de verdad y falsedad de los argumentos de los poetas trágicos no sólo sirve para nuestro propósito presente, mostrando que la imaginación puede satisfacerse sin una creencia o seguridad absoluta, sino que puede en otro respecto ser considerada como una poderosa confirmación de este sistema. Es evidente que los poetas hacen uso de su artificio, consistente en tomar los nombres de sus personajes y los sucesos capitales de

la historia, para procurar una más fácil aceptación del conjunto y producir una impresión más profunda sobre la fantasía y las afecciones. Los varios incidentes de la obra adquieren una especie de relación por hallarse unidos en un poema o representación, y si uno de estos incidentes puede ser un objeto de creencia, concede fuerza y vivacidad a los que se hallan relacionados con él. La viveza de la primera concepción se difunde a través de las relaciones y pasa como por muchos tubos o canales a toda idea que esté en comunicación con la primaria. Esto de hecho no puede llegar jamás a una seguridad perfecta, porque la unión entre las ideas es, en cierto modo, accidental; pero se aproxima tanto a su influencia, que puede convencernos de que se derivan del mismo origen. La creencia debe agradar a la imaginación por medio de la fuerza y vivacidad que la acompaña, ya que toda idea que posee fuerza y vivacidad encontramos que es agradable a esta facultad.

Para confirmar esto podemos observar que existe una ayuda recíproca entre el juicio y la fantasía, lo mismo que entre el juicio y la pasión, y que la creencia no sólo concede vigor a la imaginación, sino que una imaginación vigorosa y fuerte es de todos los talentos el más apropiado para proporcionar la creencia y autoridad. Es difícil para nosotros negar nuestro sentimiento a lo que nos es descrito con los vivos colores de la elocuencia, y la vivacidad producida por la fantasía es, en muchos casos, más grande que la que surge de la

costumbre y la experiencia. Somos arrastrados por la viva imaginación de un autor o un amigo y hasta él mismo frecuentemente es víctima de su propia fogosidad y genio.

No estará fuera de lugar notar aquí que, del mismo modo que una imaginación viva degenera muchas veces en locura o demencia y tiene con ellas una gran semejanza en su actividad, influyen éstas a su vez en el juicio del mismo modo y producen la creencia por los mismos principios. Cuando la imaginación adquiere, por un fermento extraordinario de la sangre y los espíritus, una vivacidad tal que desordena todas sus fuerzas y facultades, no hay posibilidad de distinguir entre verdad y falsedad, sino que cada ficción o idea inconexa teniendo la misma influencia que las impresiones de la memoria o las conclusiones del juicio, es admitida con el mismo valor y actúa con igual fuerza sobre las pasiones. Una impresión presente y una transición habitual no son ya necesarias para vivificar nuestras ideas. Toda quimera del cerebro es tan vivaz e intensa como cualquiera de las inferencias que designamos primeramente con el nombre de conclusiones relativas a los hechos y a veces tanto como las impresiones presentes de los sentidos.

Podemos observar el mismo efecto en la poesía, aunque en un grado menor, y es común a la poesía y la locura que la vivacidad que conceden a las ideas no se deriva de las situaciones o conexiones particulares de los objetos de estas ideas, sino del

temperamento y disposición presente de la persona. Pero tan grande como sea el grado que esta vivacidad alcance, es evidente que en la poesía jamás tiene la misma cualidad afectiva que la que surge en el espíritu cuando razonamos aún basándonos en la especie más inferior de probabilidad. El espíritu puede fácilmente distinguir entre la una y la otra, y cualquiera que sea la emoción que el entusiasmo poético pueda producir a los espíritus, no es más que el mero fantasma de la creencia o la persuasión. Sucede lo mismo con la idea que con la pasión que ocasiona. No existe ninguna pasión del espíritu humano que no pueda surgir mediante la poesía, aunque al mismo tiempo las cualidades afectivas de las pasiones son muy diferentes cuando se despiertan por ficciones poéticas que cuando surgen de la creencia y la realidad. Una pasión que es desagradable en la vida real puede producir el mayor agrado en una tragedia o en un poema épico. En el último caso no nos oprime tanto: es sentida menos firme y sólidamente y no tiene otro efecto mas que el agradable de excitar a los espíritus animales y despertar la atención. La diferencia de las pasiones es una prueba clara de una diferencia análoga en las ideas de las cuales las pasiones se derivan. Cuando la vivacidad surge de un enlace habitual con una impresión presente, aunque la imaginación no pueda en apariencia ser muy agitada, existe siempre algo más fuerte y real en sus actividades que en los fervores de la poesía y la elocuencia. La fuerza

de nuestras actividades mentales, en este caso, lo mismo que en otro cualquiera, no ha de ser medida por la agitación aparente del espíritu. Una descripción poética puede tener un efecto más sensible sobre la fantasía que una narración histórica; puede recoger un mayor número de las circunstancias que componen una imagen o descripción completa; puede parecer que coloca el objeto ante nosotros con más vivos colores. Sin embargo, las ideas que presenta son diferentes, en cuanto a la cualidad afectiva, de las que surgen de la memoria y del juicio. Hay algo débil e imperfecto en medio de esta aparente vehemencia del pensamiento y sentimiento que acompaña a las ficciones de la poesía.

Tendremos después ocasión de hacer notar las semejanzas y diferencias entre un entusiasmo poético y una convicción seria. Mientras tanto, no puedo menos de observar que la gran diferencia en su cualidad afectiva procede, en alguna medida, de la reflexión y las reglas generales. Observamos que el vigor de la concepción que las ficciones toman de la poesía y elocuencia es una circunstancia meramente accidental, de la que toda idea es igualmente susceptible, y que estas ficciones no se hallan enlazadas con nada que sea real. Esta observación nos hace prestar algo, por nuestra parte, a la ficción, por decirlo así; pero produce que la idea sea sentida muy diferentemente de las persuasiones establecidas de un modo duradero y basadas en la memoria y el hábito. Son ambas del

mismo género, pero la primera es muy inferior a las otras tanto en sus causas como en sus efectos. Una reflexión sobre las reglas generales nos aparta de aumentar nuestra creencia con cada aumento de fuerza y vivacidad de nuestras ideas. Cuando una opinión no admite duda o probabilidad opuesta le atribuímos una plena verdad, aunque la falta de semejanza o contigüidad pueda hacer su fuerza inferior a la de otras opiniones. Así, el entendimiento corrige las apariencias de los sentidos y nos hace imaginar que un objeto a veinte pies de distancia parece a la vista tan grande como uno de la misma dimensión a diez pies de distancia.

Podemos observar el mismo efecto de la poesía en un grado menor con esta sola diferencia de que la más mínima reflexión disipa las ilusiones de la poesía y coloca los objetos en su verdadera naturaleza. Sin embargo, es cierto que en el calor de un entusiasmo poético el poeta tiene una creencia artificiosa y aun una especie de visión de sus objetos, y si existe algún resto de argumento que sostenga esta creencia nada contribuye más a su plena convicción que el ardor de las figuras e imágenes poéticas que tienen tanta fuerza sobre el poeta mismo como sobre sus lectores.

SECCION XI

De la probabilidad del azar.

Para conceder a este sistema su plena fuerza y evidencia debemos apartar nuestra vista de él por un momento y dirigirla a considerar sus consecuencias y a explicar por los mismos principios alguna otra especie de razonamiento que se deriva del mismo origen.

Los filósofos que han dividido la razón humana en conocimiento y probabilidad y han definido el primero como la evidencia que surge de la comparación de ideas están obligados a comprender todos nuestros argumentos relativos a las causas y efectos bajo el término general de probabilidad. Sin embargo, aunque cada uno es libre de usar este término en el sentido que le plazca, y según esto, en la parte precedente del presente discurso he seguido este método de expresión, es no obstante cierto que en el lenguaje corriente afirmamos que muchos argumentos que parten de la causalidad exceden a la probabilidad y pueden ser admitidos como un género superior de evidencia. Haría el ridículo quien dijese que es sólo probable que el Sol salga mañana o que todos los hombres mueran, aunque es claro que no tenemos más seguridad de estos hechos que la que la experiencia nos proporciona. Por esta razón quizá será más conveniente, para conservar el sentido corriente

de las palabras y al mismo tiempo indicar los varios grados de evidencia, distinguir en la razón tres grados, a saber: *el del conocimiento, el de las pruebas* y *el de la probabilidad.* Por conocimiento entiendo la seguridad que surge de la comparación de ideas; por pruebas, los argumentos que se derivan de la relación de causa y efecto y que están totalmente libres de duda e incertudimbre; por probabilidad, la evidencia que va acompañada con alguna incertidumbre. Procedo a examinar ahora esta última especie del razonamiento.

La probabilidad o razonamiento por conjetura puede dividirse en dos géneros, a saber: el que se funda en el azar y el que surge de las causas. Debemos considerar cada uno de ellos en este orden. La idea de causa y efecto se deriva de la experiencia que, presentándonos ciertos objetos constantemente enlazados entre sí, produce el hábito de considerarlos en esta relación, de modo que no podemos, sin una violencia sensible, considerarlos en ninguna otra.

Por otra parte, como el azar no es nada real en sí mismo y, propiamente hablando, es meramente la negación de una causa, su influencia en el espíritu es contraria a la de la causalidad y le es esencial el dejar a la imaginación en plena libertad de considerar la existencia o no existencia del objeto que se considera como contingente. Una causa indica el camino a nuestro pensamiento y en cierto modo le obliga a considerar determinados objetos en determinadas relaciones. Sólo el azar puede

destruir esta determinación del pensamiento y dejar al espíritu en su situación originaria de indiferencia, en la que una vez cesen las causas que se oponen a ello es instantáneamente reintegrado.

Por consiguiente, ya que una indiferencia total es esencial al azar, ningún azar puede ser superior a otro mas que por estar compuesto de un número superior de casos iguales; pues si afirmamos que el azar puede de otro modo ser superior a otro, debemos al mismo tiempo afirmar que existe algo que le concede esta superioridad y determina el suceso más en este sentido que en otro, o sea, con otras palabras, debemos conceder una causa y destruir el supuesto del azar que ya hemos establecido antes. Una indiferencia perfecta y total es esencial al azar, y una indiferencia total no puede jamás en sí misma ser superior o inferior a otra. Esta verdad no es peculiar a mi sistema, sino que está reconocida por todo aquel que hace cálculos referentes al azar.

Es aquí notable que, aunque el azar y la causalidad sean totalmente contrarios, es imposible para nosotros concebir esta combinación de azares que se requiere para hacer un azar superior a otro, sin suponer una mezcla de las causas entre los azares y un enlace necesario en algunos respectos con una total indiferencia en otros. Cuando nada limita el azar, toda noción que la fantasía más extravagante pueda formarse es de la misma categoría y no puede existir una circunstancia que conceda a una de ellas ventaja sobre las otras. Así,

a menos que concedamos que existen algunas causas para hacer que los dados caigan y mantengan su forma en la caída y queden sobre una u otra de sus caras, no podemos hacer ningún cálculo relativo a las leyes del azar; pero suponiendo que estas causas actúen, y suponiendo igualmente que todo lo demás es indiferente y determinado por el azar, es fácil llegar a una noción de una combinación superior de azares. Un dado que tiene cuatro lados marcados con un cierto número de puntos y sólo dos con otro nos proporciona un caso manifiesto y fácil de esta superioridad. El espíritu está aquí limitado por las causas a un número preciso y cualidad de sucesos, y al mismo tiempo no se halla determinado para elegir un suceso particular.

Prosiguiendo, pues, con este razonamiento, en el que hemos dado ya tres pasos: que el azar es la mera negación de la causa y produce una indiferencia total en el espíritu; que la negación de una causa y una indiferencia total no puede jamás ser superior o inferior a otra; que debe existir siempre una combinación de causas entre las probabilidades para fundamentar algún razonamiento, debemos considerar en seguida qué efecto puede tener una combinación superior de probabilidades sobre el espíritu y de qué manera influye en nuestro juicio y opinión. Podemos repetir aquí los mismos argumentos que hemos empleado al examinar la creencia que surge de las causas y podemos probar de la misma manera que un número superior de probabilidades no produce nuestro asentimiento

ni por demostración ni por probabilidad. Es de hecho evidente que no podemos jamás, por la comparación de las meras ideas, hacer un descubrimiento que tenga importancia en este asunto y que es imposible probar con certidumbre que un suceso debe tener lugar en un sentido en que el número de probabilidades es superior. El suponer en este caso alguna certidumbre sería destruir lo que hemos establecido relativo a la oposición de probabilidades y su perfecta igualdad e indiferencia.

Si se dice que aunque en una oposición de probabilidades es imposible determinar con certidumbre de qué lado debe tener lugar el suceso, podemos, sin embargo, afirmar con certidumbre que es más verosímil y probable que sea en un sentido dado, para el que existe un mayor número de casos, que en el sentido que es en este respecto inferior, preguntaré qué se entiende aquí por verosimilitud y probabilidad. La verosimilitud y probabilidad de azares es un número superior de casos iguales, y, por consecuencia, cuando decimos que es verosímil que el suceso tenga lugar en un sentido que es superior más bien que en uno que es inferior no hacemos más que afirmar que donde existe un número superior de casos existe actualmente una probabilidad superior, y donde existe uno inferior es ésta inferior, proposiciones que son idénticas y no tienen importancia. La cuestión es por qué medios un número igual o superior de probabilidades actúa sobre el espíritu y produce creencia

o asentimiento, ya que resulta que esto no sucede ni por argumentos derivados de la demostración ni de la probabilidad.

Para resolver esta dificultad supondré que una persona toma un dado hecho de manera tal que cuatro de sus lados están marcados con una figura o un número de puntos y los otros dos lados con otro, y lo pone en un cubilete con intención de arrojarlo después; es evidente que debe concluir que una figura será más probable que la otra y dará la preferencia a la que está grabada en mayor número de caras. En cierto modo cree que ésta será la predominante, aunque aun dudando en proporción del número de casos contrario y según que estos casos contrarios disminuyan y aumente la superioridad de los otros casos, su creencia adquirirá nuevos grados de estabilidad y seguridad. Esta creencia surge de una acción del espíritu sobre los objetos simples y limitados que están ante nosotros y, por consiguiente, será más fácilmente descubierta y explicada. No tenemos necesidad de considerar mas que un único dado para comprender una de las más curiosas actividades del entendimiento.

Este dado, construído como antes se dijo, contiene tres circunstancias dignas de nuestra atención. Primeramente, ciertas causas, como la gravedad, solidez, figura cúbica, etc., que le determina a caer, a conservar su forma en la caída y a volverse sobre uno de sus lados; segundo, cierto número de lados que se suponen indiferentes; ter-

cero, cierta figura grabada en cada lado. Estas tres particularidades constituyen la plena naturaleza del dado en tanto que se relaciona con nuestro propósito presente, y, por consecuencia, son las únicas circunstancias consideradas por el espíritu al pronunciar su juicio acerca del resultado de la acción de arrojarlo del cubilete. Consideremos gradualmente y con cuidado cuál será la influencia de estas circunstancias sobre el pensamiento y la imaginación.

Primeramente, hemos observado ya que el espíritu se halla determinado por la costumbre a pasar de una causa a su efecto y que cuando uno de estos términos se presenta es casi imposible no formarse la idea del otro. Su unión constante en casos pasados ha producido un hábito tal en el espíritu, que los une siempre en su pensamiento e infiere la existencia del uno de la de su acompañante usual. Cuando considero el dado no sostenido ya por el cubilete no puedo considerarlo sin violencia como suspendido en el aire, sino que lo coloco naturalmente sobre la mesa y lo veo volviéndose sobre uno de sus lados. Es éste el efecto de una de las causas mixtas que se requieren para realizar un cálculo relativo al azar.

Segundo: se supone que, aunque el dado está necesariamente determinado a caer y a volverse sobre uno de sus lados, no existe, sin embargo, nada que fije cuál lado particular será éste, sino que está enteramente determinado por el azar. La verdadera naturaleza y esencia del azar es una

negación de las causas y el dejar al espíritu en una indiferencia perfecta para elegir entre los sucesos que se supone son contingentes. Por consiguiente, cuando el pensamiento se halla determinado por las causas para considerar que el dado cae y se vuelve sobre uno de sus lados, el azar presenta todos estos lados como iguales y nos hace considerar cada uno de ellos, uno después de otro, como igualmente probables y posibles. La imaginación pasa de la causa, a saber: el arrojar los dados, al efecto, a saber: el volverse sobre uno de los seis lados, y experimenta una especie de imposibilidad tanto de detenerse en su camino como de formarse otra idea; pero como estos seis lados son incompatibles y el dado no puede volverse sobre ellos al mismo tiempo, este principio no nos lleva a considerarlos a la vez como estando hacia arriba, lo que vemos que es imposible, ni nos lleva a considerar con su fuerza total un lado particular, pues en este caso este lado se consideraría como cierto e inevitable, sino que nos hace dirigirnos a los seis lados de tal manera que divide su fuerza igualmente entre ellos. Concluímos en general que alguno de ellos debe presentarse después de la caída; recorremos todos con nuestro espíritu; la determinación del pensamiento es común a todos, pero no corresponde más fuerza a la parte de cada uno que la que es compatible con el resto. De esta manera el impulso original y por consecuencia la vivacidad del pensamiento que surge de las causas se divide y separa por las causas combinadas.

Hemos visto ya la influencia de las dos primeras cualidades del dado, a saber: las causas, el número y diferencia de los lados, y hemos aprendido cómo conceden un impulso al pensamiento y dividen este impulso en tantas partes como unidades existen en el número de partes. Debemos considerar ahora los efectos de la tercera particularidad, a saber: las figuras inscritas en cada lado. Es evidente que cuando varios lados tienen la misma figura inscrita en ellos deben coincidir en su influencia sobre el espíritu y deben concentrar en una imagen o idea de una figura todos los impulsos divididos que se hallaban dispersos en los varios lados en que esta figura está grabada. Si la cuestión fuese tan sólo qué lado quedaría hacia arriba, resultaría que todos eran perfectamente iguales y que ninguno podría tener ventaja sobre otro; pero como la cuestión se refiere a la figura y como la misma figura se presenta por más de un lado, es evidente que los impulsos referentes a todos estos lados deben reunirse en esta figura y hacerse más fuertes y potentes mediante esta unión. En el presente caso se supone que cuatro lados tienen inscrita la misma figura y dos una figura diferente. Los impulsos de los primeros son, pues, superiores a los de los últimos. Sin embargo, como los sucesos son contrarios y es imposible que estas figuras a la vez puedan quedar hacia arriba, los impulsos se hacen igualmente contrarios y el inferior destruye al superior hasta donde llega su fuerza. La vivacidad de la idea es siempre propor-

cional a los grados del impulso o tendencia hacia la transición, y la creencia es lo mismo que la vivacidad de la idea, según la doctrina precedente.

SECCION XII

De la probabilidad de las causas.

Lo que he dicho referente a la probabilidad del azar no puede servir para otro propósito mas que para ayudarnos a explicar la probabilidad de las causas, ya que se concede corrientemente por los filósofos que lo que el vulgo llama azar no es mas que una causa secreta y oculta. Así, pues, debemos examinar capitalmente esta especie de probabilidad.

La probabilidad de las causas es de varios géneros, pero todas se derivan del mismo origen, a saber: la asociación de ideas con la impresión presente. Como el hábito que produce la asociación surge del enlace frecuente de objètos, debe llegar a su perfección por grados y debe adquirir nueva fuerza por cada caso que cae bajo nuestra observación. El primer caso no tiene fuerza o tiene poca fuerza; el segundo aporta algún aumento de ella; el tercero se hace más sensible, y por estos pequeños avances nuestro juicio llega a la seguridad plena. Sin embargo, antes de que alcance este grado de perfección pasa a través de varios grados inferiores, y en todos ellos debe sólo estimarse una

presunción o probabilidad. La gradación, pues, desde las probabilidades hasta las pruebas, es en muchos casos insensible, y la diferencia entre estos géneros de evidencia se percibe más fácilmente en los grados alejados que en los próximos y contiguos.

Merece ser notado en esta ocasión que, aunque la especie de probabilidad que aquí se explica sea la primera en el orden y tenga lugar naturalmente antes de que pueda existir una prueba total, sin embargo, ninguno que haya llegado a la edad de la madurez puede conocer otra más amplia. Es verdad que nada es más común para las gentes de conocimientos más perfectos que el haber alcanzado tan sólo una experiencia imperfecta de muchos sucesos particulares, lo que produce naturalmente tan sólo un hábito y transición imperfecta; pero debemos considerar que el espíritu habiendo realizado otra observación referente a la conexión de causas y efectos, concede nueva fuerza a su razonamiento que parte de su observación, y mediante ella puede construir un argumento sobre un experimento único cuando se halla debidamente preparado y examinado. Lo que hemos hallado una vez que resulta de un objeto concluímos que siempre resultará de él, y si esta máxima no se establece siempre como cierta no es por falta de un número suficiente de experimentos, sino porque encontramos frecuentemente casos contrarios, lo que nos lleva a la segunda especie de probabilidad cuando existe una oposición en nuestra experiencia y observación.

Sería una gran cosa para los hombres con respecto a la conducta en su vida y acciones que los mismos objetos fuesen siempre unidos entre sí y que no tuviéramos nada que temer de los errores de nuestro juicio, ni tener razón alguna para recelar la incertidumbre de la naturaleza. Pero como se sucede frecuentemente que una observación es contraria a otra y que las causas y efectos no se siguen en el mismo orden del que hemos tenido experiencia, estamos obligados a variar nuestro razonamiento por esta incertidumbre y a considerar los sucesos contrarios. La primera cuestión que se presenta en este asunto es la referente a la naturaleza y causas de la oposición.

El vulgo, que juzga de las cosas por su primera apariencia, atribuye la incertidumbre de los sucesos a una incertidumbre análoga en las causas, que las hace no ejercer su influencia usual, aunque no hallan obstáculo ni impedimento en su actuación. Sin embargo, los filósofos, observando que en casi todas las partes de la naturaleza existe una vasta variedad de orígenes y principios que están ocultos por razón de su pequeñez o distancia, piensan que por lo menos es posible que la oposición de los sucesos no proceda de la contingencia de las causas, sino de la operación secreta de las causas contrarias. Esta posibilidad se convierte en certidumbre por una observación ulterior cuando notan que por una exacta investigación una oposición en los efectos lleva consigo una oposición en las causas que procede de su recíproca contraposición

y de ser obstáculo las unas para las otras. Un aldeano no puede dar mejor razón para el hecho de pararse un reloj que decir que no marcha bien; pero un relojero fácilmente percibe que la misma fuerza en el resorte o péndulo tiene la misma influencia sobre las ruedas, mas no produce su efecto acostumbrado quizá por razón de un poco de polvo que detiene el movimiento total. Partiendo de la observación de varios casos paralelos, los filósofos establecen la máxima de que el enlace entre todas las causas y efectos es igualmente necesario y que su aparente incertidumbre en algunos casos procede de la oposición secreta de sus causas.

Aunque los filósofos y el vulgo puedan diferir en su explicación de la oposición de los sucesos, sus inferencias partiendo de ella son siempre del mismo género y se fundan en los mismos principios. Una oposición de sucesos en el pasado puede producirnos una especie de creencia dudosa para el futuro de dos modos diferentes: primeramente, produciendo un hábito imperfecto y transición imperfecta de la impresión presente a la idea relacionada. Cuando el enlace de dos objetos es frecuente, sin ser enteramente constante el espíritu, se halla inclinado a pasar de un objeto a otro, pero no con un hábito tan completo como cuando esta unión es ininterrumpida y todos los casos que encontramos son uniformes y de un mismo tipo. Hallamos por la experiencia corriente, tanto en nuestras acciones como en nuestros razonamientos, que

una constante repetición de una dirección de la vida produce una fuerte inclinación y tendencia a continuarla en el futuro, aunque existen hábitos de inferior grado de fuerza proporcionados a los grados inferiores de fijeza e inferioridad de nuestra conducta.

No hay duda alguna de que este principio tiene lugar algunas veces y produce las inferencias que hacemos partiendo de los fenómenos contrarios, aunque estoy persuadido de que, mediante un examen, no hallaremos que es el principio que más comúnmente influye en el espíritu en esta especie de razonamiento. Cuando seguimos tan sólo la determinación habitual del espíritu hacemos la transición sin reflexión alguna y sin interponer un momento de dilación entre la consideración de un objeto y la creencia del que hallamos frecuentemente que le acompaña. Como el hábito no depende de la deliberación, actúa inmediatamente sin conceder tiempo alguno a la reflexión. Sin embargo, tenemos pocos casos de este modo de proceder en nuestros razonamientos probables y aun menos en los que se derivan del enlace no interrumpido de los objetos. En la primera especie de razonamiento tomamos en consideración, a sabiendas, los casos contrarios del pasado; comparamos los diferentes términos de la oposición, pesamos cuidadosamente los experimentos que hemos hecho acerca de cada término; de aquí podemos concluir que nuestro razonamiento de este género no surge directamente del hábito, sino de

un modo indirecto que debemos ahora tratar de explicar.

Es evidente que cuando un objeto va acompañado de efectos contrarios juzgamos de él tan sólo por nuestra experiencia pasada y consideramos siempre como posibles los que hemos observado que se siguen de él, y como la experiencia pasada regula nuestro juicio referente a la posibilidad de estos efectos, hace también esto con respecto a su probabilidad, y el efecto que ha sido el más común lo estimamos el más probable. Existen aquí, pues, dos cosas que han de ser consideradas, a saber: las razones que nos determinan a hacer del pasado un criterio para el futuro y la manera como hacemos un juicio único partiendo de la oposición de los sucesos pasados.

Primeramente, podemos observar que el supuesto de que el futuro se asemeja al pasado no se funda en argumentos, de cualquier clase que éstos sean, sino que se deriva enteramente del hábito por el que nos hallamos determinados a esperar para el futuro la misma serie de los objetos a la que hemos sido acostumbrados. Este hábito o determinación de transferir el pasado al futuro es pleno y perfecto y, por tanto, el primer impulso de la imaginación en esta especie de razonamiento está dotado por las mismas cualidades.

Segundo: cuando al considerar los experimentos pasados los hallamos de una naturaleza contraria, esta determinación, aunque plena y perfecta en sí misma, no se presenta con ningún objeto estable,

sino que ofrece un cierto número de imágenes discordantes en un cierto orden y proporción. El primer impulso, pues, aquí es deshacerse en partes y difundirse sobre todas estas imágenes, cada una de las cuales participa de una cantidad igual de fuerza y vivacidad que se deriva del impulso. Algunos de estos sucesos pasados pueden suceder de nuevo, y juzgamos que cuando ellos sucedan deben hallarse combinados en la misma proporción que en el pasado.

Si es, pues, nuestra intención considerar las relaciones de los sucesos contrarios en un gran número de casos, las imágenes presentadas por nuestra experiencia pasada deben permanecer en su primera forma y conservar sus primitivas relaciones. Supongamos, por ejemplo, que he hallado, por una continuada observación, que de veinte barcos que salen al mar sólo vuelven diez y nueve. Supongamos que ahora veo veinte barcos que abandonan el puerto. Aplico mi pasada experiencia al futuro y me represento diez y nueve barcos de éstos volviendo con seguridad y uno pereciendo. Con respecto a esto no puede existir dificultad. Sin embargo, como recorremos estas varias ideas de los sucesos pasados para pronunciar un juicio referente a un caso único que aparece incierto, esta consideración debe cambiar la primera forma de nuestras ideas y reunir las imágenes separadas que nos presenta la experiencia, ya que es aquel a quien referimos la determinación del suceso particular sobre el que razonamos. Muchas de estas

imágenes se supone que coinciden y un número mayor en ellas que coinciden en un sentido. Estas imágenes concordantes se unen entre sí y hacen a la idea más fuerte y vivaz no sólo que una mera ficción de la imaginación, sino también que una idea que se basa en menor número de experimentos. Cada nuevo experimento es un nuevo toque de pincel que concede una vivacidad adicional a los colores, sin multiplicar o aumentar la figura. Esta actividad del espíritu ha sido tan detalladamente explicada al tratar de la probabilidad del azar, que no necesito intentar aquí hacerla más inteligible. Todo experimento pasado puede ser considerado como una especie de azar, siendo incierto para nosotros si el objeto existirá de un modo acorde con un experimento u otro, y por esta razón si todo lo que se ha dicho de un asunto se aplica a ambos.

Así, en resumen, los experimentos opuestos producen una creencia imperfecta, ya porque debilitan el hábito o porque dividen y después juntan en diferentes partes el hábito perfecto que nos hace concluir en general que casos de los que no tenemos experiencia deber necesariamente asemejarse a aquellos de los que la tenemos.

Para justificar aun más esta explicación de la segunda especie de la probabilidad, cuando razonamos con conocimiento y reflexión, partiendo de la consideración de experimentos contrarios pasados, debo proponer las siguientes consideraciones sin temor de molestar por el aire de sutilidad que

las acompaña. El razonamiento exacto puede quizá conservar su fuerza, aunque sea sutil, de igual modo que la materia conserva su solidez en el aire, fuego y espíritus animales, lo mismo que en las formas más grandes y más perceptibles.

Primeramente, podemos observar que no existe una probabilidad tan grande que no permita la posibilidad de lo contrario, porque de otro modo cesaría de ser una probabilidad y se convertiría en certidumbre. Esta probabilidad de las causas, que es más extensa y que al presente examinamos, depende de una oposición de los experimentos, y es evidente que un experimento en el pasado prueba por lo menos una posibilidad para el futuro.

Segundo: las partes componentes de esta posibilidad y probabilidad son de la misma naturaleza y difieren en número solamente, pero no en género. Se ha observado que todos los azares únicos son enteramente iguales y que la sola circunstancia que puede conceder a un suceso que es contingente una superioridad sobre otro es un número superior de posibilidades. De igual manera, como la incertidumbre de las causas se descubre por la experiencia que nos presenta una visión de los sucesos contrarios, es claro que cuando aplicamos el pasado al futuro, lo conocido a lo desconocido, cada experimento pasado tiene el mismo peso y que sólo un número superior de ellos puede inclinar la balanza en un sentido. La posibilidad, pues, que entra en todo razonamiento de este género se compone de partes que son de la misma natura-

leza las unas que las otras y con las que se constituye la probabilidad opuesta.

Tercero: podemos establecer como una máxima cierta que en todo fenómeno moral y natural, siempre que una causa consiste en un número de partes y el efecto aumenta o disminuye según la variación de este número, el efecto, propiamente hablando, es un compuesto y surge de la unión de varios efectos que surgen de cada parte de la causa. Así, por aumentar o disminuir la gravedad de un cuerpo con el aumento o disminución de sus partes, concluímos que cada parte contiene esta cualidad y contribuye a la gravedad del todo. La ausencia o presencia de una parte de la causa va acompañada por la de una parte proporcional del efecto. Esta conexión o enlace constante prueba de un modo suficiente que una parte es la causa de la otra. Como la creencia que tenemos de algún suceso aumenta o disminuye según el número de azares o experimentos pasados, debe ser considerada como un efecto compuesto en el que cada parte surge de un número proporcional de casos o experimentos.

Unamos estas tres observaciones y veamos qué conclusión podemos sacar de ellas. Para cada probabilidad existe una posibilidad opuesta. Esta posibilidad está compuesta de partes que son totalmente de la misma naturaleza que las de la probabilidad y, por consiguiente, tienen la misma influencia sobre la mente y entendimiento. La creencia que acompaña a la probabilidad es un

efecto compuesto que está formado por la coincidencia de varios efectos que proceden de cada parte de la probabilidad. Ya que, por consiguiente, cada parte de la probabilidad contribuye a la producción de la creencia, cada parte de la posibilidad debe tener la misma influencia en el sentido opuesto siendo la naturaleza de estas partes enteramente la misma. La creencia contraria que acompaña a la posibilidad implica la consideración de un cierto objeto lo mismo que lo hace la probabilidad en una consideración opuesta. En este respecto estos dos grados de creencias son análogos. La única manera, pues, en la que el número superior de partes componentes análogas en la una puede ejercer su influencia y dominar sobre el inferior en la otra es produciendo una consideración más fuerte y más vivaz de su objeto. Cada parte presenta una consideración particular, y todas estas consideraciones, uniéndose entre sí, producen una consideración general que es más plena y más clara por el mayor número de causas o principios de que se deriva.

Las partes componentes de la probabilidad y la posibilidad siendo análogas en su naturaleza deben producir efectos análogos, y la semejanza de sus efectos consiste en que cada uno de ellos presenta la consideración de un objeto particular. Sin embargo, aunque estas partes sean análogas en su naturaleza son muy diferentes en su calidad y número, y esta diferencia debe aparecer en el efecto lo mismo que la semejanza. Ahora bien;

como la consideración que presenta es en ambos casos plena y entera y comprende el objeto en todas sus partes, es imposible que en este particular pueda existir alguna diferencia, y sólo una vivacidad superior en la probabilidad, que surge de la coincidencia de un número superior de consideraciones, puede distinguir estos efectos.

He aquí casi el mismo argumento en un diferente aspecto. Todos nuestros razonamientos referentes a la probabilidad de causas se fundan en la aplicación del pasado al futuro. La aplicación de un experimento pasado al futuro es suficiente para darnos una visión del objeto, ya esté combinado este experimento con otros del mismo género, ya esté completo u opuesto a otros de género contrario. Supongamos, pues, que adquiere estas dos cualidades de oposición y combinación; no pierde por esta razón su primera facultad de presentar una visión del objeto, sino que solamente coincide con otros experimentos y se opone a otros que tienen análoga influencia. Por consiguiente, puede surgir una cuestión relativa al modo de presentarse la coincidencia y oposición. En cuanto a la coincidencia, la elección puede hacerse tan sólo entre estas dos hipótesis: Primero, la consideración del objeto, ocasionada por la transferencia de cada experimento pasado, se mantiene en sí misma completa y sólo aumenta el número de consideraciones. Segundo, se funde con las consideraciones similares y correspondientes y les concede un grado superior de fuerza y vivacidad. Que

la primera hipótesis es errónea es evidente por la experiencia que nos informa de que la creencia que acompaña a algún razonamiento consiste en una conclusión, no en una multitud de conclusiones similares, que tan sólo distraerían el espíritu y en muchos casos serían demasiado numerosas para ser comprendidas claramente por una capacidad finita. Queda, pues, como la única opinión razonable que estas consideraciones similares se funden y unen sus fuerzas de modo que producen una consideración más fuerte y clara que la que surge de una sola. De esta manera los experimentos pasados coinciden cuando son transferidos a un suceso futuro. En cuanto a la forma de su oposición, es evidente que, como las consideraciones contrarias son incompatibles y es imposible que el objeto pueda existir a la vez de acuerdo con dos de ellas, su influencia recíproca se hace destructiva y el espíritu se siente inclinado a la superior tan sólo con la fuerza que queda después de restar la inferior.

Me doy cuenta de lo confuso que debe parecer este razonamiento a la generalidad de los lectores que, no hallándose acostumbrados a reflexiones tan profundas acerca de las facultades intelectuales del espíritu, se inclinarán a rechazar como quimérico todo lo que no coincide con las nociones corrientes y admitidas y con los principios más fáciles y manifiestos de la filosofía. No hay duda de que es necesario algún trabajo para penetrar en estos argumentos, aunque quizá es muy pequeño el necesario para descubrir la imperfección de

toda hipótesis vulgar sobre este asunto y la poca luz que la filosofía puede aportarnos en estas especulaciones sublimes y curiosas. Haced que los hombres se persuadan una vez de estos dos principios: que no existe nada en un objeto considerado en sí mismo que pueda proporcionarnos una razón para sacar una conclusión que vaya más allá de él, y que, aun después de la observación de la unión frecuente o constante de los objetos, no tenemos razón alguna para hacer una inferencia relativa a algún objeto remoto a éstos, del que no hemos tenido experiencia; después de ello, esto los llevará tan lejos de todos los sistemas corrientes que no hallarán dificultad en admitir uno que pueda aparecer como el más extraordinario. Hemos hallado que estos principios son suficientemente convincentes aun con respecto a nuestros razonamientos más ciertos acerca de la causalidad si no es que me aventuro a afirmar que con respecto a estos razonamientos conjeturales o probables adquieren un nuevo grado de evidencia.

Primero: es manifiesto que en los razonamientos de este género no es el objeto que está presente el que, considerado en sí mismo, nos aporta alguna razón para hacer una conclusión relativa a otro objeto o suceso, pues como este último objeto se supone incierto, y como la incertidumbre se deriva de una oposición oculta de las causas en el primero, si alguna de las causas residiese en las cualidades conocidas de este objeto no estaría ya oculta ni nuestra conclusión sería incierta.

Segundo: es igualmente claro en esta especie de razonamiento que, si la transferencia del pasado al futuro se fundase meramente en una conclusión del entendimiento, no produciría nunca una creencia o seguridad. Cuando transferimos experimentos opuestos al futuro podemos solamente repetir estos experimentos contrarios con sus relaciones particulares, lo que no podría producir seguridad en ningún suceso único sobre el que razonamos, a menos que la fantasía fundiese todas las imágenes que coinciden y extrajese de ello una única idea o imagen que es intensa y vivaz en proporción del número de experimentos del que se deriva y de su superioridad sobre sus antagonistas. Nuestra experiencia pasada no presenta un objeto determinado, y como nuestra creencia, aunque débil, se fija sobre un objeto determinado, es evidente que la creencia no surge tan sólo de la transferencia del pasado al futuro, sino de alguna operación de la fantasía que va unida con ello. Esto puede llevarnos a concebir de qué manera esta facultad entra en todos nuestros razonamientos.

Concluiré este asunto con dos reflexiones que pueden merecer nuestra atención. La primera puede ser explicada de esta manera: Cuando el espíritu hace un razonamiento referente a un hecho que es sólo probable dirige su vista hacia la experiencia pasada, y transfiriéndola al futuro se le presentan varias concepciones contrarias de su objeto, de las cuales las que son del mismo género se unen entre sí y, formando un acto del espíritu,

sirven para fortificarlo y vivificarlo. Supóngase que esta multitud de concepciones o visiones de un objeto no procede de la experiencia, sino de un acto voluntario de la imaginación; este efecto no se seguirá o al menos no se seguirá en el mismo grado, pues aunque la costumbre y la educación producen la creencia por una repetición tal que no se deriva de la experiencia, se requiere para esto, sin embargo, un largo período de tiempo y una repetición muy frecuente e involuntaria. En general, podemos declarar que una persona que quisiese repetir voluntariamente una idea en su espíritu, aunque apoyada por una experiencia pasada, no se sentiría más inclinada a creer en la existencia de su objeto que si se hubiese contentado con una sola consideración de él. Aparte del efecto del designio, cada acto del espíritu siendo separado e independiente tiene una influencia separada y no une sus fuerzas con las de los otros que le acompañan. Por no estar unidos por un objeto común que los produce no poseen una relación entre sí y, por consecuencia, ni transmiten ni unen sus fuerzas. Conoceremos mejor este fenómeno más adelante.

Mi segunda reflexión se funda en las extensas probabilidades de que el espíritu puede juzgar y en las pequeñas diferencias que puede observar entre ellas. Cuando los azares o experimentos de un lado llegan a diez mil y del otro a diez mil uno el juicio da la preferencia al último en razón de esta superioridad, aunque es totalmente imposi-

ble para el espíritu recorrer cada consideración particular y distinguir la vivacidad superior de la imagen que surge del número superior cuando la diferencia es tan pequeña. Tenemos un caso paralelo en las afecciones. Es evidente, según los principios antes mencionados, que cuando un objeto produce una impresión en nosotros que varía del mismo modo que la cantidad diferente del objeto, la pasión propiamente hablando no es una emoción simple, sino compuesta de un gran número de pasiones más débiles que se derivan de la consideración de cada una de las partes del objeto, pues sería imposible de otro modo que la pasión aumentase por el aumento de aquellas partes. Así, un hombre que desea mil libras experimenta en realidad mil o más deseos que uniéndose entre sí parecen constituir tan sólo una pasión, aunque la composición se revela en cada alteración del objeto por la preferencia que concede al número más grande si es superior solamente en una unidad. Sin embargo, nada puede ser más cierto que esta pequeña diferencia no es discernible en las pasiones ni puede distinguirlas entre sí. La diferencia, pues, de nuestra conducta al preferir el mayor número no depende de nuestras pasiones, sino del hábito y las reglas generales. Hemos hallado en muchos casos que aumentando el número de una suma aumenta la pasión cuando los números son exactos y la diferencia sensible. El espíritu puede percibir, partiendo de su sentimiento inmediato, que tres guineas producen una pasión más

grande que dos, y aplica esto a números más grandes a causa de la semejanza, y en virtud de una regla general asigna a doscientas guineas una pasión más fuerte que a novecientas noventa y nueve. Explicaremos dentro de poco estas reglas generales.

Aparte de estas dos especies de probabilidad, que se derivan de una experiencia imperfecta y de causas contrarias, existe una tercera que surge de la analogía y que difiere de ellas en algunas circunstancias importantes. Según la hipótesis antes explicada, todos los géneros de razonamiento relativos a causas y efectos se fundan en dos particularidades, a saber: la unión constante de dos objetos en toda experiencia pasada y la semejanza de un objeto presente con uno de ellos. El efecto de estas dos particularidades es que el objeto presente vigoriza y vivifica la imaginación, y la semejanza, juntamente con la unión constante, lleva esta fuerza y vivacidad a la idea relacionada, y, por consiguiente, decimos que prestamos a ésta nuestro asentimiento o que creemos en ella. Si se debilita la unión o la semejanza, se debilita el principio de transición, y, por lo tanto, la creencia que surge de él. La vivacidad de la primera impresión no puede ser plenamente transmitida a la idea relacionada, ya sea cuando el enlace de sus objetos no es constante o cuando la impresión presente no se asemeja de un modo perfecto a alguna de aquellas cuya unión nos hallamos acostumbrados a observar. En estas probabilidades del azar y de

las causas antes explicadas la constancia de la unión es la que está disminuída; en la probabilidad derivada de la analogía tan sólo la semejanza se halla afectada. Sin algún grado de semejanza, lo mismo que de unión, es imposible que exista un razonamiento; pero como la semejanza admite muchos grados diferentes, el razonamiento se hace en relación con esto más o menos firme y cierto. Un experimento pierde de su fuerza cuando se transfiere a casos que no son exactamente semejantes, aunque es evidente que puede retener aún tanta que le permita ser el fundamento de la probabilidad mientras queda aún alguna semejanza.

SECCION XIII

De la probabilidad no filosófica.

Todos estos géneros de probabilidad son admitidos por los filósofos, y éstos conceden que son fundamentos razonables de la creencia y la opinión. Sin embargo, hay otros que se derivan de los mismos principios, aunque no tienen la buena fortuna de obtener la misma sanción. La primera probabilidad de este género puede ser explicada como sigue: La disminución de la unión y la semejanza, como antes se expuso, disminuye la facilidad de la transición y mediante esto debilita la evidencia, pudiendo, además, observarse que la misma disminución de la evidencia se seguirá de

una disminución de la impresión y de la pérdida de intensidad de los colores con los que aparece a la memoria o a los sentidos. El argumento que hallamos basándonos en un hecho recordamos que es más o menos convincente según que el hecho sea reciente o remoto, y aunque la diferencia en estos grados de evidencia no sea admitida por la filosofía como sólida y legítima, porque en este caso un argumento debería tener una fuerza diferente hoy de la que tendría de aquí a un mes, sin embargo, a pesar de la oposición de la filosofía, es cierto que esta circunstancia tiene una influencia considerable sobre el entendimiento y cambia secretamente la autoridad del mismo argumento según la diferente época en que se nos presenta. Una fuerza y vivacidad mayor en la impresión transmite naturalmente una fuerza mayor a la idea relacionada, y la creencia depende de los grados de fuerza y vivacidad según el precedente sistema.

Existe una segunda diferencia que podemos observar frecuentemente en nuestros grados de creencia y seguridad y que nunca deja de tener lugar, aunque es repudiada por los filósofos. Un experimento que está fresco y reciente en la memoria nos afecta más que uno que en cierta medida se halla olvidado, y aquél tiene una influencia más grande tanto sobre el juicio como sobre las pasiones. Una impresión vivaz produce más seguridad que una débil, porque posee más fuerza original que comunicar a la idea relacionada, que

por lo mismo adquiere una mayor fuerza y vivacidad. Una observación reciente tiene un efecto análogo, porque la costumbre y transición son más completas y conservan mejor la fuerza original en la comunicación. Así, el borracho que ha visto a su compañero muerto a consecuencias de un exceso se halla impresionado por este ejemplo durante algún tiempo y teme que le ocurra un accidente análogo; pero como el recuerdo de este hecho decrece por grados, vuelve a recobrar su primitiva seguridad y el peligro le parece menos cierto y real.

Añado como un tercer caso de este género que aunque nuestros razonamientos, que parten de pruebas y probabilidades, sean muy diferentes los unos de los otros, sin embargo, la primera especie de razonamiento degenera muchas veces insensiblemente en la última tan sólo por la multitud de los argumentos enlazados. Es cierto que cuando una inferencia se obtiene inmediatamente de un objeto sin una causa o efecto intermedio la convicción es mucho más fuerte y la persuasión más vivaz que cuando la imaginación es llevada a través de una larga cadena de argumentos enlazados, tan infalible como sea la conexión de cada miembro. De la impresión original se deriva la vivacidad de todas las ideas por medio de la transición habitual de la imaginación, y es evidente que esta vivacidad debe decaer gradualmente en proporción de la distancia y debe perder algo en cada transición. A veces esta distancia tiene una in-

fluencia más grande que la que pueden tener hasta los experimentos contrarios, y un hombre puede obtener una convicción más vivaz por un razonamiento probable, que es firme e inmediato, que por una larga cadena de consecuencias, aunque exactas y concluyentes en cada momento de ella. Es más: es raro que tales razonamientos produzcan una convicción y se debe tener una imaginación muy fuerte y firme para mantener la evidencia hasta el fin cuando se pasa a través de tantos términos.

No estará aquí fuera de lugar tener en cuenta un fenómeno muy curioso que el asunto presente nos sugiere. Es evidente que no existe punto alguno de la historia antigua del que podamos tener alguna seguridad, sino pasando a través de muchos millones de causas y efectos y a través de una larga cadena de argumentos de una longitud casi inconmensurable. Antes que el conocimiento del hecho pudiese ser obtenido por el primer historiador, debió de pasar por muchas bocas, y después de ser escrito cada copia es un nuevo objeto cuya conexión con el precedente es conocida tan sólo por experiencia y observación. Quizá, pues, puede concluirse del precedente razonamiento que la evidencia de toda la historia antigua debe considerarse perdida, o al menos considerarse que se pierde en el tiempo, cuando la cadena de las causas aumenta y alcanza una mayor longitud. Sin embargo, como parece contrario al sentido común el pensar que si la república de las letras y el arte de imprimir continúan en el futuro como en el pre-

sente, nuestra posteridad, después de mil generaciones, pueda dudar si ha existido Julio César, debe considerarse esto como una objeción al presente sistema. Si la creencia consistiese tan sólo en una cierta vivacidad que parte de una impresión originaria, disminuiría por la longitud de la transición y sería por último totalmente extinguida. Por el contrario, si la creencia en algunas ocasiones no es capaz de una extinción tal, debe ser diferente de esta vivacidad.

Antes de que responda a esta objeción debo observar que de este tópico está tomado un argumento muy célebre contra la religión cristiana, pero con la diferencia de que la conexión entre cada eslabón de la cadena en el testimonio humano se ha supuesto aquí que no va más allá de la probabilidad y que está sometido a un cierto grado de duda e incertidumbre. De hecho debe confesarse que en esta manera de considerar el asunto (que, sin embargo, no es cierta) no existe historia o tradición que no deba perder al fin su fuerza y evidencia. Toda nueva probabilidad disminuye la convicción original, y tan grande como se suponga esta convicción es imposible que pueda subsistir bajo disminuciones tan reiteradas. Esto es verdad en general, aunque veremos después (1) que existe tan sólo una excepción muy notable que es de una gran importancia para el presente problema del entendimiento.

---

(1) Parte cuarta, sección primera.

Mientras tanto, para dar una solución a la objeción precedente, basada en el supuesto de que la evidencia histórica asciende en el primer momento a una prueba total, consideremos que, aunque los eslabones que enlazan un hecho original con la impresión presente, que es el fundamento de la creencia, son innumerables, son del mismo género y dependen de la fidelidad del impresor y copistas. Una edición sirve de base a otra, y ésta a una tercera y así sucesivamente hasta que llegamos al volumen que recorremos en el presente. No existe variación en este avance. Cuando conocemos una de ellas conocemos todas, y cuando hemos hecho una de ellas no podemos tener escrúpulo alguno para las demás. Esta circunstancia sola conserva la evidencia de la historia y conservará la memoria de la edad presente a la más remota posteridad. Si toda la larga cadena de causas y efectos que enlaza un suceso pasado con un volumen de historia se compusiese de partes diferentes entre sí y que fuese necesario para el espíritu concebirlas de un modo claro, sería imposible que pudiésemos conservar hasta el fin alguna creencia o evidencia. Pero como las más de estas pruebas se asemejan perfectamente al espíritu, las recorre con facilidad, pasa de una parte a otra fácilmente y se forma tan sólo una noción confusa y general de cada eslabón. Por este medio una larga cadena de argumentos tiene un efecto tan pequeño para disminuir la vivacidad originaria como lo tendría una mucho más corta si estuviese compuesta de partes que

fuesen diferentes entre sí y cada una de las cuales requiriese una consideración distinta.

Una cuarta especie de probabilidad no filosófica es la que se deriva de las reglas generales que precipitadamente nos formamos y que son el origen de lo que llamamos propiamente prejuicios. Un irlandés jamás puede tener ingenio ni un francés jamás puede tener solidez, por cuya razón, aunque la conversación del primero en un caso sea aparentemente muy agradable y la del segundo muy juiciosa, como padecemos un prejuicio tal en contra de ellos, deben ser tontos o mentecatos en despecho del buen sentido y la razón. La naturaleza humana se halla sometida a errores de este género y quizá esta nación mucho más que otra alguna.

Si se pregunta por qué los hombres se forman reglas generales y les conceden la influencia en su juicio aun en contra de la observación presente y experiencia, replicaré que, en mi opinión, procede esto de los principios de que dependen todos los juicios relativos a las causas y efectos. Nuestros juicios referentes a la causa y efecto se derivan del hábito y experiencia, y cuando nos hemos acostumbrado a ver un objeto unido a otro, nuestra imaginación pasa del primero al segundo por una transición natural que precede a la reflexión y no puede ser evitada por ella. Ahora bien; está en la naturaleza del hábito, no sólo actuar con su plena fuerza cuando los objetos que se presentan son exactamente los mismos que aquellos a los que

hemos sido acostumbrados, sino también actuar en un grado inferior cuando descubrimos que son similares, y aunque el hábito pierde algo de su fuerza por cada diferencia, sin embargo es rara vez totalmente destruído cuando una circunstancia importante permanece la misma. Un hombre que ha contraído el hábito de comer fruta comiendo peras o pavías, se satisfará también con melones cuando no pueda encontrar su fruta favorita, del mismo modo que el que se ha hecho borracho bebiendo vino tinto se sentirá llevado casi con la misma violencia hacia el blanco si se le presenta. Partiendo de este principio he explicado la especie de probabilidad derivada de la analogía en la que transferimos nuestra experiencia de los casos pasados a objetos que le son semejantes; pero que no son exactamente los mismos que aquellos de los que tenemos experiencia. La probabilidad disminuye en la misma proporción que la semejanza desaparece, pero tiene aún alguna fuerza mientras queden algunos rastros de semejanza.

Esta observación podemos llevarla más lejos y podemos notar que, aunque la costumbre sea el fundamento de todos nuestros juicios, tiene a veces un efecto sobre la imaginación en contra del juicio y produce una oposición en nuestro sentimiento referente al mismo objeto. Me explicaré. En casi todos los géneros de causa existe una complicación de las circunstancias, de las cuales alguna es la esencial y las otras superfluas; alguna absolutamente necesaria para la producción del efec-

to y las otras tan sólo unidas por accidente. Ahora bien; podemos observar que cuando estas circunstancias superfluas son numerosas y notables y van frecuentemente unidas con la esencial tienen una influencia sobre la imaginación tal, que aun en la ausencia de la última nos llevan a la concepción del efecto usual y conceden a esta concepción una fuerza y vivacidad que la hace superior a las meras ficciones de la fantasía. Podemos corregir esta inclinación por la reflexión sobre la naturaleza de estas circunstancias, pero es aun cierto que la costumbre da un impulso y una dirección a la imaginación.

Para ilustrar esto por un ejemplo corriente, consideremos el caso de un hombre que, habiendo sido colgado de una alta torre en una jaula de hierro, no puede evitar el temblar cuando considera el abismo que existe bajo él, aunque sabe que se halla absolutamente seguro de no caerse por su experiencia de la solidez del hierro que lo sostiene y aunque las ideas de caída, descenso, daño y muerte puedan ser derivadas tan sólo de la costumbre y la experiencia. La misma costumbre va más allá de los casos de los cuales se deriva y a los cuales corresponde exactamente e influye en sus ideas de los objetos que son en algún respecto semejantes, pero que no están sometidos precisamente a la misma regla. Las circunstancias de profundidad y descenso le impresionan tan poderosamente que su influencia no puede ser destruída por las circunstancias contrarias de sostén y solidez que

deben proporcionarle una seguridad total. Su imaginación se dirige a su objeto y excita la pasión que le corresponde. Esta pasión vuelve sobre la imaginación y vivifica la idea; esta idea vivaz tiene una nueva influencia sobre la pasión y a su vez aumenta su fuerza y violencia de modo que la fantasía y los afectos, apoyándose así recíprocamente, hacen que el resultado tenga una influencia muy grande sobre ella.

¿Por qué necesitamos buscar otros ejemplos cuando el asunto presente nos ofrece uno, para la probabilidad filosófica, tan manifiesto en la oposición entre el juicio y la imaginación que surge de estos efectos de la costumbre? Según mi sistema, todos los razonamientos no son mas que efectos de la costumbre, y la costumbre no tiene influencia mas que vivificando nuestra imaginación y dándonos una concepción intensa de un objeto. Por consiguiente, puede concluirse que nuestro juicio e imaginación no pueden jamás ser contrarios y que el hábito no puede actuar sobre la última facultad de manera que la haga opuesta a la primera. Esta dificultad no podemos evitarla mas que suponiendo la influencia de las reglas generales. Estudiaremos más adelante (1) algunas de estas reglas generales por las cuales podemos regular nuestros juicios relativos a las causas y efectos, y estas reglas se forman basándose en la naturaleza de nuestro entendimiento y en nuestra expe-

---

(1) Sección XV.

riencia de sus operaciones en el juicio que pronunciamos con respecto a los objetos. Por esto aprendemos a distinguir las circunstancias accidentales de las causas eficaces, y cuando hallamos que un efecto puede ser producido sin la concurrencia de una circunstancia particular concluímos que esta circunstancia no constituye una parte de la causa eficaz, aunque frecuentemente vaya unida con ella. Pero como este enlace frecuente produce necesariamente algún efecto sobre la imaginación a pesar de la conclusión opuesta partiendo de reglas generales, la oposición de estos dos principios produce una oposición en nuestros pensamientos y nos lleva a atribuir una inferencia a nuestro juicio y la otra a nuestra imaginación. La regla general se atribuye a nuestro juicio como siendo más extensiva y constante, la excepción a la imaginación como siendo más caprichosa e incierta.

Así, nuestras reglas generales se ponen en cierto modo en oposición entre sí. Cuando aparece un objeto que se asemeja a una causa en circunstancias muy considerables, la imaginación nos lleva naturalmente a una concepción vivaz de su efecto usual, aunque el objeto es diferente en las más importantes y eficaces circunstancias de la causa. Esta es la primera influencia de las reglas generales. Sin embargo, cuando me dirijo de nuevo a este acto del espíritu y lo comparo con las operaciones más generales y auténticas del entendimiento, encuentro que es de una naturaleza irregular y destructora de los principios más firmes del razona-

miento, lo que constituye la causa de que lo rechacemos. Esta es la segunda influencia de las reglas generales e implica la condenación de la primera. A veces predomina la una y a veces la otra, según la disposición y carácter de la persona. El vulgo es guiado comúnmente por la primera, y la gente culta, por la segunda. Mientras tanto, los escépticos pueden tener aquí el placer de observar una nueva contradicción notable de nuestra razón y de ver que toda nuestra filosofía se trastorna por un principio de la naturaleza humana y se salva por una nueva dirección del mismo principio. El seguir las reglas generales es una especie de probabilidad muy poco filosófica, y, sin embargo, tan sólo siguiéndolas podemos corregir esta y todas las demás probabilidades no filosóficas.

Ya que tenemos casos en que las reglas generales actúan sobre la imaginación, aun en contra del juicio, no necesitamos sorprendernos al ver aumentar sus efectos cuando van unidos con la última facultad y observar que conceden a las ideas que nos presentan una fuerza superior que la que acompaña a las otras. Todo el mundo sabe que existe una manera indirecta de insinuar la alabanza o censura que es mucho menos molesta que la adulación o censura franca de una persona. Aunque pueda comunicar sus sentimientos por tales insinuaciones secretas y hacerlos conocer con igual certidumbre que por su franca exposición, es cierto que su influencia no es igualmente fuerte y poderosa. Una persona que me ataca con una sátira

oculta no provoca mi indignación en un grado tan alto como si me dijese llanamente que soy un tonto y un mequetrefe, aunque me doy cuenta de su intención como si lo hiciese. Esta diferencia debe atribuirse a las reglas generales.

Si una persona se burla abiertamente de mí o insinúa su desprecio de un modo disimulado, no puedo percibir inmediatamente su sentimiento u opinión, y tan sólo por los signos, es decir, por sus efectos, me doy cuenta de ello. La única diferencia, pues, entre estos dos casos consiste en que en la expresión abierta de sus sentimientos hace uso de signos que son generales y universales, y en la insinuación disimulada emplea signos que son más particulares y menos corrientes. El efecto de esta circunstancia es que la imaginación, al pasar de la impresión presente a la idea ausente, hace la transición con mayor tranquilidad y, por consecuencia, concibe el objeto con mayor fuerza cuando el enlace es común y universal que cuando es menos corriente y más particular. De acuerdo con esto podemos observar que la declaración abierta de nuestros sentimientos es llamada «quitarse la careta», del mismo modo que la insinuación disimulada de nuestras opiniones se denomina «velar» a éstas. La diferencia entre una idea producida por un enlace general y la que surge de un enlace particular se compara aquí con la diferencia existente entre una impresión y una idea. Esta diferencia en la imaginación tiene un efecto consiguiente sobre las pasiones, y este efecto es aumentado

por otra circunstancia. Una insinuación oculta de cólera o desprecio muestra que tenemos aún alguna consideración para la persona y evita el burlarse directamente de ella. Esto hace menos desagradable una sátira disimulada y aun esto depende del mismo principio, pues si una idea no fuese más débil cuando es sólo insinuada no sería estimada como una señal de más grande respeto el proceder de este modo y no de otro.

A veces la insolencia es menos desagradable que la sátira delicada porque nos venga en cierta manera de la injuria al mismo tiempo que es cometida, proporcionándonos una razón justa para censurar y despreciar a la persona que nos injuria. Pero este fenómeno depende igualmente del mismo principio. Pues ¿por qué censuramos todo lenguaje grosero e injurioso sino porque lo estimamos contrario a la buena crianza y humanidad? ¿Y por qué es contrario mas que por ser más agresivo que una sátira delicada? Las reglas de la buena crianza condenan lo que es desagradable y da un dolor y confusión apreciable a aquellas personas con quien se conversa. Una vez esto establecido, el lenguaje injurioso se condena universalmente y produce menos molestia por razón de su grosería e incultura, que hace a la persona que lo emplea despreciable. Llega a ser menos desagradable tan sólo porque primitivamente lo era más, y era más desagradable porque proporcionaba una inferencia según reglas generales y comunes que son evidentes e innegables.

A esta explicación de la diferente influencia de la adulación o sátira franca y oculta añadiré la consideración de otro fenómeno que es análogo. Existen muchas particularidades en el punto de honor, tanto en los hombres como en las mujeres, cuya violación, cuando es franca y declarada, no la excusa jamás el mundo; pero éste se inclina a no tenerla en cuenta cuando las apariencias se salvan y la transgresión es secreta y oculta. Aun aquellos que conocen con igual certidumbre que la falta se ha cometido, la perdonan más fácilmente cuando las pruebas parecen en alguna medida oblicuas y equívocas que cuando son directas e innegables. La misma idea se presenta en los dos casos, y, propiamente hablando, el juicio asiente igualmente a ella, y, sin embargo, su influencia es diferente a causa del diferente modo en que se presenta.

Ahora bien; si comparamos estos dos casos, el de la violación manifiesta y el de la oculta de las leyes del honor, hallaremos que la diferencia entre ellos consiste en que en el primer caso el signo del que inferimos la acción censurable es único y basta por sí solo para ser el fundamento de nuestro razonamiento y juicio, mientras que en el último los signos son numerosos y dicen muy poco o nada cuando van solos y no están acompañados de muchas pequeñas circunstancias que son casi imperceptibles. Es evidentemente cierto que el razonamiento es tanto más convincente cuanto más único y unitario se presenta y cuanto menos trabajo da a la imaginación para reunir todas sus partes y pasar

de él a la idea correspondiente que forma la conclusión. La labor del pensamiento perturba el progreso de los sentimientos, como lo observaremos de aquí a poco (1). La idea no nos impresiona con una vivacidad tal y, por consecuencia, no tiene una influencia tal sobre la pasión y la imaginación.

Partiendo de los mismos principios, podemos explicar la observación del cardenal De Retz de que existen muchas cosas en las que puede engañarnos la sabiduría profana y que es más fácil excusar a una persona de sus acciones que de sus discursos en contra del decoro de su profesión y carácter. Una falta en el discurso es frecuentemente más patente y clara que en las acciones que admiten muchas excusas atenuadoras y no revela tan claramente la intención y opiniones del autor.

Así, resulta, en resumen, que todo género de opinión o juicio que no llega a ser conocimiento se deriva enteramente de la fuerza y vivacidad de la percepción, y que estas cualidades constituyen en el espíritu lo que llamamos creencia en la existencia del objeto. Esta fuerza y vivacidad son más notables en la memoria, y, por consiguiente, nuestra confianza en la veracidad de esta facultad es la mayor imaginable e iguala en muchos respectos a la seguridad de la demostración. El grado próximo de estas cualidades es el que se deriva de la relación de la causa y efecto, y aquí es también muy grande, especialmente cuando el enlace se

---

(1) Parte cuarta, sección primera.

sabe por experiencia que es absolutamente constante y cuando el objeto que se nos presenta se asemeja exactamente a aquellos de que tenemos experiencia. Sin embargo, por bajo este grado de evidencia existen muchos otros que tienen una influencia sobre las pasiones e imaginación proporcionada al grado de fuerza y vivacidad que comunican a las ideas. Por el hábito hacemos la transición de causa a efecto, y de una impresión presente tomamos la vivacidad que difundimos sobre la idea relacionada; pero cuando no hemos observado un número suficiente de casos para producir un hábito fuerte, o cuando estos casos son contrarios los unos a los otros, o cuando la semejanza no es exacta, o la impresión presente es débil y obscura, o la experiencia se ha olvidado en alguna medida por la memoria, o la conexión depende de una larga cadena de objetos, o la inferencia se deriva de reglas generales, no siendo, sin embargo, concordante con ellas, la evidencia disminuye por la disminución de la fuerza e intensidad de la idea. Por consiguiente, esta es la naturaleza del juicio y la probabilidad.

Lo que da autoridad a este sistema, aparte de los argumentos indudables sobre los que cada afirmación se funda, es la concordancia de estas afirmaciones y la necesidad de unas para explicar las otras. La creencia que acompaña a nuestra memoria es de la misma naturaleza que la que se deriva de nuestros juicios y no hay diferencia entre el juicio que se deriva de un enlace constante y

uniforme de causa y efecto y el que depende del enlace interrumpido e incierto. Es de hecho evidente que en todas las determinaciones en las que el espíritu decide, partiendo de experimentos contrarios, se halla primeramente en conflicto consigo mismo y tiene una inclinación hacia cada lado en proporción con el número de experimentos que hemos visto y recordado. Esta contienda se termina, por último, en favor del lado en que observamos un número superior de estos experimentos, pero aun con una disminución de fuerza en la evidencia correspondiente al número de experimentos opuestos. Cada posibilidad de que se compone la probabilidad actúa separadamente sobre la imaginación, y la colección más amplia de posibilidades es la que prevalece al final, y esto con una fuerza proporcionada a su superioridad. Todos estos fenómenos llevan directamente al sistema precedente, y no será posible, basándose en otros principios, dar una explicación de ellos satisfactoria y consistente. Sin considerar estos juicios como efectos de la costumbre sobre la imaginación, nos perderíamos en una contradicción perpetua y absurda.

SECCION XIV

De la idea de la conexión necesaria.

Habiendo explicado la manera según la que razonamos más allá de nuestras impresiones inmediatas y concluímos que determinadas causas

deben tener determinados efectos, debemos volver ahora atrás para examinar la cuestión (1) que se nos presentó primeramente y que dejamos a un lado en nuestro camino, a saber: cuál es nuestra idea de la necesidad cuando decimos que dos objetos están necesariamente enlazados entre ellos. Sobre este asunto repito que he tenido frecuentemente ocasión de observar que, como no tenemos ninguna idea que no se derive de impresiones, debemos hallar alguna impresión que dé lugar a la idea de la necesidad si afirmamos que tenemos realmente tal idea. Para esto considero en qué objeto se supone comúnmente que reside la necesidad, y hallando que se atribuye siempre a las causas y efectos, dirijo mi vista a dos objetos que se supone están enlazados por esta relación y los examino en todas las situaciones de que son susceptibles. Inmediatamente percibo que son contiguos en tiempo y lugar y que el objeto que llamamos causa precede al que llamamos efecto. En ningún caso puedo ir más lejos ni es posible para mí descubrir una tercera relación entre estos objetos, y, por consiguiente, amplío mi consideración hasta que comprenda varios casos en los que hallo iguales objetos existiendo en iguales relaciones de contigüidad y sucesión. A primera vista esto parece ser poco útil para mi propósito. La reflexión sobre varios casos tan sólo repite los mismos objetos, y, por consiguiente, no puede dar lugar a una nueva

---

(1) Sección II.

idea. Sin embargo, basándonos en una investigación ulterior, hallo que la repetición no es en cada caso particular la misma, sino que produce una nueva impresión, y por este medio, la idea que examino al presente; pues después de una repetición frecuente hallo que ante la aparición de uno de los objetos el espíritu se halla determinado por la costumbre a considerar su acompañante usual y a considerarlo de un modo más enérgico por su relación con el primer objeto. Es la impresión, pues, o la *determinación* la que me proporciona la idea de la necesidad.

No dudo que estas consecuencias a primera vista serán admitidas sin dificultad por ser deducciones evidentes de los principios que ya he establecido y que hemos empleado frecuentemente en nuestros razonamientos. Esta evidencia de los primeros principios, a la vez que de las deducciones, puede llevarnos irreflexivamente a la conclusión y hacernos imaginar que no contiene nada extraordinario ni merecedor de nuestra curiosidad. Sin embargo, aunque una inadvertencia tal pueda facilitar la aceptación de este razonamiento, hará que también se le olvide más fácilmente, por cuya razón creo apropiado indicar que acabo de examinar una de las cuestiones más altas de la filosofía, a saber: la concerniente al poder y eficacia de las causas, en la que todas las ciencias parecen tan interesadas. Una indicación tal despertará, naturalmente, la atención del lector y le hará desear una explicación más amplia de mi doctrina, así

como de los argumentos en que se funda. Esta petición es tan razonable, que yo no puedo rehusarme a ella, especialmente porque espero que cuanto más sean examinados estos principios más fuerza y evidencia adquirirán.

No existe cuestión alguna que, tanto por su importancia como por su dificultad, haya ocasionado más disputas entre los filósofos antiguos y modernos que la que se refiere a la eficacia de las causas o a la cualidad que las hace ir seguidas de sus efectos. Sin embargo, antes de haber llegado a estas discusiones pienso que no hubiera sido impropio el haber examinado qué idea tenemos de la eficacia que constituye el asunto de la controversia. Esto es lo que principalmente hallo que falta en su razonamiento y lo que intentaré suplir aquí.

Comienzo observando que los términos de eficacia, influencia, poder, fuerza, necesidad, conexión y cualidad productiva son casi sinónimos y, por consiguiente, que es un absurdo emplear alguno de ellos para definir los restantes. Por esta observación rechazamos a la vez todas las definiciones vulgares que los filósofos han dado del poder y eficacia, y en lugar de buscar las ideas en estas definiciones, debemos buscarlas en las impresiones de las que se derivan originalmente. Si se trata de una idea compuesta, ésta debe surgir de impresiones compuestas; si simple, de impresiones simples.

Creo que la explicación más general y más po-

pular de esta materia, es decir (1), que hallando por experiencia que existen varias producciones nuevas en la materia, como las de los movimientos y variaciones de los cuerpos, y concluyendo que debe existir en alguna parte un poder capaz de producirlas, llegamos por último, mediante este razonamiento, a la idea del poder y eficacia. Sin embargo, para convencerse de que esta explicación es más popular que filosófica no necesitamos mas que reflexionar sobre dos principios muy claros: primero, que la razón por sí sola jamás puede dar lugar a una idea original, y segundo, que la razón como distinta de la experiencia jamás puede hacernos concluir que una causa o cualidad productiva se requiere absolutamente para todo comienzo de existencia. Estas dos consideraciones han sido suficientemente explicadas y, por consiguiente, no debo insistir ahora más sobre ellas.

Debo inferir tan sólo de ellas que ya que la razón jamás puede dar lugar a la idea de eficacia, esta idea debe derivarse de la experiencia y de algunos casos particulares de esta eficacia que constituyen sus pasos hacia el espíritu por los canales comunes de la sensación o reflexión. Las ideas representan siempre sus objetos o impresiones y, por el contrario, son necesarios algunos objetos para dar lugar a la idea. Si pretendemos, por consiguiente, que tenemos una idea precisa de esta eficacia, debemos presentar algún caso en que la eficacia sea

---

(1) Véase Locke, capítulo del Poder.

claramente cognoscible para el espíritu y su actuación manifiesta para nuestra conciencia o sensación. Si no podemos hacer esto, reconocemos que la idea es imposible e imaginaria, ya que el principio de las ideas innatas, el único que puede sacarnos de este dilema, ha sido ya refutado y es ahora rechazado casi universalmente en el mundo de las gentes cultas. Nuestro asunto presente, pues, debe ser hallar alguna producción natural en la que la actuación y eficacia de una causa pueda ser concebida y comprendida claramente por el espíritu sin peligro alguno de obscuridad o error.

En esta investigación nos sentimos muy poco animados, dada la prodigiosa diversidad que se halla en las opiniones de los filósofos que han pretendido explicar la fuerza y energía secreta de las causas (1). Hay algunos que mantienen que los cuerpos actúan por su forma substancial; otros, que por sus accidentes o cualidades; muchos, que por su materia y forma; algunos, que por su forma y accidentes, y otros, que por ciertas virtudes y facultades diferentes de todo ello. Todas estas opiniones, a su vez, se hallan mezcladas y variadas de mil modos diferentes y constituyen una decidida sospecha de que ninguna de ellas tiene solidez o evidencia y que el supuesto de una eficacia en alguna de las cualidades conocidas de la materia care-

---

(1) Véase Malebranche, libro VI, parte II, capítulo III y las ilustraciones acerca de ello.

ce en absoluto de fundamento. Esta sospecha debe aumentar cuando consideremos que estos principios o formas substanciales, accidentes y facultades no son en realidad ninguna de las propiedades conocidas de los cuerpos, sino que son totalmente ininteligibles e inexplicables; pues es evidente que los filósofos jamás recurrirían a principios tan obscuros e inciertos si hubieran hallado la solución en los que son claros e inteligibles, especialmente en una cuestión como ésta, que debe ser objeto del más simple entendimiento si no lo es de los sentidos. En resumen, podemos concluir que es imposible mostrar en ningún caso el principio en que reside la fuerza e influencia de una causa y que tanto los entendimientos más refinados como los más vulgares se hallan igualmente perplejos en este particular. Si alguno piensa ser capaz de refutar esta afirmación no necesita someterse a la perturbación de encontrar algún largo razonamiento, sino que puede mostrarnos de una vez un caso de una causa en que descubramos el poder o principio actuante. Nos veremos obligados a hacer uso frecuentemente de este reto por ser casi el único medio de probar una negación en la filosofía.

El escaso éxito obtenido en todos los intentos de determinar este poder ha obligado, por último, a los filósofos a concluir que la fuerza y eficacia última de la naturaleza nos es totalmente desconocida y que es en vano buscarla en todas las cualidades conocidas de la materia. En esta opinión concuerdan casi todos, y sólo en la inferencia que

realizan partiendo de ella se expresa alguna diferencia de sus pareceres, pues algunos de ellos, como en particular los cartesianos, habiendo establecido como un principio que conocemos perfectamente la esencia de la materia, han inferido muy naturalmente que no se halla dotada de eficacia alguna y que es imposible que comunique por sí misma el movimiento o produzca los efectos que le atribuímos. Como la esencia de la materia consiste en la extensión y como la extensión no implica ningún movimiento actual, sino sólo la movilidad, concluyen que la energía que produce el movimiento no puede residir en la extensión.

Esta conclusión los lleva a otra que consideran como totalmente inevitable. La materia, dicen, es en sí misma enteramente inactiva y carece de algún poder por el cual pueda producir, continuar o comunicar el movimiento; pero como estos efectos son evidentes para nuestros sentidos y como el poder que los produce debe residir en alguna parte, debe hallarse en la divinidad o el ser divino que contiene en su naturaleza toda excelencia y perfección. Es, por consiguiente, la divinidad el primer motor del universo y no sólo el primer creador de la materia y quien la concedió su primer impulso, sino también que por un ejercicio continuo de su omnipotencia mantiene su existencia y sucesivamente le concede todos los movimientos, configuraciones y cualidades de que está dotada.

Esta opinión es ciertamente muy curiosa y merecedora de nuestra atención; pero resultará super-

fluo examinarla en este lugar si reflexionamos un momento sobre nuestro propósito presente al tenerla en cuenta. Hemos establecido como principio que como todas las ideas se derivan de las impresiones o de algunas percepciones precedentes, es imposible que podamos tener una idea de poder y eficacia más que si algunos casos pueden presentarse en que este poder se perciba ejerciéndose. Ahora bien; como estos casos no pueden ser descubiertos en el cuerpo, los cartesianos, basándose sobre su principio de las ideas innatas, han recurrido al espíritu supremo o divinidad, a quien consideran como el único ser activo en el universo y como la causa inmediata de toda alteración en la materia. Sin embargo, considerándose falso el principio de las ideas innatas, se sigue que el supuesto de una divinidad no puede servirnos de ayuda al explicar la idea de la influencia que buscamos en vano en todos los objetos que se representan a nuestros sentidos o de que somos conscientes internamente en nuestros espíritus; pues si toda idea se deriva de la impresión, la idea de la divinidad procede del mismo origen, y si ninguna impresión, ya sea de sensación o reflexión, implica una fuerza o eficacia, es igualmente imposible descubrir o imaginar un principio activo tal en la divinidad. Ya que estos filósofos, pues, han concluído que la materia no puede hallarse dotada de un principio eficaz, porque es imposible descubrir en ella un principio tal, la misma marcha del razonamiento debe determinarlos a excluirlos del

ser supremo, o si estiman que esta opinión es absurda e impía, como realmente lo es, les diré cómo deben evitarla y que esto se hará concluyendo desde un principio que no tienen una idea adecuada del poder o eficacia de un objeto, ya que ni en el cuerpo, ni en el espíritu, ni en las naturalezas superiores ni inferiores son capaces de descubrir un solo caso de él.

La misma conclusión es inevitable partiendo de la hipótesis de los que mantienen la eficacia de las causas segundas y atribuyen un poder y energía derivados, pero reales, a la materia; pues como confiesan que esta energía no reside en alguna de las cualidades conocidas de la materia, continúa la dificultad referente al origen de su idea. Si realmente tenemos una idea del poder, podemos atribuir el poder a una cualidad desconocida; pero como es imposible que la idea pueda derivarse de una cualidad tal y como no existe nada en las cualidades conocidas que pueda producirlo, se sigue que nos engañamos a nosotros mismos cuando imaginamos que poseemos una idea de este género en la forma en que comúnmente se entiende. Todas las ideas se derivan de las impresiones, y las representan. No tenemos jamás una impresión que contenga un poder de eficacia; por consiguiente, no tenemos jamás una idea del poder.

Algunos han afirmado que sentimos una energía o poder en nuestro propio espíritu y que por haber adquirido de esta manera la idea de poder transferimos esta cualidad a la materia en la que no somos

capaces de descubrirlo inmediatamente. Los movimientos de nuestro cuerpo y los pensamientos y sentimientos de nuestro espíritu, dicen ellos, obedecen a la voluntad y no necesitamos buscar algo más para adquirir una idea precisa de fuerza o poder. Pero para convencernos de qué falaz es este razonamiento, necesitamos tan sólo considerar que estimándose aquí la voluntad como una causa, no posee un enlace más manifiesto con su efecto que una causa material lo tiene con su propio efecto. Tan lejos nos hallamos de percibir la conexión entre un acto de volición y un movimiento del cuerpo, que se concede que ningún efecto es más inexplicable que éste, partiendo de los poderes y esencia del pensamiento y la materia. Tan poco es el dominio de la voluntad sobre nuestro espíritu más inteligible. El efecto es allí distinguible y separable de la causa y puede ser previsto sin la experiencia de su enlace constante. Tenemos un dominio sobre nuestro espíritu hasta un cierto grado; pero más allá de éste perdemos la autoridad sobre él, y es evidentemente imposible determinar límites precisos de su autoridad cuando no consultamos a la experiencia. Brevemente, las acciones del espíritu son en este respecto lo mismo que las de la materia. Percibimos tan sólo su enlace constante, pero no podemos razonar más allá de él. Las impresiones internas no tienen una energía más aparente que los objetos externos. Por consiguiente, ya que los filósofos confiesan que la materia actúa por una fuerza desconocida, podemos esperar en

vano lograr una idea de fuerza consultando a nuestros espíritus (1).

Ha sido establecido como un principio cierto que las ideas generales o abstractas no son mas que ideas individuales consideradas de un cierto modo y que al reflexionar sobre un objeto es tan imposible excluir de nuestro pensamiento todos los grados particulares de cualidad y cantidad como de la naturaleza real de las cosas. Si poseemos, pues, una idea de poder, en general debemos ser capaces de concebir alguna especie particular de él, y como el poder no puede subsistir por sí solo, sino que es siempre considerado como un atributo de algún ser o existencia, debemos ser capaces de colocar este poder en algún ser particular y de considerar este ser como dotado de una fuerza y energía real, mediante la que resulta de su actuación necesariamente un efecto determinado. Debemos clara y particularmente concebir el enlace entre la causa y el efecto y ser capaces de declarar ante la simple consideración de uno de ellos que debe ser seguido o precedido de otro. Esta es la verdadera manera de concebir un poder particular en un cuerpo determinado, y siendo imposible una idea general sin una representación individual, cuando la última

---

(1) La misma imperfección acompaña a nuestras ideas de la divinidad; pero esto no puede tener efecto ninguno sobre la religión o la moral. El orden del universo prueba un espíritu omnipotente; esto es, un espíritu cuya voluntad va acompañada constantemente de la obediencia de todo ser y criatura. Nada más se requiere para fundamentar todos los artículos de la religión, y no es necesario que nos formemos una idea distinta de la fuerza y energía del Ser Supremo.

es imposible no puede existir jamás la primera. Ahora bien; nada es más evidente que el espíritu humano no puede formarse una idea tal de dos objetos de modo que conciba un enlace entre ellos o comprenda claramente el poder o eficacia por el que están unidos. Una conexión de este género remontaría a una demostración e implicaría la absoluta imposibilidad para un objeto de no seguir o de ser concebido que no sigue a otro género de conexión que ha sido ya rechazado en todos los casos. Si alguno mantiene la opinión contraria y piensa que ha alcanzado una noción de poder en algún objeto particular, le ruego que me indique cuál es este objeto. Sin embargo, hasta que encuentre un objeto tal, lo que no espero, no puedo menos de concluir que ya que nosotros no podemos concebir jamás de un modo claro cómo un poder particular puede residir de una manera posible en un objeto particular, nos engañamos al imaginar que nos podemos formar una idea semejante.

Así, en resumen, podemos inferir que cuando hablamos de algún ser, ya sea de una naturaleza superior o inferior, como dotado con un poder o fuerza, propio para un efecto; cuando hablamos de una conexión necesaria entre objetos y suponemos que esta conexión depende de una influencia o energía de que están dotados algunos de estos objetos, no tenemos realmente en todas estas expresiones tan *adecuadas* ningún sentido claro y hacemos uso tan sólo de palabras corrientes sin ideas claras y determinadas; pero como es más

probable que estas expresiones pierdan su sentido por ser *inadecuadas* que por carecer siempre de él, será apropiado someter a otra consideración este asunto y ver si es posible que podamos descubrir la naturaleza y origen de estas ideas que unimos con él.

Supongamos que dos objetos se hallan presentes a nosotros, de los cuales uno es la causa y otro el efecto; es claro que por la simple consideración de uno de estos dos objetos jamás percibiremos el lazo por que están unidos o seremos capaces de declarar que existe una conexión entre ellos. No es, pues, partiendo de un caso como llegamos a la idea de causa y efecto, de una conexión necesaria de poder, de fuerza, de energía y de influencia. Si no viésemos jamás mas que enlaces particulares de objetos diferentes de un modo total los unos de los otros, no seríamos nunca capaces de formarnos ideas tales.

Supongamos de nuevo que observamos varios casos en los que los mismos objetos van unidos siempre entre sí; inmediatamente concebimos una conexión entre ellos y comenzamos a realizar una inferencia de un objeto a otro. Esta multiplicidad de casos semejantes, pues, constituye la verdadera esencia del poder o conexión y es la fuente de la que la idea surge. Para entender, pues, la idea de poder debemos considerar esta multiplicidad, y no es preciso otra investigación para darnos la solución de la dificultad que nos ha perturbado tanto tiempo, pues razono de esta manera: La repetición de casos enteramente semejantes no

puede dar jamás lugar a una idea original diferente de la que se halla en un caso particular, como ya ha sido observado y como se sigue de nuestro principio fundamental de que todas las ideas son copias de impresiones. Ya que, por consiguiente, la idea de poder es una idea nueva y original que no ha de hallarse en un solo caso y que surge de la repetición de varios casos, se sigue que la repetición por sí sola no tiene este efecto, sino que debe descubrir o producir algo nuevo, que es la fuente de la idea. Si la repetición no descubre ni produce nada nuevo, nuestras ideas podrán multiplicarse por ella, pero no serán ampliadas más allá de lo que abarcaban con la observación de un solo caso. Toda ampliación, pues (como la idea de poder o conexión), que surge de la multiplicidad de casos semejantes está copiada de algún efecto de la multiplicidad y se entenderá perfectamente al entender estos efectos. Siempre que hallemos algo nuevo que haya de ser descubierto o producido por la repetición debemos colocar en ello el poder y no debemos buscar para él ningún otro objeto.

Sin embargo, es evidente, en primer lugar, que la repetición de objetos análogos en relaciones análogas de sucesión y contigüidad no descubre nada nuevo en ninguno de ellos, ya que no podemos realizar una inferencia partiendo de ella ni hacerla asunto de nuestro razonamiento demostrativo probable, como ya ha sido probado (1).

---

(1) Sección VI.

Es más; aun suponiendo que podamos realizar una inferencia, no tendrá importancia alguna en el presente caso, ya que ningún género de razonamiento puede dar lugar a una nueva idea como es la del poder, sino que siempre que razonamos debemos poseer de antemano ideas claras, que son el objeto de nuestro razonamiento. La concepción precede siempre al entendimiento, y cuando la una es obscura el otro es incierto; cuando la una falla, debe fallar el otro.

Segundo: es cierto que esta repetición de objetos similares en situaciones semejantes no produce nada nuevo en estos objetos o en un cuerpo externo; pues se concederá fácilmente que los varios casos que tenemos del enlace de causas y efectos semejantes son en sí mismos totalmente independientes y que la comunicación del movimiento que veo que resulta en el presente del choque de dos bolas de billar es totalmente diferente de la que yo vi que resultaba de un choque hace doce meses. Estos choques no tienen influencia los unos sobre los otros. Se hallan enteramente separados por el tiempo y lugar, y el uno puede haber existido y comunicado el movimiento, aunque el otro no haya tenido realidad jamás.

No existe, pues, nada nuevo descubierto o producido en los objetos por su enlace constante y por la semejanza ininterrumpida de sus relaciones de sucesión y contigüidad. Sin embargo, de esta semejanza se derivan las ideas de necesidad, poder e influencia. Estas ideas, pues, no representan

nada que pueda corresponder a los objetos que se hallan constantemente unidos. Esto es un argumento que en cualquier aspecto que lo examinemos resultará totalmente irrefutable. Casos semejantes son el primer origen de nuestra idea de poder o necesidad, al mismo tiempo que no tienen influjo por su semejanza los unos sobre los otros o sobre un objeto externo. Debemos, por consiguiente, dirigirnos hacia otra parte para buscar el origen de esta idea.

Aunque los varios casos semejantes que dan lugar a la idea de poder no tengan influencia los unos sobre los otros y no puedan producir una nueva cualidad en el objeto que puede ser el modelo de esta idea, sin embargo, la observación de esta semejanza produce una nueva impresión en el espíritu, que es su modelo real, pues después que hemos observado la semejanza en un número suficiente de casos, inmediatamente sentimos una determinación del espíritu a pasar de un objeto a su acompañante usual y a concebirlo de un modo más enérgico debido a esta relación. Esta determinación es el único efecto de la semejanza y, por consiguiente, debe ser lo mismo que el poder o influencia, cuya idea se deriva de la semejanza. Los varios casos de enlaces semejantes nos llevan a la noción de poder y necesidad. Estos casos son en sí mismos totalmente distintos los unos de los otros y no tienen más unión que la concedida por el espíritu que los observa y reúne sus ideas. La necesidad, pues, es el efecto de esta observación

y no es mas que una impresión interna del espíritu o una determinación para llevar nuestros pensamientos de un objeto a otro. Sin considerarla de este modo no podemos lograr jamás la más remota noción de ella o ser capaces de atribuirla a los objetos externos o internos, al espíritu o al cuerpo, a las causas o a los efectos.

La conexión necesaria entre causas y efectos es el fundamento de nuestra inferencia de los unos a los otros. La fundamentación de nuestra inferencia es la transición que surge de la unión habitual. Ambas son, por consiguiente, lo mismo.

La idea de la necesidad surge de alguna impresión. No existe impresión alguna proporcionada por nuestros sentidos que pueda dar lugar a esta idea. Debe, pues, derivarse de alguna impresión interna o impresión de reflexión. No existe ninguna impresión interna que tenga alguna relación con el presente problema mas que la inclinación que la costumbre produce a pasar de un objeto a la idea de su acompañante usual. Esto, por consiguiente, es la esencia de la necesidad. En resumen, la necesidad es algo que existe en el espíritu, no en los objetos, y no es posible para nosotros formarnos la idea más remota de ella si la consideramos como una cualidad de los cuerpos. O no tenemos idea alguna de la necesidad o la necesidad no es mas que la determinación del pensamiento a pasar de las causas a los efectos y de los efectos a las causas, según su unión, que conocemos por experiencia.

Así como la necesidad que hace «dos veces dos» igual a cuatro o los tres ángulos de un triángulo igual a dos rectos reside tan sólo en el acto del entendimiento por el que consideramos y comparamos estas ideas, la necesidad del poder que une las causas y efectos radica en la determinación del espíritu a pasar de los unos a los otros. La eficacia o energía de las causas no se halla ni en las causas mismas ni en la divinidad, ni en la concurrencia de estos dos principios, sino que corresponde tan sólo al alma que considera la unión de dos o más objetos en todos los casos pasados. Aquí se halla el poder real de las causas juntamente con su conexión y necesidad.

Me doy cuenta de que, de todas las paradojas que he expuesto o que tendré ocasión de exponer en el curso de este tratado, la presente es la más violenta, y que solamente a fuerza de una prueba sólida y del razonamiento puedo esperar que sea admitida y venza los prejuicios inveterados del género humano. Antes de que nos reconciliemos con esta doctrina cuántas veces debemos repetirnos a nosotros mismos que la simple consideración de dos objetos o acciones, aunque relacionados, no puede darnos una idea de poder o de conexión entre ellos; que esta idea surge de la repetición de su unión; que la repetición no descubre nada en los objetos, sino que tiene tan sólo influencia sobre el espíritu por la transición habitual que produce; que esta transición habitual es, por consiguiente, idéntica al poder y necesidad, que son, por conse-

cuencia, cualidades de percepciones, no de objetos, y son sentidas internamente por el alma y no percibidas externamente en los cuerpos. Es corriente que el asombro acompañe a todo lo extraordinario, y este asombro se convierte inmediatamente en la más grande estima o desprecio, según que aprobemos o desaprobemos el asunto. Me temo mucho que, aunque el precedente razonamiento me aparezca el más breve y más decisivo que pueda imaginarse, sin embargo en la generalidad de los lectores el prejuicio perdure y les prevenga contra la doctrina presente.

Esta prevención en contra se explica fácilmente. Es una observación común que el espíritu siente una gran inclinación a extenderse sobre los objetos externos y a unir con ellos las impresiones internas que ocasionan y que hacen siempre su aparición al mismo tismpo que estos objetos se presentan a los sentidos. Así, como ciertos sonidos y olores se hallan siempre acompañando a ciertos objetos visibles, imaginamos naturalmente un enlace, aun con referencia al lugar, entre los objetos y las cualidades, aunque las cualidades sean de una naturaleza tal que no admitan un enlace semejante y no existan realmente en ninguna parte. De esto hablaremos con más extensión más adelante (1). Mientras tanto será suficiente hacer observar que la misma inclinación es la razón de por qué suponemos que la necesidad y el poder residan en los

(1). Parte cuarta, sección V

objetos que consideramos y no en nuestros espíritus que los consideran, aunque no es posible que nos formemos ni la idea más remota de esta cualidad cuando no la consideramos como la determinación del espíritu a pasar de la idea de un objeto a la de su acompañante usual.

Sin embargo, aunque esto sea la única explicación razonable que podamos dar de la necesidad, la noción contraria está tan arraigada en el espíritu por los principios antes mencionados, que no dudo que mis opiniones serán tratadas por muchos como extravagantes y ridículas. ¿Que la influencia de las causas está en la determinación del espíritu? ¡Como si las causas no actuasen independientemente del espíritu y no continuasen su actuación aunque no existiese espíritu alguno que las contemplase o que razonase acerca de ellas! El pensamiento puede depender de las causas en su actuación, pero no las causas del pensamiento. Esto es invertir el orden de la naturaleza y hacer secundario lo que es realmente primario. Para cada actuación existe un poder adecuado, y este poder debe situarse en los cuerpos que actúan. Si quitamos el poder a una causa debemos atribuírselo a otra; pero suprimir el poder en todas las causas y concedérselo a un ser que no se halla relacionado de ninguna otra manera con la causa mas que por percibirla, es un gran absurdo y contrario a los principios más ciertos de la razón humana.

Sólo puedo replicar a estos argumentos que el caso es muy análogo al de un hombre ciego que

pretendiese hallar un gran absurdo en el supuesto de que el color de escarlata no es lo mismo que el sonido de una trompeta ni la luz lo mismo que la solidez. Si nosotros no tenemos realmente una idea del poder o eficacia en un objeto o de una conexión real entre causa y efecto, tendrá poca importancia probar que una influencia es necesaria en todas las actuaciones. No entenderemos lo que queremos decir al hablar de este modo, sino que confundiremos, sin saberlo, ideas que son enteramente distintas entre sí. Me hallo de hecho pronto a conceder que existen varias cualidades, tanto en los objetos materiales como inmateriales, que no conocemos de ningún modo, y si nos agrada llamar a éstas poder o influencia tendrá este hecho muy poca importancia para el mundo; pero cuando en lugar de referirnos a estas cualidades desconocidas intentamos que los términos de poder e influencia signifiquen algo de lo que tenemos una idea clara y que es incompatible con los objetos a que los aplicamos, la obscuridad y el error comienzan a tener lugar y nos descarriamos por una falsa filosofía. Esto es lo que sucede cuando transferimos la determinación del pensamiento a los objetos externos y suponemos un enlace real e inteligible entre ellos, enlace que es una cualidad que sólo puede pertenecer al espíritu que los considera.

En cuanto a que pueda decirse que las actividades de la naturaleza son independientes de nuestro pensamiento y razonamiento, lo concedo, y,

de acuerdo con esto, he observado que los objetos mantienen entre sí las relaciones de contigüidad y sucesión; que objetos análogos, según puede observarse, tienen análogas relaciones en varios casos, y que todo esto es independiente y antecedente a las actividades del entendimiento. Pero si vamos más lejos y atribuímos un poder o conexión necesaria a estos objetos no podemos observarlo en ellos mismos, sino que debemos sacar su idea de lo que sentimos internamente al contemplarlos. Y llevo esto tan lejos que me hallo presto a convertir mi razonamiento presente en un caso particular mediante una sutileza, de modo que no será difícil comprenderlo.

Cuando un objeto se nos presenta inmediatamente, sugiere al espíritu una idea vivaz del objeto que sabemos que lo acompaña usualmente, y esta determinación del espíritu constituye la conexión necesaria de estos objetos. Sin embargo, cuando cambiamos el punto de vista, pasando de los objetos a las percepciones, la impresión debe considerarse como causa y la idea vivaz como efecto, y su conexión necesaria es la nueva determinación que sentimos al pasar de la idea del uno a la del otro. El principio de unión de nuestras percepciones internas es tan ininteligible como el de los objetos externos y no lo conocemos de otro modo mas que por experiencia. Ahora bien; la naturaleza y efectos de la experiencia han sido ya suficientemente examinados y explicados. Jamás nos da una visión de la estructura interna o de los principios activos

de los objetos, sino que habitúa tan sólo al espíritu a pasar de unos a otros.

Es ahora el momento de reunir todos los diferentes elementos de este razonamiento y, agrupándolos, dar una definición exacta de la relación de causa y efecto que constituye el asunto de la presente investigación. Si este orden hubiera sido excusable, a saber: examinar primero nuestra inferencia de la relación antes de haber explicado la relación misma, hubiera sido posible proceder de un modo diferente. Ahora bien; como la naturaleza de la relación depende tanto de la inferencia, nos hemos visto obligados a avanzar de este modo aparentemente contradictorio y a hacer uso de términos antes de ser capaces de definirlos exactamente o de fijar su sentido. Debemos ahora corregir esta falta dando una definición precisa de causa y efecto.

Pueden darse dos definiciones de esta relación que son solamente diferentes por presentar un punto de vista diferente del mismo objeto y hacérnoslo considerar como una relación filosófica o una relación natural, como una comparación de dos ideas o como una asociación entre ellas. Podemos definir una causa como un objeto precedente y contiguo a otró y como aquello según lo que en todos los objetos semejantes al primero son puestos en iguales relaciones de precedencia y contigüidad con los objetos que se parecen al último. Si esta definición se estima defectuosa porque se saca de objetos extraños a la causa, podemos substituirla

por esta otra definición, a saber: una causa es un objeto precedente a otro y tan unido a él que la idea del uno determina al espíritu a formarse la idea del otro y la impresión del uno a formarse una idea más vivaz del otro. Si esta definición es rechazada, por razón idéntica no veo otro remedio sino que las personas que se manifiesten tan delicadas pongan en su lugar una definición más precisa. Sin embargo, por mi parte debo confesar mi incapacidad para una empresa tal. Cuando examino con la mayor exactitud los objetos que se denominan comúnmente causas y efectos hallo, al considerar un caso único, que un objeto precede al otro y le es contiguo, y extendiendo mi consideración a varios casos, encuentro solamente que objetos análogos se hallan situados constantemente en análogas relaciones de sucesión y contigüidad. Además, cuando considero la influencia de este enlace constante percibo que una relación tal jamás puede ser objeto de razonamiento y jamás puede actuar sobre el espíritu mas que por medio de la costumbre que determina la imaginación a hacer la transición de la idea de un objeto a la de su acompañante usual y de la impresión de uno a la idea más vivaz del otro. Tan extraordinarias como estas opiniones puedan parecer, estimo inútil preocuparme de una investigación ulterior o razonamiento sobre el asunto, sino que debo basarme en él como sobre una máxima establecida.

Tan sólo será apropiado, antes de dejar este asunto, sacar algunos corolarios de él por los que

podremos disipar varios prejuicios y errores populares que han predominado en la filosofía. Primeramente, podemos saber por la precedente doctrina que todas las causas son del mismo género y que en particular no existe fundamento para la distinción que hacemos algunas veces entre causas eficientes y causas *sine qua non* o entre causas y eficientes, formales, materiales, ejemplares y finales, pues como nuestra idea de influencia, se deriva del enlace constante de dos objetos, siempre que se observa es la causa eficiente, y cuando no, no puede existir causa de ningún género. Por la misma razón debemos rechazar la distinción entre causa y ocasión si suponemos que significan algo esencialmente diferente la una de la otra. Si el enlace constante va implicado en lo que llamamos ocasión, es una causa real; si no, no hay relación ninguna y no puede dar lugar a ningún razonamiento o argumento.

Segundo: el curso mismo del razonamiento nos hará concluir que no hay mas que un género de necesidad, lo mismo que no existe mas que uno de causa, y que la distinción común entre la necesidad moral y física carece de fundamento en la naturaleza. Esto aparece claramente según la explicación precedente de la necesidad. El enlace constante de objetos, juntamente con la determinación del espíritu, constituye la necesidad física, y la supresión de esto es lo mismo que el azar. Como los objetos deben o no hallarse enlazados, y como el espíritu debe o no hallarse determinado

a pasar de un objeto a otro, es imposible admitir un término medio entre el azar y la necesidad absoluta. Debilitando este enlace y determinación no se cambia la naturaleza de la necesidad, ya que aun en la actuación de los cuerpos éstos tienen diferentes grados de constancia y fuerza sin producir especies diferentes de esta relación.

La distinción entre poder y su ejercicio carece igualmente de fundamento.

Tercero: podemos ahora ser capaces de vencer toda la repugnancia, que es tan natural en nosotros, contra el razonamiento precedente por el que intentamos probar que la necesidad de una causa para toda existencia que comienza no se funda en un argumento ni demostrativo ni intuitivo. Una opinión tal no aparecerá extraña después de las definiciones precedentes. Si definimos una causa como un objeto precedente y contiguo a otro y aquello en que todos los objetos semejantes al primero se sitúen en análoga relación de prioridad y contigüidad con los que se asemejan al último, podemos fácilmente concebir que no existe una necesidad absoluta ni metafísica de que todo comienzo de existencia debe ir acompañado de un objeto tal. Si definimos la causa como un objeto precedente y contiguo a otro y unido de tal modo con él en la imaginación que la idea del uno determine al espíritu a formarse la idea del otro y la impresión del uno a formarse una idea más vivaz del otro, experimentaremos aún menos dificultad para asentir a esta opinión. Una influencia tal

sobre el espíritu es perfectamente extraordinaria e incomprensible y no podemos cerciorarnos de su realidad mas que mediante la experiencia y la observación.

Debo añadir como un cuarto corolario que no podemos jamás tener una razón para creer que existe un objeto del que no podemos formarnos una idea; pues como todos nuestros razonamientos relativos a la existencia se derivan de la causalidad, y como todos nuestros razonamientos relativos a la causalidad se derivan de la unión de los objetos experimentados, no de algún razonamiento o reflexión, la misma experiencia debe darnos una noción de estos objetos y debe disipar todo misterio de nuestras conclusiones. Esto es tan evidente que apenas merecería nuestra atención si no fuera para evitar ciertas objeciones de este género que pueden surgir en contra de los siguientes razonamientos relativos a la materia y la substancia. No necesito observar que no se requiere un pleno conocimiento del objeto, sino tan sólo de sus cualidades que creemos existen.

SECCION XV

Reglas para juzgar de las causas y efectos.

Según la doctrina precedente, no existen objetos mediante cuya consideración y sin consultar la experiencia podamos determinar que son las cau-

sas de otros, ni tampoco objetos que podamos determinar del mismo modo que no son las causas. Algo puede producir a algo. Creación, aniquilamiento, movimiento, razón, volición pueden surgir las unas de las otras o de otro objeto cualquiera que podamos imaginar. No parecerá extraño esto si comparamos los dos principios antes expuestos de que el enlace constante de objetos determina su causalidad (1) y de que, propiamente hablando, no hay más objetos contrarios entre sí que la existencia y no la no existencia. Cuando los objetos no son contrarios, nada les impide poseer un enlace constante del que depende totalmente la relación de causa y efecto.

Por consiguiente, ya que es posible para todos los objetos llegar a ser causas o efectos con respecto de otros, será conveniente fijar algunas reglas por las cuales podemos conocer cuando lo son realmente:

1.ª La causa y el efecto deben ser contiguos en el espacio y el tiempo.

2.ª La causa debe ser anterior al efecto.

3.ª Debe existir una unión constante entre la causa y el efecto. Es capitalmente esta cualidad la que constituye esta relación.

4.ª La misma causa produce siempre el mismo efecto, y el mismo efecto no surge nunca mas que de la misma causa. Este principio lo derivamos de la experiencia y es la fuente de los más de nuestros

---

(1) Parte primera, sección V.

razonamientos filosóficos, pues cuando por un experimento claro descubrimos las causas o efectos de un fenómeno extendemos inmediatamente nuestra observación a todo fenómeno del mismo género sin esperar que se presente la repetición constante de la que se deriva la primera idea de esta relación.

5.ª Existe otro principio que depende de éste, a saber: que cuando diferentes objetos producen el mismo efecto debe ser mediante alguna cualidad que descubrimos que es común a todos ellos; pues como iguales efectos implican causas iguales, debemos siempre atribuir la causación a la circunstancia en que descubrimos que se asemejan.

6.ª El siguiente principio se funda en la misma razón. La diferencia en los efectos de dos objetos semejantes debe proceder de aquello en lo que difieren; pues como causas iguales producen efectos iguales, cuando en un caso hallamos que no sucede lo esperado debemos concluir que esa irregularidad procede de alguna diferencia en las causas.

7.ª Cuando un objeto aumenta o disminuye con el aumento o disminución de su causa debe ser considerado como un efecto compuesto derivado de la unión de los varios efectos diferentes que surgen de las varias partes diferentes de la causa. La ausencia o presencia de una parte de la causa se supone aquí que va siempre acompañada de la ausencia o presencia de una parte correspondiente del efecto. Este enlace constante prueba suficientemente que una parte es la causa de la otra. Sin

embargo, debemos guardarnos de sacar una conclusión tal de pocos experimentos. Un cierto grado de calor produce placer; si se disminuye el calor, el placer disminuye; pero no se sigue que si se aumenta más allá de un cierto grado el placer aumentará igualmente, pues hallamos que se convierte en dolor.

8.ª La octava y última regla que tendré en cuenta es que un objeto que existe durante algún tiempo en su plena perfección sin un efecto no es la única causa de este efecto, sino que debe ser auxiliado por otro principio que puede promover su influencia y actuación; pues como efectos iguales necesariamente siguen a causas iguales y en un tiempo y lugar contiguos, su separación por un momento muestra que estas causas no son completas.

Esta es toda la *lógica* que me parece apropiada para emplearla en mi razonamiento, y quizá aun no fuese necesaria y me hubieran bastado los principios naturales de nuestro entendimiento. Nuestras cabezas escolásticas y lógicas no muestran una superioridad tal sobre el mero vulgo en su razón y habilidad que nos inciten a imitarlos exponiendo un largo sistema de reglas y preceptos para dirigir nuestro juicio en filosofía. Todas las reglas de esta naturaleza son muy fáciles de encontrar, pero muy difíciles de aplicar, y aun la filosofía experimental, que parece la más natural y simple de todas, requiere el más grande esfuerzo del juicio humano. En la naturaleza hay tan sólo fenómenos

complejos y modificados por tantas circunstancias que para llegar al punto decisivo debemos separar cuidadosamente lo que es superfluo e inquirir por nuevos experimentos si cada circunstancia particular del primer experimento le era esencial. Estos nuevos experimentos se hallan sometidos a una discusión del mismo género, así que se requiere la mayor constancia para hacernos perseverar en nuestra investigación y la mayor sagacidad para escoger el verdadero camino entre tantos como se presentan. Si esto sucede en la filosofía natural misma, cuánto más no acaecerá en la filosofía moral, donde existe una complicación mucho más grande de circunstancias y donde las consideraciones y sentimientos que son esenciales a la acción del espíritu se hallan tan ocultos y obscuros que escapan a veces a nuestra atención más rigurosa, y no sólo no pueden explicarse por sus causas, sino que hasta nos quedan desconocidos en su existencia. Me temo mucho que el poco éxito que encuentro en mi investigación haga que esta observación tenga más el aire de una apología que el de una jactancia.

Si algo puede concederme la seguridad en este particular será ampliar la esfera de mis experimentos tanto como me sea posible, razón por la que será adecuado en este lugar examinar la facultad razonadora de los animales del mismo modo que lo hicimos con la de los seres humanos.

SECCION XVI

De la razón de los animales.

Muy próximo al ridículo de negar una verdad evidente se halla el tomarse los más grandes trabajos para defenderla, y ninguna verdad me parece más evidente que la de que los animales se hallan dotados de pensamiento y razón lo mismo que los hombres. Los argumentos son en este caso tan manifiestos, que no escapan nunca a la atención del más estúpido e ignorante.

Somos conscientes de que al adaptar los medios a un fin nos guiamos por razón y por designio y que no realizamos de un modo irreflexivo y casual las acciones que tienden a nuestra conservación a obtener el placer y a evitar el dolor. Cuando, por consiguiente, vemos otros seres en miles de casos realizar acciones análogas y dirigirlas a fines análogos, todos los principios de razón y probabilidad nos llevan con una fuerza invencible a creer en la existencia de una causa análoga. Es innecesario, en mi opinión, ilustrar este argumento por la enumeración de casos particulares. La más pequeña atención nos proporcionará más de los que son requeridos. La semejanza entre las acciones de los animales y las de los hombres es tan completa en este respecto que la primera acción del primer animal que nos agrade considerar nos proporcionará un argumento incontestable para la doctrina presente.

Esta doctrina es tan útil como clara y nos proporciona una especie de piedra de toque mediante la que podemos examinar cada sistema en esta especie de filosofía. Por la semejanza de las acciones externas de los animales con las que nosotros realizamos juzgamos que sus acciones internas se asemejan a las nuestras, y el mismo principio de razonamiento llevado un poco más adelante nos hará concluir que, dado que nuestras acciones internas se asemejan entre sí, las causas de las que se derivan deben ser también semejantes. Cuando una hipótesis, pues, se presenta para explicar una actividad mental que es común a los hombres y a los animales, debemos aplicar la misma hipótesis a ambos, y como toda hipótesis verdadera soportará esta prueba, me atrevo a afirmar que ninguna falsa será capaz de sufrirla. El defecto común de los sistemas que los filósofos han empleado para explicar las acciones del espíritu es suponer una sutilidad y refinamiento tales del pensamiento, que no sólo exceden la capacidad de los animales, sino también la de los niños y la de las gentes sencillas en nuestra propia especie, que son, sin embargo, susceptibles de las mismas afecciones y emociones que las personas del más grande talento y entendimiento. Una sutilidad tal es una prueba clara de la falsedad de cualquier sistema, lo mismo que la simplicidad lo es de su verdad.

Por consiguiente, sometamos nuestro sistema presente, relativo a la naturaleza del entendimiento, a esta prueba decisiva y veamos si explica

igualmente los razonamientos de los animales que los de los seres humanos.

Debemos hacer aquí una distinción entre las acciones de los animales que son corrientes y parecen hallarse en el nivel de sus capacidades medias y los casos más extraordinarios de sagacidad que revelan a veces en su propia conservación y propagación de su especie. Un perro que evita el fuego y los precipicios, que huye de los extraños y acaricia a su dueño nos proporciona un ejemplo del primer caso. Un pájaro que escoge con mucho cuidado y finura el lugar y los materiales de su nido y pone sus huevos en el tiempo debido y en la estación conveniente, con todas las precauciones de que un químico es capaz en sus planes más delicados, nos proporciona un ejemplo notable del segundo.

En cuanto a las primeras acciones, afirmo que proceden de un razonamiento que no es diferente en sí mismo ni fundamentado en principios diferentes que el que aparece en la naturaleza humana. Es necesario, en primer lugar, que exista una impresión inmediatamente presente a su memoria o sentidos para constituir el fundamento de su juicio. Por el tono de la voz el perro infiere la cólera de su dueño y prevé su castigo. Por una cierta sensación, que afecta a su olfato, juzga que la caza no está lejos de él.

Segundo: la inferencia que hace partiendo de la impresión presente se basa en la experiencia y en su observación del enlace de los objetos en casos

pasados. Del mismo modo que se varía esta experiencia se varía este razonamiento. Haced que un golpe siga unas veces a una señal y otras veces a otra, y sacará sucesivamente diferentes conclusiones según su experiencia más reciente.

Ahora bien; que un filósofo haga un ensayo y trate de explicar este acto del espíritu que llamamos creencia y dé de él una explicación, partiendo de los principios de que se deriva, independientemente de la influencia, de la costumbre y de la imaginación, y que su hipótesis sea aplicable igualmente a los animales que a los hombres; cuando haya hecho esto prometo admitir su opinión; pero al mismo tiempo exijo como condición equitativa que si mi sistema es el único que puede responder a todas estas cuestiones sea admitido como totalmente satisfactorio y convincente. Que es el único, es evidente casi sin razonamiento alguno. Los animales jamás perciben ciertamente una relación real entre los objetos; por consiguiente, infieren el uno del otro por experiencia. No pueden jamás hacer una conclusión general mediante argumentos, para probar que los objetos de los que no tienen experiencia se asemejan a aquellos de los que la tienen. Por lo tanto, tan sólo mediante la costumbre actúa sobre ellos la experiencia. Todo esto era suficientemente evidente con respecto al hombre. Con respecto a los animales no puede existir ni la más mínima sospecha de error, lo que debe estimarse como una rigurosa confirmación, o mejor como una prueba invencible de mi sistema.

Nada prueba mejor la fuerza del hábito, para reconciliarnos con un fenómeno, que el hecho de que los hombres no se asombran de las actividades de su propia razón, mientras que admiran el instinto de los animales, y encuentran difícil su explicación por el mero motivo de que no puede reducirse a los mismos principios. Si consideramos la cuestión como es debido, la razón no es mas que un instinto maravilloso e ininteligible de nuestras almas que nos lleva a lo largo de cierta serie de ideas y las dota de ciertas cualidades particulares según sus situaciones y relaciones especiales. Este instinto, es cierto, surge de la observación pasada y experiencia; pero ¿puede alguno dar la última razón de por qué la experiencia y observación pasadas producen un efecto tal y aun más de por qué la naturaleza sólo lo produce? La naturaleza puede ciertamente producir todo lo que surge del hábito; es más aún: el hábito no es mas que uno de los principios de la naturaleza y deriva toda su fuerza de su origen.

PARTE CUARTA

DEL SISTEMA ESCÉPTICO Y DE OTROS SISTEMAS DE FILOSOFÍA

SECCION PRIMERA

Del escepticismo con respecto de la razón.

En todas las ciencias demostrativas las reglas son ciertas e infalibles; pero cuando las aplicamos nuestras facultades falibles e inciertas se hallan muy propensas a apartarse de ellas y a caer en el error. Debemos, pues, en todo razonamiento hacer un nuevo juicio como un freno o verificación de nuestro primer juicio o creencia y debemos ampliar nuestra consideración hasta que comprenda una especie de historia de todos los casos en que nuestro entendimiento nos ha engañado comparados con aquellos en que su testimonio era exacto y verdadero. Nuestra razón debe considerarse como una especie de causa de la que es el efecto natural la verdad; pero una causa tal que por la irrupción de otras causas y por la inconstancia de nuestras facultades mentales puede quedar frecuentemente fuera de acción. Por esto, todo cono-

cimiento degenera en probabilidad, y esta probabilidad es mayor o menor según la veracidad o error de nuestro entendimiento y según la simplicidad o complicación de la cuestión.

No existe ningún algebrista o matemático tan experto en su ciencia que tenga una confianza absoluta en una verdad que acaba de descubrir y no la considere como una mera probabilidad. Cada vez que recorre sus pruebas aumenta su confianza, pero aun más mediante la aprobación de sus amigos, y logra su más alto grado por el aplauso y asentimiento de las gentes cultas. Ahora bien; es evidente que este aumento gradual de la seguridad no es mas que la adición de nuevas probabilidades y se deriva de la unión constante de causas y efectos según la experiencia pasada y la observación.

En cálculos de alguna longitud o importancia los comerciantes rara vez confían en la certeza infalible de los números para su seguridad, sino que por la estructura artificiosa de los cálculos producen una probabilidad que va más allá de la que se deriva de la habilidad y experiencia del calculador, pues esto es claramente por sí mismo un cierto grado de probabilidad, aunque incierto y variable según los grados de su experiencia y la longitud del cálculo. Ahora bien; como nadie mantendrá que nuestra seguridad en un largo cálculo excede a la probabilidad, afirmaré sin peligro que apenas hay una proposición relativa a los números de la que podamos tener una seguridad

más plena; pues es muy posible reducir, por la disminución gradual de los números, las series más largas de una adición al problema más sencillo que podamos ponernos, a la adición de dos números, y partiendo de este supuesto encontraremos que es impracticable mostrar los límites precisos del conocimiento y la probabilidad o descubrir el número particular en el que el uno termina y la otra comienza. Sin embargo, el conocimiento y la probabilidad son de una naturaleza tan contraria y discordante, que no pueden pasar insensiblemente el uno a la otra, porque no pueden dividirse, sino que deben hallarse totalmente presentes o enteramente ausentes. Además, si una única adición fuese cierta, cada una lo sería, y en consecuencia lo sería también la suma total, a menos de que el todo fuese diferente de sus partes. Yo he dicho casi que esto era cierto; pero reflexiono y veo que puede reducirse por sí mismo al igual que todo otro razonamiento y de conocimiento pasar a ser probabilidad.

Por consiguiente, ya que todo conocimiento se resuelve en probabilidad y llega, en último término, a tener la misma naturaleza que la evidencia que empleamos en la vida común, debemos examinar ahora esta última especie de razonamiento y ver sobre qué fundamento se apoya.

En todo juicio que podamos hacer acerca de la probabilidad, lo mismo que acerca del conocimiento, podemos corregir nuestro primer juicio derivado de la naturaleza del objeto por otro juicio deri-

vado de la naturaleza del entendimiento. Es cierto que un hombre de buen sentido y larga experiencia puede tener, y usualmente la tiene, una mayor seguridad en sus opiniones que otro que sea tonto e ignorante, y que nuestros sentimientos tienen diferentes grados de autoridad aun para nosotros mismos en relación con los grados de nuestro razonamiento y experiencia. En el hombre del mejor sentido y más larga experiencia esta autoridad no es jamás total, pues aun una persona tal debe ser consciente de muchos errores en el pasado y debe temerlos para el futuro. Aquí surge una nueva especie de probabilidad para corregir y regular la primera y fijar su criterio exacto y proporción. Del mismo modo que la demostración se halla sometida a la verificación de la probabilidad se halla sometida la probabilidad a una nueva corrección mediante un acto reflejo del espíritu, en el que la naturaleza de nuestro entendimiento y nuestro razonamiento, que parte de la primera probabilidad, llegan a ser nuestros objetos de examen.

Habiendo descubierto así en cada probabilidad, además de la incertidumbre original inherente al asunto, una nueva incertidumbre derivada de la debilidad de la facultad que juzga, y habiendo acoplado estas dos entre sí, nos vemos obligados por nuestra razón a añadir una nueva duda derivada de la posibilidad de error en nuestra estimación de la fidelidad y verdad de nuestras facultades. Esta es una duda que inmediatamente se nos presenta y la

que si seguimos estrictamente nuestra razón no podemos evitar mas que mediante una decisión; pero esta decisión, aunque pueda ser favorable a nuestro juicio precedente, como se halla fundada tan sólo sobre la probabilidad, debe debilitar aun más nuestra primera evidencia y debe ser a su vez debilitada por una cuarta duda del mismo género, y así al infinito hasta que, por último, no quede nada de la probabilidad original, tan grande como supongamos que ésta haya sido y tan pequeña como la disminución producida por cada nueva incertidumbre sea. Ningún objeto finito puede subsistir con una disminución repetida al infinito, y aun la más grande cantidad que pueda concebir la imaginación humana debe de este modo quedar reducida a nada. Si nuestra primera creencia no es tan fuerte, debe perecer infaliblemente pasando a través de tantos nuevos exámenes, cada uno de los cuales disminuye en algo su fuerza y vigor. Cuando yo reflexiono sobre la falibilidad de mi juicio tengo menos confianza en mis opiniones que cuando considero los objetos acerca de los que yo razono, y cuando voy aun más lejos, dirigiendo mi indagación hacia cada estimación sucesiva de mis facultades, todas las reglas de la lógica requieren una disminución continua y, como consecuencia última, la total extinción de la creencia y la evidencia.

Si se me preguntase aquí si asiento sinceramente a este argumento, que parece me tomo tanto trabajo para inculcar en los otros, y si yo soy realmente uno de los escépticos que tienen todo por incierto

y que nuestro juicio no posee ninguna medida de verdad o falsedad en ninguna cuestión, replicaré que este problema es enteramente superfluo y que ni yo ni ninguna otra persona mantuvo sincera y constantemente esta opinión. La naturaleza, por una necesidad absoluta e inverificable, nos ha llevado a juzgar lo mismo que a respirar y a sentir, y no podemos evitar el considerar a ciertos objetos con mayor o menor seguridad por razón de su enlace habitual con una impresión presente que el ver los cuerpos que nos rodean cuando dirigimos los ojos hacia ellos en pleno sol. Todo aquel que se ha tomado el trabajo de refutar las cavilaciones de este escepticismo total ha luchado sin tener un enemigo y ha tratado de establecer por argumentos una facultad que ha sido ya antes implantada en el espíritu y hecha inevitable.

Mi intención, pues, al exponer tan cuidadosamente los argumentos de esta secta fantástica, es tan sólo hacer al lector más sensible a la verdad de mi hipótesis de que todos nuestros razonamientos relativos a las causas y efectos no se derivan mas que del hábito y que la creencia es más exactamente un acto de la parte sensitiva que de la cogitativa de nuestra naturaleza. He probado aquí que los mismos principios que nos hacen tomar una decisión sobre un asunto y corregir esta decisión por la consideración de nuestro talento y capacidad y por la situación de nuestro espíritu cuando examinamos el asunto, cuando son llevados más lejos y se aplican a todo nuevo juicio reflejo deben,

disminuyendo continuamente la evidencia original, reducirla a nada y destruir totalmente toda creencia y opinión. Si la creencia, pues, fuese un simple acto del pensamiento sin una modalidad peculiar de concepción y la adición de fuerza y vivacidad, se destruiría infaliblemente a sí misma y terminaría, en todo caso, en la suspensión total de todo juicio; pero como la experiencia convencerá suficientemente a todo el mundo que piense que merece la pena de hacer la prueba, que aunque no puede hallar error en los precedentes argumentos continúa creyendo, pensando y razonando del modo acostumbrado, se puede concluir con seguridad que este razonamiento y creencia es la misma sensación o manera peculiar de concepción que es imposible destruir por meras ideas o reflexiones.

Aquí quizá puede preguntarse cómo sucede que, aun basándose en mi hipótesis, los argumentos antes explicados no producen una suspensión total del juicio, y de qué manera el espíritu conserva un cierto grado de seguridad en algún asunto, pues como estas nuevas probabilidades, que, por su repetición, disminuyen continuamente la evidencia original, se fundan en los mismos principios (del pensamiento o la sensación) que el juicio primario, parece inevitable que en ambos casos lo destruyan y que por la oposición de pensamientos contrarios o sensaciones lleven al espíritu a una incertidumbre total. Supongo que se me propone una cuestión y que después de resolverla basán-

dome en las impresiones de mi memoria y sentidos y llevando mi pensamiento de ellas a los objetos que se hallan más corrientemente enlazados con las mismas experimento una concepción de más fuerza en un sentido que en otro. Esta concepción fuerte constituye mi primera decisión. Supongo que después examino mi propio juicio, y observando por experiencia que es a veces exacto y a veces erróneo, lo considero como regulado por principios contrarios o causas, de las cuales unas llevan a la verdad y otras al error, y pesando estas causas contrarias disminuyo por una nueva probabilidad la seguridad de mi primera decisión. Esta nueva probabilidad se halla sometida a la misma disminución que la precedente, y así al infinito. Se pregunta, pues, ¿cómo sucede que aun después de todo esto nos queda un cierto grado de creencia que es suficiente para nuestros propósitos, tanto en la filosofía como en la vida común?

Respondo a esto que después de la primera y segunda decisión, como la acción del espíritu se hace forzada y no natural y las ideas débiles y obscuras, aunque el principio del juicio y la estimación de las causas opuestas sean los mismos que en un comienzo, su influencia en la imaginación y el vigor que aportan o quitan al pensamiento no son de ningún modo los mismos. Cuando el espíritu no alcanza sus objetos con comodidad y facilidad, los mismos principios no tienen los mismos efectos que en una concepción más natural de las ideas ni experimentará la imaginación una sensa-

ción que esté en proporción con la que surge de sus juicios y opiniones corrientes. La atención está forzada, la postura del espíritu es incómoda, y los espíritus animales, hallándose apartados de su curso natural, no se rigen en sus movimientos por las mismas leyes o al menos no en el mismo grado que cuando fluyen por su camino usual.

Si queremos casos semejantes no será muy difícil hallarlos. El presente asunto de metafísica nos los proporcionará abundantemente. El mismo argumento que se estima convincente en un razonamiento relativo a la historia o la política tiene una pequeña influencia o ninguna en estos asuntos más obscuros, aunque sea perfectamente comprendido, y esto porque se requiere en ellos un estudio y un esfuerzo del pensamiento para su comprensión, y este esfuerzo del pensamiento perturba la actuación de nuestros sentimientos, de los que depende la creencia. Sucede lo mismo en otros asuntos. El esfuerzo de la imaginación impide siempre el curso natural de las pasiones y sentimientos. El poeta trágico que quiere presentar sus héroes como ingeniosos y graciosos en sus desgracias no debe jamás tocar a las pasiones. Del mismo modo que las emociones del alma impiden un razonamiento o reflexión sutil, estas últimas actividades del espíritu son de un modo igual perjudiciales a las primeras. El espíritu, lo mismo que el cuerpo, parece hallarse dotado de un cierto grado determinado de fuerza y actividad que jamás emplea en una acción mas que a expensas de todas las restantes.

Esta es una verdad más evidente cuando las acciones son de naturaleza muy diferente, ya que en este caso la fuerza del espíritu no sólo se halla diseminada, sino que la disposición cambia de manera que nos hace incapaces de un tránsito repentino de una acción a otra y aun más de realizar dos al mismo tiempo. No es de maravillar, pues, que la convicción que surge de un razonamiento sutil disminuya en proporción de los esfuerzos que la imaginación hace para penetrar en el razonamiento y para concebirlo en todas sus partes. La creencia siendo una concepción vivaz, no puede ser jamás total cuando no se funda en algo natural y cómodo.

Considero esto como el verdadero planteamiento de la cuestión y no puedo aprobar el procedimiento expeditivo que algunos adoptan ante los escépticos, rechazando de una vez sus argumentos sin investigarlos ni examinarlos. Si el razonamiento escéptico es poderoso, dicen, es una prueba de que la razón puede tener alguna fuerza y autoridad; si es débil, no puede nunca ser suficiente para quitar validez a todas las conclusiones de nuestro entendimiento. Este argumento no es exacto, porque si el razonamiento escéptico pudiese existir y no fuese destruído por su sutilidad sería sucesivamente fuerte y débil según las disposiciones sucesivas del espíritu. La razón aparece primeramente en posesión del trono dando leyes e imponiendo máximas con un dominio y autoridad absolutos. Su enemigo, pues, se ve obligado a buscar refugio bajo su protección, y haciendo uso de argu-

mentos racionales para probar la incapacidad y debilidad de la razón produce en cierto modo una patente de su mano y sello. Esta patente tiene al principio una autoridad proporcionada a la autoridad presente e inmediata de la razón, de la que se deriva; pero como se supone que es contradictoria con la razón, disminuye gradualmente la fuerza del poder gobernante y la suya al mismo tiempo, hasta que, por último, ambos se desvanecen en la nada mediante una disminución regular y exacta. Los razonamientos escépticos y dogmáticos son del mismo género, aunque contrarios en su actuación y tendencia; de modo que cuando el último es fuerte tiene un enemigo con que encontrarse de igual fuerza en el primero, y como sus fuerzas eran en un principio iguales, lo continúan siendo aún mientras alguno de ellos subsiste. No puede uno de ellos perder fuerza alguna en la contienda sin tomar otra tanta de su antagonista. Felizmente, pues, la naturaleza destruye a tiempo la fuerza de todo argumento escéptico y le impide tener una influencia considerable sobre el entendimiento. Si confiásemos enteramente en la destrucción de estos argumentos por sí mismos, ésta no podría tener lugar hasta que primeramente se hubiera destruído toda convicción y se hubiera aniquilado totalmente la razón humana.

SECCION II

Del escepticismo con respecto a los sentidos.

Así, el escéptico continúa razonando y creyendo, aun cuando afirma que no puede defender su razón por la razón, y por la misma regla debe asentir al principio relativo a la existencia de los cuerpos, aunque no pueda pretender, mediante argumentos filosóficos, mantener su veracidad. La naturaleza no ha dejado esto a su elección y ha estimado sin duda alguna que era un asunto de demasiada importancia para confiarlo a nuestros razonamientos y especulaciones inciertas. Podemos preguntarnos: ¿Qué causas nos inducen a creer en la existencia de los cuerpos? Pero es en vano preguntarse: ¿Existen o no cuerpos? Esto es un punto que debemos aceptar como seguro en todos nuestros razonamientos.

El asunto de nuestra investigación presente son, pues, las causas que nos inducen a creer en la existencia de los cuerpos, y mis razonamientos acerca de ello comenzarán con una distinción que a primera vista puede parecer superflua, pero que contribuirá mucho a la clara inteligencia de lo que sigue. Debemos examinar aparte dos cuestiones que corrientemente se confunden, a saber: por qué atribuímos una existencia continua a los objetos, aun cuando no se hallan presentes a los sentidos, y por qué suponemos que tienen una existencia

distinta de la del espíritu y la percepción. Bajo el último epígrafe comprendo tanto su situación como sus relaciones, tanto su posición externa como la independencia de su existencia y actuación. Estas dos cuestiones, relativas a la existencia continua y distinta de los cuerpos, se hallan íntimamente enlazadas entre sí, pues si los objetos de nuestros sentidos continúan existiendo aun cuando no son percibidos, su existencia es, por consiguiente, independiente y diferente de la percepción, y, por el contrario, si su existencia es independiente de la percepción y diferente de ella, deben continuar existiendo aun cuando no sean percibidos. Sin embargo, aunque la decisión de una cuestión trae consigo la de la otra, para que podamos descubrir más fácilmente los principios de la naturaleza humana, de los cuales surge la decisión, debemos tener presente esta distinción y consideraremos si son los sentidos, la razón o la imaginación los que producen la opinión de una existencia continuada o diferente. Estas son las únicas cuestiones que son inteligibles en el presente asunto; pues en cuanto a la noción de la existencia externa, cuando se la toma como algo específicamente diferente de nuestras percepciones, hemos mostrado ya que es un absurdo (1).

Comenzando con los sentidos, es evidente que estas facultades son incapaces de dar lugar a la noción de la existencia continuada de los objetos

(1) Parte segunda, sección VI.

después que dejan de presentarse a ellos, pues es una contradicción en los términos y supone que los sentidos continúan actuando aun después de haber cesado absolutamente en su actividad. Estas facultades, pues, si tienen alguna influencia, en el caso presente deben producir la opinión de una existencia distinta, pero no continua, y para esto deben presentar sus impresiones como imágenes y representaciones o como existencias externas y distintas.

Que nuestros sentidos no nos ofrecen estas impresiones como imágenes de algo distinto independiente y externo es evidente, porque no nos proporcionan mas que una percepción única y no nos dan jamás la más mínima indicación de algo más allá de ella. Una percepción única jamás puede producir la idea de una doble existencia mas que mediante alguna inferencia de la razón o la imaginación. Cuando el espíritu se dirige más allá de lo que inmediatamente se le aparece no se puede dar razón de sus conclusiones por los sentidos y se dirige más allá, ciertamente, cuando partiendo de una única percepción infiere una doble existencia y supone relaciones de semejanza y causalidad entre sus dos términos.

Si nuestros sentidos, pues, sugieren alguna idea de existencias distintas deben presentarnos las impresiones como estas existencias por una especie de engaño o ilusión. Acerca de esto podemos observar que todas las sensaciones son sentidas por el espíritu tal como realmente son, y que cuando

dudamos de si se presentan como objetos distintos o como meras impresiones la dificultad no se refiere a su naturaleza, sino a sus relaciones y situación. Ahora bien; si los sentidos nos presentasen nuestras impresiones como externas e independientes de nosotros, tanto nosotros como los objetos debiéramos ser manifiestos para nuestros sentidos, pues de otro modo no podríamos ser comparados por estas facultades. La dificultad, pues, consiste en saber hasta qué punto somos nosotros mismos los objetos de nuestros sentidos.

Es cierto que no existe cuestión alguna en la filosofía más abstrusa que la relativa a la identidad y naturaleza del principio unificador que constituye una persona. Hallándonos muy lejos de poder resolver esta cuestión meramente por nuestros sentidos, debemos recurrir a la metafísica más profunda para darle una respuesta satisfactoria, y en la vida común es evidente que las ideas de yo y persona no se encuentran jamás ni fijadas ni determinadas. Es absurdo, pues, imaginar que los sentidos puedan distinguir entre nosotros y los objetos externos.

Añádase a esto que toda impresión, externa e interna, pasiones, afecciones, sensaciones, dolores y placeres se hallan originariamente en el mismo plano y que cualesquiera que sean las diferencias que podamos observar entre ellos, aparecen en su verdadero aspecto como impresiones o percepciones. De hecho, si consideramos el asunto como es debido, apenas es posible que pueda suceder de

otro modo, y no es concebible que nuestros sentidos sean más capaces de engañarnos en la situación y relaciones que en la naturaleza de nuestras impresiones, pues ya que todas las acciones y sensaciones del espíritu nos son conocidas por la conciencia deben aparecer necesariamente en toda particularidad lo que son y ser como aparecen. Todo lo que penetra en el espíritu, siendo en realidad una percepción, es imposible que aparezca diferente al sentimiento. Esto sería suponer que aun cuando somos más íntimamente conscientes podemos equivocarnos.

Sin embargo, para no perder tiempo examinando si es posible que nuestros sentidos nos engañen y nos presenten nuestras percepciones como distintas de nosotros mismos, es decir, como externas e independientes, consideremos que lo hacen así y si este error procede de una sensación inmediata o de otras causas.

Comenzando con la cuestión relativa a la existencia externa, puede decirse quizá, dejando a un lado la cuestión metafísica de la identidad de una substancia pensante, que nuestro propio cuerpo nos pertenece evidentemente, y como muchas impresiones aparecen exteriores a este cuerpo, suponemos que son exteriores a nosotros mismos. El papel sobre el que escribo en este momento se halla más allá de mi mano; la mesa está detrás del papel; las paredes del cuarto, más allá de la mesa, y dirigiendo mis ojos hacia la ventana percibo una gran extensión de campo y edificios más

allá de mi cuarto. De todo esto puede inferirse que no se requiere otra facultad mas que los sentidos para convencernos de la existencia externa de los cuerpos. Sin embargo, para hacer imposible esta inferencia necesitamos tan sólo tener en cuenta las tres siguientes consideraciones: Primera. Propiamente hablando, no percibimos nuestro cuerpo cuando miramos nuestros miembros y partes, sino ciertas impresiones que nos dan nuestros sentidos; de modo que atribuir una existencia real y corporal a estas impresiones o a sus objetos es un acto del espíritu tan difícil de explicar como el que examinamos ahora. Segunda. Los sonidos, sabores y olores, aunque considerados por el espíritu como cualidades independientes continuas, no parecen tener una existencia en la extensión, y, por consiguiente, no pueden aparecerse a los sentidos como situadas externamente al cuerpo. La razón de por qué les atribuímos un lugar será considerada después (1). Tercera. Aun nuestra vista no nos informa de la distancia o externidad, por decirlo así, inmediatamente y sin un cierto razonamiento y experiencia, como es reconocido por los filósofos más sensatos.

En cuanto a la independencia de nuestras percepciones con respecto de nosotros mismos, esto no puede ser jamás objeto de los sentidos; pero cualquier opinión que nos formemos relativa a ello debe derivarse de la experiencia y la observa-

---

(1) Sección V.

ción, y veremos después que nuestras conclusiones de la experiencia se hallan muy lejos de ser favorables a la doctrina de la independencia de nuestras percepciones. Por ahora podemos observar que cuando hablamos de existencias reales distintas tenemos presente a menudo más su independencia que la situación de lugar externa y pensamos que un objeto tiene una realidad suficiente cuando su ser no es interrumpido y es independiente de los cambios incesantes de que somos conscientes en nosotros mismos.

Así, para resumir lo que he dicho con relación a los sentidos: no nos dan una noción de la existencia continua, porque no pueden actuar más allá de la esfera en que realmente actúan. Tampoco producen la concepción de una existencia distinta, porque no pueden ofrecérsela al espíritu ni como representada ni como original. Para ofrecerla como representada debían presentar un objeto y una imagen. Para hacerla aparecer como original debían sugerir una falsedad, y esta falsedad debía estar en las relaciones y situación, para lo que debían ser capaces de comparar el objeto con nosotros mismos, y aun en este caso no podrían engañarnos ni es posible que nos engañen. Podemos, por consiguiente, concluir con certeza que la opinión de una existencia continua y distinta no surge jamás de los sentidos.

Para confirmar esto podemos observar que existen tres géneros diferentes en las impresiones de nuestros sentidos. El primero de éstos es el de la

figura, volumen, movimiento y solidez de los cuerpos. El segundo, el de los colores, sabores, olores, sonidos, calor y frío. El tercero está constituído por los dolores y placeres que surgen de la aplicación de objetos a nuestro cuerpo, como el cortar nuestra carne con un arma blanca y cosas análogas. Tanto los filósofos como el vulgo suponen que el primer género tiene una existencia distinta y continua. El vulgo tan sólo supone que el segundo se halla en el mismo plano. Tanto los filósofos como el vulgo estiman también que el tercero se constituye tan sólo por percepciones y, por lo tanto, por seres discontinuos y dependientes.

Ahora bien; es evidente que, cualquiera que pueda ser nuestra opinión filosófica, los colores, sonidos, calor y frío, en tanto que aparecen a los sentidos, existen de la misma manera que el movimiento y la solidez, y que la diferencia que hacemos entre ellos en este respecto no surge de la mera percepción. Tan fuerte es el prejuicio relativo a la existencia distinta y continua de las primeras cualidades, que cuando la opinión contraria se expone por los filósofos modernos las gentes se imaginan que casi pueden refutarla partiendo de su sentimiento y experiencia y que sus mismos sentidos contradicen a esta filosofía. Es también evidente que los colores, sonidos, etc., se hallan originalmente en el mismo plano que el dolor que surge del arma blanca y el placer que procede de calentarse al fuego, y que la diferencia entre ellos no se funda ni en la percepción ni en la razón, sino en la

imaginación, pues como se confiesa que son ambos tan sólo percepciones que surgen de las configuraciones y movimientos particulares de las partes de los cuerpos, ¿en qué puede más que en esto consistir su diferencia? En resumen, pues, podemos concluir que, en tanto que los sentidos son los jueces, todas las percepciones son lo mismo en cuanto a su modo de existencia.

Se puede observar también, en el caso de los sonidos y colores, que podemos atribuir una existencia distinta y continua a los objetos sin consultar nuestra razón o pesar nuestras opiniones mediante principios filosóficos. De hecho, cualesquiera que sean los argumentos convincentes que los filósofos puedan imaginar para establecer la creencia en los objetos como independientes del espíritu, es manifiesto que estos argumentos son conocidos por muy poca gente y que no es precisamente por ellos por los que los niños, los aldeanos y la mayor parte del género humano es llevada a atribuir objetos a algunas impresiones y a negárselos a otras. De acuerdo con esto, hallamos que todas las conclusiones que el vulgo hace sobre este asunto son absolutamente contrarias a las que están confirmadas por la filosofía, pues la filosofía nos informa de que todo lo que aparece al espíritu no es mas que una percepción y es discontinuo y dependiente del espíritu, mientras que el vulgo confunde percepciones y objetos y atribuye una existencia distinta y continua a las cosas que siente o ve. Este sentimiento, pues, como es totalmente irra-

cional, debe proceder de una facultad diferente del entendimiento, a lo que podemos añadir que, mientras tomamos nuestras percepciones y objetos por lo mismo, no podemos jamás inferir la existencia de las unas partiendo de los otros ni establecer un argumento partiendo de la relación de causa y efecto, que es lo único que nos puede asegurar de un hecho. Aun después de distinguir nuestras percepciones de sus objetos resultará que somos todavía incapaces de razonar partiendo de la existencia de las unas para llegar a la de los otros; así que, en resumen, nuestra razón no nos da ni es posible que nos dé, sobre cualquier supuesto que se base, la seguridad de la existencia continua y distinta de los cuerpos. Esta opinión se debe totalmente a la imaginación, que será ahora el asunto de nuestra investigación.

Ya que todas las impresiones son existencias internas y perecederas y aparecen como tales, la noción de su existencia distinta y continua debe surgir de la concurrencia de alguna de sus cualidades con las cualidades de la imaginación, y ya que esta noción no se extiende a todas ellas, debe surgir de ciertas cualidades peculiares a ciertas impresiones. Será fácil, por consiguiente, para nosotros descubrir estas cualidades por una comparación de las impresiones a que atribuímos una existencia distinta y continua con aquellas que consideramos como internas y perecederas.

Podemos observar, pues, que no es por razón del carácter involuntario de ciertas impresiones,

como se supone corrientemente, ni de su fuerza y violencia superiores, por lo que les atribuímos la realidad y existencia continua que rehusamos a otras que son voluntarias o débiles, pues es evidente que nuestros dolores y placeres, nuestras pasiones y afecciones, que jamás suponemos que tienen una existencia más allá de nuestra percepción, actúan con mayor violencia y son tan involuntarias como las impresiones de figura y extensión, color y sonido, que suponemos son seres permanentes. El calor de un fuego, aunque sea moderado, se supone que existe en el fuego; pero el dolor que produce al aproximarse demasiado a él no se considera que tiene una existencia fuera de la percepción.

Estas opiniones vulgares, pues, habiendo sido rechazadas, debemos buscar alguna otra hipótesis mediante la cual podamos descubrir las cualidades peculiares de nuestras impresiones que nos hacen atribuirles una existencia distinta y continua.

Después de un pequeño examen hallaremos que todos los objetos a los que atribuímos una existencia continua tienen una constancia peculiar que los distingue de las impresiones cuya existencia depende de nuestra percepción. Las montañas, casas y árboles que se hallan ahora ante mi vista me han aparecido siempre en el mismo orden, y cuando dejo de verlos cerrando los ojos o volviendo la cabeza, pronto los encuentro de nuevo presentándoseme sin la más mínima alteración. Mi cama y mesa, mis libros y papeles se presentan de

la misma manera uniforme y no cambian por razón de una interrupción de mi visión o percepción de ellos. Esto sucede con todas las impresiones cuyos objetos se supone que tienen una existencia externa y no sucede con otras impresiones, ya sean débiles o violentas, voluntarias o involuntarias.

Esta constancia, sin embargo, no es tan perfecta que no admita excepciones muy considerables. Los cuerpos cambian frecuentemente su posición y cualidades, y después de una pequeña ausencia o interrupción pueden llegar a ser difícilmente reconocibles. Sin embargo, se puede observar aquí que aun en estos cambios conservan su coherencia y dependen de un modo regular los unos de los otros, lo que constituye el fundamento de un género de razonamiento por causalidad y produce la opinión de su existencia continua. Cuando yo vuelvo a mi cuarto, después de una hora de ausencia, no encuentro el fuego de la chimenea en la misma situación que lo dejé; pero estoy acostumbrado a ver en otros casos una alteración igual producida en un tiempo igual a éste, ya me halle presente o ausente, cercano o remoto. Esta coherencia, pues, en el cambio es una de las características de los objetos externos como lo es su constancia.

Habiendo hallado que la concepción de la existencia continua de los cuerpos depende de la coherencia y constancia de ciertas impresiones, procedo ahora a examinar de qué manera estas cualidades dan lugar a una concepción tan extraordinaria. Para comenzar con la coherencia podemos obser-

var que, aunque las impresiones internas que consideramos como fluctuantes y perecederas tienen también una cierta coherencia y regularidad en su apariencia, sin embargo son éstas de una naturaleza diferente de las que descubrimos en los cuerpos. Se halla por experiencia que nuestras pasiones presentan una conexión y dependencia mutua, pero en ninguna ocasión es necesario suponer que han existido y actuado cuando no han sido percibidas para conservar la misma dependencia y conexión de que hemos tenido experiencia. No sucede lo mismo con relación a los objetos externos: éstos requieren una existencia continua o pierden de otro modo en gran medida la regularidad de su actuación. Me hallo sentado en mi cuarto con la cara vuelta hacia el fuego y todos los objetos que impresionan mis sentidos se hallan a pocas yardas en torno mío. Mi memoria de hecho me informa de la existencia de muchos objetos, pero esta información no se extiende más allá de su existencia pasada y ni mis sentidos ni mi memoria me dan un testimonio para la continuación de su ser. Cuando me hallo, pues, así sentado y me preocupo de estos pensamientos oigo un ruido repentino, tal como el de una puerta girando sobre sus goznes, y un poco después veo al portador de una carta que avanza hacia mí. Esto me da ocasión para muchas reflexiones y razonamientos nuevos. Primero, yo no he observado jamás que este ruido proceda mas que del movimiento de una puerta, y, por consiguiente, concluyo que el fenómeno presente cons-

tituirá una contradicción con toda la experiencia pasada, a menos que la puerta que recuerdo, situada en el otro lado del cuarto, no exista todavía. Además he hallado siempre que un cuerpo humano posee la cualidad que yo llamo gravedad y que le impide elevarse en el aire, como el portador de la carta hubiera tenido que hacerlo para llegar a mi cuarto, a menos que las escaleras que yo recuerdo no hayan sido destruídas por mi ausencia. Esto no es todo. Recibo una carta que, al abrirla, conozco por la letra y firma que viene de un amigo que dice hallarse a doscientas leguas de distancia. Es evidente que no puedo explicarme este fenómeno, de acuerdo con mi experiencia en otros casos, sin hacer surgir en mi mente el mar y el continente entero que se halla entre nosotros y sin suponer los efectos y existencia continuada de las postas y barcas según mi memoria y observación. Si consideramos estos fenómenos del portador y la carta en un cierto respecto, constituyen contradiciones con la experiencia común y pueden ser considerados como objeciones a las máximas que nos formamos con respecto a los enlaces de causas y efectos. Estoy habituado a oír un determinado sonido y ver al mismo tiempo un objeto en movimiento. No he tenido en este caso particular estas dos percepciones. Las observaciones son contradictorias, a menos que no suponga que la puerta continúa existiendo y que fué abierta sin percibir su ruido, y este supuesto, que en un principio era totalmente arbitrario e hipotético, adquiere fuerza y eviden-

cia por ser el único mediante el cual puedo reconciliar estas contradicciones. Difícilmente existirá un momento de mi vida en que algún caso semejante no se me presente y no tenga ocasión para suponer la existencia continua de los objetos, a fin de enlazar sus apariencias pasadas y presentes y relacionarlas entre sí del modo que he hallado por experiencia convenir a sus naturalezas y circunstancias particulares. Aquí, pues, soy llevado naturalmente a considerar el mundo como algo real y duradero y como algo que posee una existencia continuada, aun cuando no se halla ya presente a mi percepción.

Sin embargo, aunque esta conclusión, que parte de la coherencia de las apariencias, pueda parecer que es de la misma naturaleza que nuestro razonamiento relativo a las causas y efectos, por derivarse del hábito y regularse por la experiencia pasada, hallaremos después de examinarlo que existe una diferencia muy grande entre ambos y que esta inferencia surge del entendimiento y del hábito de una manera indirecta y oblicua; pues se concederá fácilmente que, no estando nada más presente en todo momento al espíritu que sus propias percepciones, no es sólo imposible que un hábito se adquiera de otro modo que no sea el enlace regular de estas percepciones, sino también que un hábito exceda a este grado de regularidad. Por consiguiente, un cierto grado de regularidad en nuestras percepciones no puede ser jamás un fundamento para que inferamos un grado más grande de regularidad en

algunos objetos que no son percibidos, ya que esto supone una contradicción, a saber: un hábito adquirido por lo que no fué jamás presente al espíritu. Sin embargo, es evidente que, siempre que inferimos la existencia continua de los objetos de los sentidos partiendo de la coherencia y la frecuencia de su unión, lo hacemos para conceder a los objetos una mayor regularidad que la que se observa en nuestras meras percepciones. Notamos una conexión entre dos géneros de objetos en su apariencia pasada a los sentidos, pero no somos capaces de observar que esta conexión es absolutamente constante, ya que puede interrumpirla el volver la cabeza o el cerrar los ojos. ¿Qué es, pues, lo que suponemos nosotros en este caso mas que estos objetos continúan aun manteniendo su enlace usual a pesar de su interrupción aparente y que las apariencias irregulares van unidas por algo que nosotros no percibimos? Ahora bien; como todo razonamiento relativo a los hechos surge tan sólo del hábito y el hábito puede ser únicamente el efecto de percepciones repetidas, la extensión del hábito y del razonamiento más allá de las percepciones no puede ser jamás el efecto natural y directo de la repetición y conexión constante, sino que debe surgir de la cooperación de otros principios.

He observado ya (1), al examinar el fundamento de las matemáticas, que la imaginación, cuando ha tomado una cierta dirección en el pensar, se

(1) Parte segunda, sección IV.

halla propensa a continuarla aun cuando sus objetos faltan, y del mismo modo que una barca puesta en movimiento por los remeros, sigue su camino sin un nuevo impulso. Expuse esto por la razón de que después de considerar varios criterios sueltos de igualdad y de corregir los unos por los otros, procedemos a imaginarnos un criterio tan correcto y exacto de la relación que no se halla sometido al más mínimo error o variación. El mismo principio nos hace fácilmente aceptar la concepción de la existencia continuada de los cuerpos. Los objetos poseen una cierta coherencia aun tal como ellos aparecen a nuestros sentidos; pero esta coherencia es mucho más grande y más uniforme si suponemos que los objetos tienen una existencia continuada, y como el espíritu se halla siempre inclinado a observar una uniformidad entre los objetos, sigue este camino hasta hacer la uniformidad tan completa como sea posible. El simple supuesto de su existencia continua es suficiente para este propósito y nos da una noción de una regularidad mucho más grande en los objetos que la que poseen cuando no nos dirigimos más allá de nuestros sentidos.

Sea la que quiera la fuerza que podamos atribuir a este principio, me temo que es demasiado débil para soportar por sí solo un edificio tan vasto como lo es la existencia continua de los objetos externos y que debemos unir la constancia de su apariencia a la coherencia para dar una explicación satisfactoria de esta opinión. Como la explicación de esto

me llevará a una considerable serie de profundos razonamientos, creo adecuado, para evitar toda confusión, dar un pequeño bosquejo o resumen de mi sistema y después exponer todas sus partes extensamente. La inferencia que parte de la constancia de nuestras percepciones, lo mismo que la que procede de su coherencia, da lugar a la concepción de la existencia continuada de los cuerpos, que es anterior a la de su existencia distinta y produce este último principio.

Cuando hemos sido habituados a considerar una constancia en ciertas impresiones y hemos hallado que la percepción del Sol o el Océano, por ejemplo, vuelve a presentarse después de una ausencia o desaparición con iguales partes y en igual orden que en su primera apariencia, no nos hallamos propensos a considerar estas percepciones interrumpidas como diferentes, y realmente lo son, sino que, por el contrario, las consideramos individualmente como las mismas por razón de su semejanza. Pero como esta interrupción de su existencia es contraria a su perfecta identidad y nos hace considerar la primera impresión como desaparecida y la segunda como creada de nuevo, nos hallamos perplejos y envueltos en una especie de contradicción. Para salir de esta dificultad desfiguramos tanto como nos es posible la interrupción, o más bien la suprimimos totalmente, suponiendo que estas percepciones interrumpidas se hallan enlazadas por una existencia real que no percibimos. Este supuesto o idea de una existencia continua adquiere

fuerza y vivacidad por la memoria de estas impresiones interrumpidas y por la inclinación que provocan a que las supongamos las mismas; según el razonamiento precedente, la verdadera esencia de la creencia consiste en la fuerza y vivacidad de la concepción.

Para justificar este sistema se requieren cuatro cosas: Primero. Explicar el *Principium individuationis* o principio de identidad. Segundo. Dar una razón de por qué la semejanza de las percepciones discretas e interrumpidas nos induce a atribuirles una identidad. Tercero. Dar una explicación de la inclinación que esta ilusión produce a unir estas apariencias discontinuas por una existencia continua. Cuarto y último. Explicar la fuerza y vivacidad de concepción que surge de la inclinación dicha.

Primero, en cuanto al principio de individualidad, podemos observar que la consideración de un objeto no es suficiente para producir la idea de identidad, pues en la proposición *el objeto es idéntico a sí mismo;* si la idea expresada por la palabra *objeto* no fuera de ningún modo distinta de la significada por *mismo*, realmente no querríamos decir nada ni la proposición contendría un predicado y un sujeto que se hallan implicados en esta afirmación. Un objeto único proporciona la idea de unidad, pero no la de identidad.

Por otra parte, una multiplicidad de objetos jamás es capaz de sugerir esta idea, tan semejantes como puedan suponerse aquéllos. El espíritu no

declara que el uno es el otro, y los considera como formando dos, tres o un número determinado de objetos, cuyas existencias son enteramente distintas e independientes.

Ya que tanto el número como la unidad son incompatibles con la relación de identidad, debe radicar ésta en algo que no es ni lo uno ni lo otro; pero, a decir verdad, a primera vista parece esto totalmente imposible. Entre unidad y número no puede existir término medio, lo mismo que entre existencia y no existencia. Después que un objeto se supone que existe, debemos suponer o que otro existe también, en cuyo caso tenemos la idea de número, o debemos suponer que no existe, en cuyo caso el primer objeto permanece como unidad.

Para evitar esta dificultad recurramos a la idea de tiempo o duración. He notado ya (1) que el tiempo, en un sentido estricto, implica la sucesión, y que cuando aplicamos su idea a un objeto inmutable lo hacemos tan sólo mediante una ficción de la imaginación por la que el objeto inmutable se supone que participa de los cambios de los objetos coexistentes y en particular del de nuestras percepciones. Esta ficción de la imaginación tiene lugar casi universalmente, y por medio de ella un solo objeto colocado ante nosotros y considerado durante algún tiempo sin descubrir en él interrupción o variación alguna es capaz de darnos la noción de identidad, pues cuando consideramos

(1) Parte seguda, sección V.

dos puntos de este tiempo podemos colocarlos en diferentes respectos; podemos considerarlos en el mismo instante en cuyo caso nos dan la idea del número por sí mismos y por el objeto que debe ser multiplicado para concebirlo a la vez como existente en estos dos puntos diferentes del tiempo, o, por otra parte, podemos seguir la sucesión del tiempo mediante una sucesión análoga de ideas y concebir primero un momento juntamente con el objeto entonces existente e imaginar después un cambio en el tiempo sin ninguna variación o interrupción del objeto que en cuyo caso nos da la idea de la unidad. Aquí, pues, existe una idea que constituye un término medio entre unidad y número, o, más propiamente hablando, es ambas cosas a la vez según la consideración bajo la que la traemos, y a esta idea la llamamos idea de identidad. No podemos decir, hablando con alguna propiedad, que un objeto es idéntico consigo mismo a menos que el objeto existente en un cierto tiempo sea el mismo existente en otro. Por este medio hacemos una diferencia entre la idea expresada por la palabra *objeto* y el sentido de la palabra *mismo*, sin llegar hasta el número y al mismo tiempo sin limitarnos a la unidad absoluta y estricta.

Así, el principio de individuación no es mas que la invariabilidad y continuidad de un objeto a través de una supuesta variación en el tiempo, por la que el espíritu puede seguirlo en los diferentes períodos de su existencia sin una interrupción

de su consideración y sin verse obligado a formar la idea de multiplicidad y número.

Paso ahora a explicar la segunda parte de mi sistema y a mostrar por qué la constancia de nuestras percepciones nos hace atribuirles una identidad numéricamente perfecta, aunque existen intervalos muy largos entre sus apariencias y no poseen mas que una de las cualidades esenciales de la identidad, a saber: la invariabilidad. Para poder evitar toda ambigüedad y confusión en este asunto, observaré que trato de explicar aquí las opiniones y creencias del vulgo con respecto a la existencia de los cuerpos y, por consiguiente, debo conformarme a la manera de pensar y expresarse aquél. Ahora bien; hemos observado ya que, aunque los filósofos puedan distinguir entre los objetos y las percepciones de los sentidos que suponen coexistentes y semejantes, esta distinción no es comprendida por la generalidad de los hombres que, como perciben sólo un ser, no pueden asentir a la opinión de la doble existencia y representación. Las sensaciones que percibimos por los ojos u oídos son para ellos los verdaderos objetos y no pueden concebir que esta pluma o papel que percibo inmediatamente represente algo diferente, sino tan sólo algo semejante. Por consiguiente, para acomodarme a sus nociones, supondré en un principio que hay sólo una existencia única, que llamaré indiferentemente objeto o percepción, según convenga mejor a mi propósito, entendiendo por ambas lo que entiende un hombre corriente por un sombrero, un

zapato, una piedra u otra impresión que le es proporcionada por los sentidos. No dejaré de indicar cuando vuelvo a una manera más filosófica de hablar y pensar.

Para entrar, pues, en la cuestión relativa a la fuente de error y engaño con respecto a la identidad, cuando la atribuímos a nuestras percepciones semejantes, a pesar de su interrupción, debemos recordar aquí lo que ya he probado y explicado (1). Nada es más capaz de hacer que tomemos una idea por otra que una relación entre ellas que las asocie en la imaginación y haga que esta facultad pase fácilmente de la una a la otra. De todas las relaciones, la de semejanza es la más eficaz en este respecto, y esto porque no produce tan sólo una asociación de ideas, sino también de disposiciones, y nos hace concebir una idea por un acto u operación del espíritu semejante a aquel por el que concebimos la otra. He observado que esta circunstancia es de una importancia grande y podemos establecer como una regla general que siempre que las ideas coloquen al espíritu en la misma disposición o en disposiciones semejantes se hallan muy expuestas a ser confundidas. El espíritu pasa fácilmente de la una a la otra y no percibe el cambio sin una atención cuidadosa, de la que, hablando en general, es incapaz en absoluto.

Para aplicar esta regla general debemos examinar primeramente la disposición del espíritu al

---

(1) Parte segunda, sección V.

considerar un objeto que mantiene una identidad perfecta y después hallar algún otro objeto que se confunda con ésta por producir una disposición similar. Cuando fijamos nuestro pensamiento sobre un objeto y suponemos que continúa el mismo durante algún tiempo, es evidente que suponemos que el cambio se halla tan sólo en el tiempo y no nos preocupamos de producir una nueva imagen o idea del objeto. Las facultades del espíritu reposan en cierto modo y no entran en actividad mas que lo que es necesario para continuar la idea que poseíamos primeramente y que subsiste sin variación o interrupción. Apenas se nota el paso de un momento a otro y no se distingue éste por una percepción o idea diferente que pueda requerir una dirección diferente de los espíritus animales para su concepción.

Ahora bien; ¿qué otros objetos, además de los idénticos, son capaces de colocar al espíritu en la misma disposición cuando los considera y de producir el mismo tránsito continuo de la imaginación desde una idea a otra? Esta cuestión es de la más grande importancia; pues si puedo hallar objetos tales podemos concluir con certidumbre el principio precedente: que se confunden de un modo muy natural con los idénticos y se les toma por éstos en los más de nuestros razonamientos. Sin embargo, aunque esta cuestión es muy importante, no es muy difícil ni dudosa, pues replico inmediatamente: que la sucesión de objetos relacionados coloca al espíritu en esta posición y se con-

sidera con la misma facilidad y progreso continuo de la imaginación que acompaña a la consideración del mismo objeto invariable. La verdadera naturaleza y esencia de la relación es enlazar ideas entre sí y facilitar, ante la apariencia de una, la transición a su idea correlativa. El paso entre las ideas relacionadas es, pues, tan suave y fácil que produce una alteración muy pequeña en el espíritu y parece la continuación de la misma acción, y como la continuación de la misma acción es un efecto de la consideración continuada de un mismo objeto, he aquí la razón de por qué atribuímos la identidad a toda sucesión de objetos relacionados. El pensamiento se desliza a través de la sucesión con igual facilidad que si considerase tan sólo un objeto, y, por consiguiente, confunde la sucesión con la identidad.

Veremos más tarde varios casos de esta tendencia de la relación a hacernos atribuir la identidad a objetos diferentes; aquí debemos limitarnos al asunto presente. Hallamos por experiencia que existe una constancia tal en casi todas las impresiones de los sentidos, que su interrupción no produce alteración en ellas y no impide que vuelvan a presentarse como las mismas y en la misma situación que en su primera existencia. Considero el moblaje de mi cuarto, cierro los ojos y los abro después, y hallo de nuevo que las percepciones se asemejan totalmente a las que antes impresionaron mis sentidos. Esta semejanza se observa en miles de casos y enlaza naturalmente entre sí nues-

tras ideas de estas percepciones discontinuas con la más fuerte relación, haciendo pasar al espíritu con fácil transición de las unas a las otras. Una transición o paso fácil de la imaginación a lo largo de las ideas de estas percepciones diferentes y discontinuas es casi la misma disposición de espíritu que la que poseemos cuando consideramos una percepción constante y continua. Es, pues, muy natural para nosotros tomar la una por la otra (1).

Las personas que mantienen esta opinión relativa a la identidad de nuestras percepciones semejantes pertenecen en general todas a la parte del género humano que no piensa ni filosofa (esto es, todos nosotros en uno u otro momento), y, por consecuencia, aquellas que suponen que sus percepciones son sus únicos objetos y que no piensan jamás en una doble existencia interna y externa, representante y representada. La verdadera imagen que se halla presente a los sentidos es para nosotros el cuerpo real, y a estas imágenes discontinuas atribuímos una identidad perfecta. Pero como la interrupción de la apariencia parece con-

---

(1) Debe confesarse que este razonamiento es algo abstruso y difícil de comprender; pero es digno de notarse que esta misma dificultad puede convertirse en una prueba del razonamiento. Podemos observar que existen dos relaciones, y las dos de semejanza, que contribuyen a nuestro error acerca de la sucesión de las percepciones interrumpidas de un objeto idéntico. La primera es la semejanza de las percepciones; la segunda es la semejanza que el acto del espíritu, al considerar una sucesión de objetos semejantes, tiene con la consideración de un objeto idéntico. Ahora bien; nos inclinamos a confundir estas semejanzas entre sí, y es natural que lo hagamos según este mismo razonamiento. Sin embargo, si lo consideramos con claridad, no hallaremos dificultad alguna con respecto al argumento precedente.

traria a la identidad y nos lleva de un modo natural a considerar estas percepciones semejantes como diferentes entre sí, nos hallamos aquí perplejos para reconciliar tales opiniones opuestas. El fácil paso de la imaginación a lo largo de las ideas o percepciones semejantes nos hace atribuirles una identidad perfecta. La forma discontinua de su aparición nos hace considerarlas como seres semejantes, pero aun distintos, que nos aparecen en ciertos intervalos. La perplejidad que surge de esta contradicción produce una inclinación a unir estas apariencias discontinuas mediante la ficción de una existencia continua, que es la tercera parte de la hipótesis que me propuse explicar.

Sabemos por experiencia que nada es más cierto que una contradicción de sentimientos o pasiones produce un malestar sensible, ya proceda de fuera o de dentro, ya de la oposición de objetos externos o de la lucha de principios internos. Por el contrario, todo lo que se conforma con las inclinaciones naturales y favorece externamente su satisfacción o coincide internamente con sus movimientos produce seguramente un placer perceptible. Ahora bien; existiendo aquí una oposición entre la noción de identidad de percepciones semejantes y la interrupción de su apariencia, el espíritu debe hallarse en una situación incómoda y debe buscar alivio para esta incomodidad. Puesto que la incomodidad nace de la oposición de dos principios contrarios, debe buscar alivio sacrificando uno u otro; pero como el paso fácil de nuestro pensamiento a lo

largo de nuestras percepciones semejantes nos hace atribuirles la identidad, no podemos desechar sin repugnancia esta opinión. Debemos, pues, dirigirnos hacia el otro lado y suponer que nuestras percepciones no son discontinuas, sino que poseen una existencia invariable y continua y por esto son siempre las mismas. Sin embargo, las interrupciones en la apariencia de estas percepciones son tan largas y frecuentes que es imposible prescindir de ellas, y como la apariencia de una percepción en el espíritu y su existencia parecen a primera vista ser absolutamente lo mismo, puede dudarse si podemos asentir a contradicción tan palpable y suponer que una percepción exista sin hallarse presente al espíritu. Para aclarar este asunto y ver además cómo la interrupción en la apariencia de una percepción no implica necesariamente una interrupción en su existencia, será apropiado considerar algunos principios que tendré ocasión de explicar más extensamente en adelante (1).

Podemos comenzar observando que la dificultad en el caso presente no se refiere a un hecho o a si el espíritu realiza una conclusión tal con respecto a la existencia continua de sus percepciones, sino tan sólo a la manera como la conclusión se realiza y a los principios de que se deriva. Es cierto que casi todo el género humano, hasta los filósofos mismos, en la mayor parte de su vida, consideran las percepciones como sus únicos objetos y supo-

---

(1) Sección VI.

nen que el verdadero ser que se halla íntimamente presente al espíritu son los cuerpos reales o la existencia material. Es, pues, cierto que esta percepción u objeto se supone que posee una existencia continua y no interrumpida y que no es destruída por nuestra ausencia ni traída a existencia por nuestra presencia. Cuando nos hallamos ausentes de ella decimos que existe aún, pero que no la sentimos, que no la vemos. Aquí, pues, existen dos cuestiones: Primero, cómo podemos satisfacernos suponiendo que una percepción está ausente del espíritu sin desaparecer. Segundo, de qué manera concebimos que un objeto llega a presentarse al espíritu sin una nueva creación de una percepción o imagen y qué entendemos por esta visión, afección y percepción.

En cuanto a la primera cuestión, podemos observár que lo que llamamos espíritu no es mas que una multitud o colección de diferentes percepciones, unidas entre sí por ciertas relaciones y que se supone, aunque falsamente, hallarse dotada de una simplicidad e identidad perfecta. Ahora bien; como toda percepción puede distinguirse de otra y puede considerarse como existente de un modo separado, se sigue evidentemente que no hay absurdo alguno en separar una percepción particular del espíritu, esto es, en romper todas las relaciones que enlazan la multitud de percepciones que constituyen un ser pensante.

El mismo razonamiento nos aporta una respuesta para la segunda cuestión. Si el nombre de *per-*

cepción no hace absurda y contradictoria esta separación del espíritu, el nombre de *objeto*, que se refiere a la misma cosa, no puede hacer jamás imposible su enlace. Los objetos externos son vistos y sentidos y se presentan al espíritu; esto es, adquieren una relación de tal género con una multitud de percepciones que las influyen muy considerablemente aumentando su número por las reflexiones y pasiones presentes y abasteciendo la memoria de ideas. El mismo ser continuo y no interrumpido puede, por consiguiente, hallarse a veces presente al espíritu y a veces ausente de él sin un cambio esencial o real en su mismo ser. Una apariencia interrumpida para los sentidos no implica necesariamente una interrupción en la existencia. El supuesto de la existencia continua de los objetos sensibles o percepciones no envuelve contradicción. Podemos fácilmente satisfacer nuestra inclinación hacia este supuesto. Cuando la semejanza exacta de nuestras percepciones nos hace atribuirles la identidad, eliminamos la aparente interrupción fingiendo un ser continuo que llena los intervalos y concede una identidad perfecta y total a nuestras percepciones.

Sin embargo, como aquí no sólo fingimos, sino que creemos en esta existencia continua, el problema es: ¿De dónde surge una creencia semejante? Y esta cuestión nos lleva al cuarto miembro de este sistema. Ha sido ya probado que la creencia en general no consiste mas que en la vivacidad de una idea y que una idea puede adquirir esta

vivacidad por su relación con alguna impresión presente. Las impresiones son naturalmente las percepciones más vivaces del espíritu, y esta cualidad está parcialmente producida por la relación con cada idea enlazada. La relación produce un paso fácil de la impresión a la idea y aun concede una inclinación hacia este paso. El espíritu oscila tan fácilmente de una percepción a la otra, que apenas percibe el cambio y retiene en la segunda una parte considerable de la vivacidad de la primera. Se halla excitado por la impresión vivaz, y esta vivacidad pasa a la idea relacionada sin ninguna disminución grande en el tránsito, por razón de la insensible transición y de la inclinación de la imaginación.

Supóngase que esta inclinación surge de algún otro principio además de esta relación; es evidente que tendrá en este caso el mismo efecto y hará pasar la vivacidad de la impresión a la idea. Ahora bien; esto es exactamente lo que sucede en el presente caso. Nuestra memoria nos presenta un vasto número de ejemplos de percepciones que se asemejan totalmente entre sí y que vuelven a presentarse en diferentes distancias en el tiempo después de interrupciones considerables. Esta semejanza nos concede una inclinación a considerar estas percepciones interrumpidas como las mismas y también una propensión a enlazarlas mediante una existencia continua para justificar la identidad y evitar la contradicción a que parece llevarnos la apariencia interrumpida de estas percepciones. Aquí, pues

tenemos una inclinación a fingir la existencia continua de todos los objetos sensibles, y como esta inclinación surge de alguna impresión vivaz de la memoria, concede vivacidad a la ficción o, con otras palabras, nos hace creer en la existencia continua de los cuerpos. Si a veces atribuímos una existencia continua a los objetos que son completamente nuevos para nosotros y de cuya constancia y coherencia no tenemos experiencia alguna, es porque el modo de presentarse a nuestros sentidos se asemeja al de los objetos constantes y coherentes, y esta semejanza es una fuente del razonamiento y analogía y nos lleva a atribuir las mismas cualidades a objetos semejantes.

Creo que un lector inteligente hallará menos dificultad para asentir a este sistema que para comprenderlo plena y claramente, y concederá, después de una pequeña reflexión, que cada parte lleva consigo su propia prueba. Es de hecho evidente que, como supone el vulgo que las percepciones son los únicos objetos y al mismo tiempo cree en la existencia continua de la materia, debemos explorar el origen de la creencia sobre este supuesto. Ahora bien; sobre este supuesto es una opinión falsa que nuestros objetos o percepciones sean idénticamente los mismos después de una interrupción, y, por consiguiente, la opinión de su identidad jamás puede surgir de la razón, sino que debe surgir de la imaginación. La imaginación es llevada a una creencia tal tan sólo por medio de la semejanza de ciertas percepciones, ya que halla-

mos que son únicamente nuestras percepciones semejantes las que poseen una inclinación a ser supuestas las mismas. Esta inclinación a conceder la identidad a nuestras percepciones semejantes produce la ficción de una existencia continua, ya que esta ficción, lo mismo que la identidad, es realmente falsa, como se reconoce por los filósofos, y no tiene más efecto que remediar la interrupción de nuestras percepciones, que es la única circunstancia contraria a su identidad. Por último, esta inclinación produce la creencia mediante las impresiones presentes de la memoria, ya que sin la semejanza de las primeras sensaciones es claro que jamás tendríamos una creencia en la existencia continua de los cuerpos. Así, examinando todas estas partes, hallamos que cada una de ellas está fundamentada por la más rigurosa prueba y que todas ellas juntas forman un sistema consistente que es convincente en absoluto. Una inclinación poderosa por sí sola, sin una impresión presente, producirá a veces la creencia u opinión. ¡Cuánto más nos sucederá esto cuando se halla auxiliada por esta circunstancia!

Pero aunque somos llevados de esta manera, por la inclinación natural de la imaginación, a atribuir una existencia continua a los objetos sensibles o percepciones que se asemejan entre sí en sus apariencias interrumpidas, sin embargo una pequeña reflexión y un poco de filosofía bastarán para hacernos percibir lo falaz de esta opinión. He observado ya que existe una conexión íntima

entre los dos principios de una existencia continua y de una existencia distinta o independiente, y que tan pronto como establecemos la una, la otra se sigue como una consecuencia necesaria. La opinión de una existencia continua es la que tiene lugar primero, y sin mucho estudio o reflexión trae con ella a la otra, siempre que el espíritu sigue su tendencia primera y más natural. Pero cuando comparamos experimentos y razonamos un poco sobre ellos, percibimos pronto que la doctrina de la existencia independiente de nuestras percepciones sensibles es contraria a la experiencia más vulgar. Esto nos lleva hacia atrás a percibir nuestro error de atribuir una existencia continua a nuestras percepciones y es el origen de muchas opiniones curiosas que trataré de explicar aquí.

Será apropiado observar alguno de los experimentos que nos convencen de que nuestras percepciones no poseen una existencia independiente. Cuando nos oprimimos un ojo con el dedo percibimos inmediatamente que todos los objetos se hacen dobles y una mitad de ellos se aparta de su posición corriente y natural; pero como no podemos atribuir una existencia continua a estas dos percepciones y como ambas son de la misma naturaleza, notamos claramente que todas nuestras percepciones son dependientes de nuestros órganos y de la disposición de nuestros nervios y espíritus animales. Esta opinión se confirma por el aparente aumento y disminución de los objetos según su distancia, por su aparente alteración de la figura, por

los cambios de su color y otras cualidades debidas a nuestras enfermedades y perturbaciones y por un número infinito de otros experimentos del mismo género, por todos los que aprendemos que nuestras percepciones sensibles no poseen una existencia distinta e independiente.

La consecuencia natural de este razonamiento será que nuestras percepciones no tienen una existencia ni continua ni independiente, y de hecho los filósofos han caído en esta opinión, ya que cambian su sistema y distinguen (como lo haremos en el futuro) entre percepciones y objetos, de los cuales las primeras son discontinuas y perecederas y diferentes en cada surgir, mientras que los últimos son continuos y poseen existencia continua e identidad. Mas por muy filosófico que se estime este nuevo sistema, afirmo que es sólo un remedio paliativo y que contiene todas las dificultades del sistema vulgar con algunas otras que le son peculiares. No existen principios, ni del entendimiento ni de la fantasía, que nos lleven directamente a aceptar esta opinión de la doble existencia de percepciones y objetos, y no podemos llegar a ella mas que a través de la hipótesis común de la identidad y continuidad de nuestras percepciones interrumpidas. Si no nos hallásemos primeramente persuadidos de que nuestras percepciones son solamente nuestros objetos y continúan existiendo aun cuando no aparecen ya a nuestros sentidos, jamás seríamos llevados a pensar que nuestras percepciones y los objetos son diferentes y que sólo

nuestros objetos poseen una existencia continua. La última hipóteis no se impone primariamente ni por la razón ni por la imaginación, sino que adquiere su influencia sobre la imaginación partiendo de la primera. Esta proposición contiene dos partes, que trataré de probar tan clara y distintamente como un asunto tan abstruso me lo permita.

En cuanto a la primera parte de la proposición de que su hipótesis filosófica no se impone primariamente ni por la razón ni por la imaginación, pronto nos convenceremos de ello, con respecto a la razón, por las reflexiones que siguen. La única existencia de la que nos hallamos ciertos es la de las percepciones, que, estando inmediatamente presentes a nosotros por la conciencia, exigen nuestro más riguroso asentimiento y son el primer fundamento de todas las conclusiones. La única conclusión que podemos hacer partiendo de la existencia de una cosa para llegar a la de otra, es la de causa y efecto que muestra que existe un enlace entre ellas y que la existencia de la una depende de la de la otra. La idea de esta relación se deriva de la experiencia pasada, por la que hallamos que dos seres se hallan unidos constantemente y se presentan siempre a la vez al espíritu. Sin embargo, como ningún ser se halla siempre presente al espíritu mas que las percepciones, se sigue que podemos observar una conexión o una relación de causa y efecto entre diferentes percepciones; pero jamás podemos observarla entre las percepciones y los objetos. Es imposible, pues, que de la existencia

de algunas de las cualidades de las primeras podamos realizar una conclusión referente a la existencia de los últimos o satisfacer a nuestra razón en este particular.

No es menos cierto que este sistema filosófico se impone primariamente a la imaginación y que esta facultad jamás iría a dar a este principio por su tendencia original. Confieso que será algo difícil probar esto con plena satisfacción del lector, porque implica una negativa que en muchos casos no admitirá una prueba positiva. Si alguno quiere tomarse el trabajo de examinar esta cuestión y quiere inventar un sistema para explicar el origen directo en la imaginación de esta opinión, seremos capaces, mediante el examen de este sistema, de pronunciar un fallo cierto acerca del asunto presente. Consideremos como garantizado que nuestras percepciones son discretas e interrumpidas y, aunque semejantes, son aún diferentes entre sí, y permitamos al que lo desee que, partiendo de este supuesto, muestre que la fantasía directa e inmediatamente pasa a la creencia de otra existencia semejante a estas percepciones en su naturaleza, pero, sin embargo, continua, ininterrumpida e idéntica; después que haya hecho esto de un modo que me convenza, prometo renunciar a mi opinión presente. Mientras tanto no puedo menos de concluir de lo abstracto y difícil de la primera proposición que es asunto impropio para ser elaborado por la fantasía. Quien quiera explicar el origen de la opinión corriente relativa a la exis-

tencia continua y distinta de los cuerpos debe considerar el espíritu en esta situación corriente y debe partir del supuesto de que nuestras percep ciones son nuestros únicos objetos y de que continúan existiendo aun cuando no son percibidas. Aunque esta opinión sea falsa, es la más natural de todas y se impone primariamente a la fantasía.

En cuanto a la segunda parte de la proposición, que el sistema filosófico adquiere toda su influencia en la imaginación partiendo del vulgar, podemos hacer observar que esto es una consecuencia natural e inevitable de la conclusión precedente de que no se impone primariamente a la razón o la imaginación, pues como el sistema filosófico, según sabemos por experiencia, se afirma en muchos espíritus y en particular en todos aquellos que reflexionan un poco sobre este asunto, debe derivar toda su autoridad del sistema vulgar, ya que no tiene autoridad por sí mismo. La manera como estos dos sistemas se unen entre sí a pesar de ser contrarios se explicará como sigue.

La imaginación sigue naturalmente este modo de pensar. Nuestras percepciones son nuestros únicos objetos; las percepciones semejantes son las mismas, aunque aparezcan discretas o interrumpidas; la interrupción aparente es contraria a la identidad; la interrupción, por consiguiente, se extiende más allá de la apariencia, y la percepción u objeto real continúa existiendo aun cuando se halla ausente de nosotros; nuestras percepciones sensibles poseen, pues, una existencia continua e

ininterrumpida. Sin embargo, como una pequeña reflexión destruye la conclusión de que nuestras percepciones poseen una existencia continua, mostrando que tan sólo tienen una existencia dependiente, se podía esperar naturalmente que rechazásemos esta opinión de que existe algo en la naturaleza análogo a una existencia continua que sigue siendo aun cuando no aparece a los sentidos. Esto no obstante, sucede otra cosa. Los filósofos se hallan tan lejos de rechazar la opinión de una existencia continua al rechazar la independencia y continuidad de nuestras percepciones sensibles, que, aunque todas sus direcciones estén de acuerdo en esto último, lo primero, que es en cierto modo su consecuencia necesaria, ha sido sólo peculiar a algunos escépticos extravagantes, que, después de todo, mantenían esta opinión tan sólo de palabra y jamás pudieron llegar a creer sinceramente en ella.

Existe una gran diferencia entre las opiniones que elaboramos después de una reflexión tranquila y profunda y las que abrazamos por una especie de instinto o impulso natural por razón de su acuerdo y conformidad con el espíritu. Si estas opiniones llegan a ser contrarias, no es difícil prever cuál de ellas dos triunfará. Mientras la atención se halla concentrada sobre el asunto, el principio filosófico y estudiado prevalece; pero en el momento en que dejamos en libertad a nuestro pensamiento, la naturaleza seguirá su camino y nos llevará a nuestra primera opinión. Es más; tiene a veces tal influencia, que puede detener nuestro avance aun en me-

dio de nuestras reflexiones más profundas y apartarnos de seguir, con todas sus consecuencias, una opinión filosófica. Así, aunque percibimos claramente la dependencia e interrupción de nuestras percepciones, nos detenemos en nuestro camino y no rechazamos por esta razón jamás la noción de una existencia continua e independiente. Esta opinión ha arraigado tan profundamente en la imaginación, que es imposible desarraigarla, y ni una convicción metafísica poderosa de la dependencia de nuestras percepciones será suficiente para este propósito.

Sin embargo, aunque nuestros principios naturales y manifiestos prevalezcan sobre nuestras reflexiones, producto de estudio, es cierto que debe existir alguna lucha y oposición en este caso, por lo menos en tanto que estas reflexiones conservan alguna fuerza y vivacidad. Para satisfacernos en este respecto imaginamos una nueva hipótesis que parece comprender los dos principios: el de la razón y el de la imaginación. Esta hipótesis es la filosófica de la doble existencia de las percepciones y de los objetos que agrada a nuestra razón, concediendo que las percepciones son interrumpidas y diferentes, y al mismo tiempo es grata a la imaginación, por atribuir una existencia continua a un algo que llamamos objetos. Este sistema filosófico, pues, es la descendencia monstruosa de dos principios que son contrarios entre sí, que son admitidos por el espíritu a la vez y que son incapaces de destruirse mutuamente. La imaginación nos dice que nues-

tras percepciones semejantes tienen una existencia continua y no interrumpida y que no se destruyen por su ausencia. La reflexión nos dice que aun las percepciones semejantes se hallan interrumpidas en su existencia y son diferentes entre sí. La contradicción entre estas opiniones la eludimos mediante una nueva ficción que concuerda con las hipótesis de la reflexión y la fantasía, atribuyendo estas cualidades contrarias a existencias diferentes: la interrupción a las percepciones y la continuidad a los objetos. La naturaleza es obstinada y no quiere abandonar el campo aunque haya sido atacada fuertemente por la razón; al mismo tiempo, la razón ve tan claro en este punto, que no hay posibilidad de desfigurarlo para ella. No siendo capaces de reconciliar estos dos enemigos, tratamos de colocarnos en la posición más cómoda posible garantizándola sucesivamente a cada parte que lo exija y fingiendo una doble existencia en la que pueda hallar cada parte algo que posea las condiciones deseadas. Si nos hallásemos plenamente convencidos de que nuestras percepciones semejantes son continuas, idénticas e independientes, no iríamos jamás a dar a la opinión de la doble existencia, ya que nos satisfaríamos con nuestro primer supuesto y no indagaríamos más allá de él. Además, si nos hallásemos plenamente convencidos de que nuestras percepciones son dependientes, interrumpidas y diferentes, tampoco nos sentiríamos inclinados a abrazar la opinión de la doble existencia, ya que en este caso percibiríamos cla-

ramente el error de nuestro primer supuesto de una existencia continua y no tendríamos nunca por qué preocuparnos de otra cosa. Por consiguiente, esta opinión surge de la situación intermedia del espíritu y de la admisión de estos dos principios contrarios que nos hace buscar algún pretexto para justificar la admisión de ambos, lo que felizmente, por último, se halla en el sistema de la doble existencia.

Otra ventaja de este sistema filosófico es su semejanza con el vulgar, por medio de la cual podemos complacer a nuestra razón por un momento cuando se hace perturbadora y solícita y, sin embargo, su más pequeña negligencia o falta de atención nos puede llevar fácilmente a las nociones vulgares o naturales. De acuerdo con ello, hallamos que los filósofos no descuidan esta ventaja, sino que en seguida que dejan su soledad comparten con el resto del género humano las opiniones por ellos refutadas de que nuestras percepciones son nuestros únicos objetos y continúan los mismos, idénticos y no interrumpidos, en todas sus apariencias discontinuas.

Existen otras particularidades de este sistema en que notamos su dependencia de la fantasía de una manera muy clara. De éstas observo las dos siguientes: Primero. Suponemos que los objetos externos se asemejan a las percepciones internas. Ya he mostrado que la relación de causa y efecto no puede aportarnos una conclusión exacta que partiendo de la existencia o cualidades de nuestras

percepciones llegue a la existencia de objetos externos y continuos, y añadiré, además, que aun cuando pueda aportar una solución tal no tendremos jamás razón alguna para inferir que nuestros objetos se asemejan a nuestras percepciones. Esta opinión, pues, se deriva tan sólo de la cualidad de la fantasía antes explicada, a saber: que toma todas sus ideas de alguna percepción precedente. Jamás podemos percibir nada mas que percepciones, y, por consiguiente, debemos hacer que todo se asemeje a ellas.

Segundo. Como suponemos que nuestros objetos en general se asemejan a nuestras percepciones, consideramos garantizado que cada objeto particular se asemeja a la percepción que lo causa. La relación de causa y efecto nos lleva a unir con ella la de semejanza, y las ideas de estas existencias estando ya unidas entre sí en la fantasía por la primera relación, unimos con ella naturalmente la última para completar la unión. Tendemos marcadamente a completar toda unión agregando nuevas relaciones a aquellas que ya hemos observado antes entre las ideas y que tendremos ocasión de observar en adelante (1).

Habiendo dado así una explicación de todos los sistemas, tanto del popular como del filosófico, con respecto a las existencias externas, no puedo menos de expresar un cierto modo de ver que surge ante la revisión de estos sistemas. Comencé este

(1) Sección V.

asunto anticipando que podríamos tener una fe implícita en nuestros sentidos y que ésta sería la conclusión que sacaría de todo mi razonamiento. Sin embargo, para ser sincero, opino ahora de un modo completamente contrario y me inclino más a no conceder fe a todos mis sentidos, o mejor a mi imaginación, que a concederles una confianza implícita tal. No puedo concebir cómo cualidades tan poco importantes de la fantasía, conducidas por tales supuestos falsos, pueden llevar a un sistema sólido y racional. La coherencia y constancia de nuestras percepciones son las que producen la opinión de su existencia continua, aunque estas cualidades de las percepciones no posean ninguna conexión perceptible con una existencia tal. La constancia de nuestras percepciones tiene la influencia más considerable y va acompañada de las más grandes dificultades. Es una gran ilusión suponer que nuestras percepciones semejantes son numéricamente las mismas, y esta ilusión es la que nos lleva a la opinión de que estas percepciones son continuas y existen aun cuando no se hallan presentes a los sentidos. Esto es lo que sucede en nuestro sistema popular. En cuanto al filosófico, se halla sometido a las mismas dificultades, y además se halla ligado al absurdo de que niega y establece al mismo tiempo el supuesto vulgar. Los filósofos niegan que nuestras percepciones semejantes sean idénticamente las mismas e ininterrumpidas, y, sin embargo, se hallan muy inclinados a creer tanto que lo son, que han inventado

arbitrariamente una serie nueva de percepciones a las que atribuyen estas cualidades. Digo una nueva serie de percepciones, pues podemos suponer en general que es imposible para nosotros concebir que los objetos son algo, en cuanto a su naturaleza, mas que percepciones. ¿Qué podemos, pues, esperar de esta confusión de opiniones infundadas y extraordinarias mas que error y falsedad? ¿Y cómo podemos justificar para nosotros mismos una creencia que hagamos descansar sobre ellas?

La duda escéptica, tanto con respecto a la razón como a los sentidos, es una enfermedad que no podremos curar nunca, sino que debe volver a surgir en nosotros en cada momento, aunque podamos expulsarla y a veces parecernos que nos hallamos enteramente libres de ella. Es imposible, basándose en sistema alguno, defender el entendimiento o los sentidos, y los exponemos aun más cuando tratamos de justificarlos de esta manera. Como la duda escéptica surge naturalmente de una reflexión profunda e intensa sobre estos asuntos, aumenta siempre cuando llevamos más lejos nuestras reflexiones, ya sea en contra o en pro de ella. La falta de cuidado y de atención tan sólo puede proporcionarnos un remedio. Por esta razón confío enteramente sobre ellos y considero garantizado, cualquiera que sea la opinión del lector en el momento presente, que de aquí a una hora estará persuadido de que existe un mundo interno y externo, y, partiendo de este supuesto, intentaré examinar algunos sistemas generales antiguos y modernos

que han sido propuestos acerca de ambos antes de que proceda a una investigación más particular relativa a nuestras impresiones. No se encontrará quizá en el fondo que es esto extraño a nuestro propósito presente.

SECCION III

De la filosofía antigua.

Varios moralistas han recomendado como un método excelente de llegar a conocer nuestros propios corazones y nuestro progreso en la virtud el recordar nuestros sueños por la mañana y examinarlos con el mismo rigor que lo haríamos con nuestras acciones más serias y deliberadas. Nuestro carácter es totalmente el mismo, dicen, y aparece mejor cuando no tiene lugar el artificio, el miedo y las formas, y los hombres no pueden ser hipócritas ni consigo mismo ni con los otros. La generosidad o bajeza de nuestro carácter, nuestra mansedumbre o crueldad, nuestro valor o cobardía, influyen en las ficciones de la imaginación y se presentan con más vivos colores. Del mismo modo estoy persuadido de que podrán hacerse numerosos descubrimientos útiles partiendo de la crítica de las ficciones de la filosofía antigua que se refieren a la substancia, formas substanciales, accidentes y cualidades ocultas que, aunque irracionales y caprichosas, poseen una relación muy

íntima con los principios de la naturaleza humana.

Se confiesa por los filósofos más sólidos que nuestras ideas de los cuerpos no son mas que reuniones creadas por el espíritu de ideas de varias cualidades distintas de las que se componen los objetos y que sabemos se hallan unidas constantemente entre sí. Sin embargo, aunque estas cualidades puedan ser en sí mismas completamente diferentes, es cierto que comúnmente consideramos el compuesto que ellas forman como *una* cosa que continúa la *misma* a pesar de alteraciones muy considerables. La composición reconocida es evidentemente contraria a la supuesta simplicidad, y la variación, a la identidad. Por consiguiente, podrá merecer nuestra atención el detenernos a considerar las causas que nos hacen caer casi universalmente en tales contradicciones evidentes y también los medios por los cuales tratamos de ocultarlas.

Es evidente que, como las ideas de cualidades diferentes y sucesivas de los objetos se hallan unidas por una relación muy estrecha, el espíritu, al considerar la sucesión, debe ser llevado de una parte a otra por una transición fácil y no percibirá más el cambio que si considerase un mismo objeto inmutable. Esta fácil transición es el efecto o más bien la esencia de la relación, y como la imaginación toma fácilmente una idea por otra cuando su influencia sobre el espíritu es similar, resulta que una sucesión tal de cualidades relacionadas se con-

sidera fácilmente por un objeto continuo existiendo sin variación. El progreso del pensamiento suave y continuo siendo análogo en ambos casos, engaña fácilmente al espíritu y nos hace atribuir una identidad a la sucesión mutable de cualidades enlazadas.

Sin embargo, cuando cambiamos nuestro modo de considerar la sucesión y, en lugar de seguirla gradualmente a través de los puntos sucesivos del tiempo, consideramos a la vez dos períodos distintos de su duración y comparamos las diferentes condiciones de las cualidades sucesivas, las variaciones, en este caso, que serían insensibles cuando surgiesen gradualmente, aparecen como importantes y parecen destruir la identidad. Por este medio surge una especie de oposición en nuestro modo de pensar que parte de los diferentes puntos de vista desde los que consideramos los objetos y que parte también de la proximidad o lejanía de los momentos del tiempo que comparamos entre sí. Cuando gradualmente seguimos un objeto en sus cambios sucesivos, el suave progreso del pensamiento nos hace atribuirle identidad en la sucesión, porque por un acto similar del espíritu consideramos los objetos inmutables. Cuando comparamos su situación después de un cambio considerable, el progreso del pensamiento se interrumpe, y, por consecuencia, se nos presenta la idea de la diversidad; la imaginación, para reconciliar estas contradicciones, propende a fingir algo desconocido e invisible que supone continúa siendo lo mismo en todas

estas variaciones, y este algo ininteligible se llama substancia o materia original y primera.

Tenemos una noción análoga con respecto de la simplicidad de la substancia, y ésta nace de causas semejantes. Supongamos un objeto perfectamente simple e indivisible que se nos presenta junto con otro objeto cuyas partes coexistentes se hallan enlazadas entre sí por una fuerte relación; es evidente que las acciones del espíritu al considerar estos objetos no son muy diferentes. La imaginación concibe el objeto simple a la vez con facilidad, por un esfuerzo único del pensar, sin cambio o variación. La conexión de las partes en el objeto compuesto tiene casi el mismo efecto y une el objeto consigo mismo de tal modo que la fantasía no siente la transición al pasar de una parte a otra. Por esto el color, sabor, figura, solidez y otras cualidades combinadas en una pavía o melón se conciben formando *una cosa*, y esto por razón de su estrecha relación, que les hace afectar al pensamiento de la misma manera que si fuese completamente simple. El espíritu no se detiene aquí. Siempre que considera el objeto en otro respecto halla que todas estas cualidades son diferentes, distinguibles y separables entre sí, consideración que, siendo destructora de las nociones primarias y más naturales, obliga a la imaginación a fingir un algo desconocido o una substancia y materia original como un principio de unión o cohesión entre estas cualidades y como lo que puede conceder al objeto compuesto el derecho de llamar-

se una cosa a pesar de su diversidad y composición.

La filosofía peripatética afirma que la materia original es perfectamente homogénea en todos los cuerpos, y considera el fuego, el agua, la tierra y el aire como formados de la misma substancia por razón de sus cambios graduales y revoluciones que la hace pasar de los unos a los otros. Al mismo tiempo asigna a cada una de estas especies de objetos una forma substancial distinta, que supone es la fuente de todas las diferentes cualidades que posee y es un nuevo fundamento de la simplicidad e identidad de cada especie particular. Todo depende de nuestra manera de considerar los objetos. Cuando consideramos los cambios inservibles de los cuerpos suponemos que todos son de la misma substancia o esencia. Cuando consideramos sus diferencias sensibles atribuímos a cada uno de ellos una diferencia substancial y esencial. Y para satisfacernos en ambos modos de considerar los objetos suponemos que todos los cuerpos tienen a la vez una substancia y una forma substancial.

La noción de accidente es una consecuencia inevitable de este modo de pensar con respecto a las substancias y formas substanciales, y no podemos menos de considerar los colores, sonidos, sabores, figuras y otras propiedades de los cuerpos existencias que no pueden subsistir separadas, sino que requieren un sujeto de ingerencia para sostenerlas y servirles de base. Pues no habiendo descubierto nunca alguna de estas cualidades sensibles,

donde, por las razones antes mencionadas, no hayamos imaginado igualmente que existe una substancia, el mismo hábito que nos hace inferir una conexión entre causa y efecto nos hace inferir aquí una dependencia de toda cualidad por parte de una substancia desconocida. El hábito de imaginar una dependencia tiene el mismo efecto que el hábito de observarla lo tendría. Esta concepción, sin embargo, no es más razonable que alguna de las precedentes. Toda cualidad siendo una cosa distinta de otra puede ser concebida existiendo aparte, y no puede solamente existir aparte de toda otra cualidad, sino también de la quimera ininteligible de una substancia.

Sin embargo, estos filósofos llevan sus ficciones aun más lejos en sus opiniones relativas a las cualidades ocultas y suponen a la vez una substancia como base que no entienden y un accidente que se basa en ella, del que tiene una idea igualmente imperfecta. El sistema entero, pues, es totalmente incomprensible, y, sin embargo, se deriva de principios tan naturales como los antes explicados.

Considerando este asunto, podemos observar una gradación de tres opiniones que surgen las unas de las otras, según que las personas adquieran nuevos grados de razón y conocimiento. Estas opiniones son las del vulgo, la de la falsa filosofía y la de la filosofía verdadera, que se aproxima más a la opinión del vulgo que a la de un conocimiento equivocado. Es natural para los hombres, en su modo corriente y descuidado de pensar, el imagi-

nar que perciben una conexión entre objetos que han hallado constantemente unidos entre sí, y por el hecho de haber creado el hábito la dificultad de separar las ideas, propenden a imaginar que una separación tal es en sí imposible y absurda. Sin embargo, los filósofos que se apartan de los efectos del hábito y comparan las ideas de los objetos perciben inmediatamente la falsedad de estas opiniones vulgares y descubren que no existen conexiones conocidas entre los objetos. Todo objeto diferente aparece para ellos enteramente distinto y separado y perciben que no inferimos, partiendo de una visión de la naturaleza y de las cualidades de los objetos, un objeto de otro, sino solamente cuando en muchas circunstancias observamos que se han hallado constantemente unidos. Sin embargo, estos filósofos, en lugar de sacar una conclusión exacta de su observación y decidir que no poseemos ninguna idea de poder o influencia separada del espíritu y concerniente a las causas, buscan frecuentemente las cualidades en que esta influencia consiste y se hallan descontentos de todo sistema que su razón les sugiere para explicarlas. Tienen el talento suficiente para libertarse del error vulgar de que existe una conexión natural y perceptible entre las diversas cualidades sensibles y acciones de la materia, pero no el suficiente para librarse de buscar esta conexión en la materia o las causas. Si hubieran dado con la conclusión exacta no hubieran vuelto al estado del vulgo y no hubieran considerado todas estas disquisiciones

con indolencia e indiferencia. En el presente parecen hallarse en una situación muy lamentable, semejante a la que los poetas nos pintan con una débil noción en sus descripciones de los castigos de Sísifo y Tántalo. ¿Pues qué puede imaginarse más atormentador que buscar con anhelo lo que nos escapa siempre y buscarlo en un lugar donde es imposible que exista?

Como la naturaleza ha observado una cierta justicia y comprensión en todo, no ha olvidado más a los filósofos que a todo el resto de la creación, sino que les ha reservado un consuelo en medio de sus desengaños y aflicciones. Este consuelo consiste principalmente en su invención de las palabras *facultad* y *cualidad oculta*, pues siendo usual, después del empleo frecuente de los términos que realmente significan algo y son inteligibles, el omitir la idea que expresamos por ellos y conservar solamente el hábito por el que despertamos la idea cuando nos agrada, sucede, naturalmente, que después del uso frecuente de los términos que carecen totalmente de sentido y son ininteligibles imaginamos que se hallan en el mismo plano que los precedentes y que tienen un sentido secreto que podemos descubrir por reflexión. La semejanza de su apariencia engaña al espíritu como de costumbre y nos hace imaginarnos una semejanza y conformidad total. Por este medio los filósofos se colocan en una posición cómoda y llegan por último, mediante una ilusión, a la misma indiferencia que el pueblo alcanza por su estupi-

dez y los verdaderos filósofos por su escepticismo moderado. Necesitan tan sólo decir que un fenómeno que los confunde surge de una facultad o cualidad oculta, lo que constituye el fin de toda disputa e investigación acerca del asunto.

Sin embargo, entre todos los casos en que los peripatéticos han mostrado hallarse guiados por toda tendencia trivial de la imaginación, ninguno es más notable que el de sus *simpatías*, antipatías y horror del vacío. Existe una inclinación muy notable en la naturaleza humana a conceder a los objetos externos las mismas emociones que observamos en nosotros mismos y a hallar en todas partes las ideas que nos están más presentes. Esta inclinación, es cierto, se evita por una pequeña reflexión y tiene tan sólo lugar en los niños, los poetas y los filósofos antiguos. En los niños aparece en su deseo de pegar a las piedras con que han tropezado; en los poetas, por su presteza de personificar todas las cosas, y en los filósofos antiguos, por estas ficciones de la simpatía y antipatía. Debemos perdonar a los niños por su edad; a los poetas, porque su profesión es seguir implícitamente las sugestiones de su fantasía. Pero ¿qué excusa hallaremos para justificar a los filósofos de una tan gran debilidad?

SECCION IV

De la filosofía moderna.

Puede objetarse aquí que siendo la imaginación, según mi confesión propia, el último juez de todos los sistemas de la filosofía, soy injusto censurando a los filósofos antiguos por hacer uso de esta facultad y por guiarse enteramente por ella en sus razonamientos. Para justificarme debo distinguir en la imaginación entre los principios que son permanentes, irresistibles y universales, como la transición habitual de las causas a los efectos y de los efectos a las causas, y los principios que son mudables, débiles e irregulares, como los que acabo de poner de relieve. Los primeros son el fundamento de todos nuestros pensamientos y de todas nuestras acciones; de modo que con su supresión la naturaleza humana debe perecer inmediatamente y destruirse. Los últimos no son ni inevitables para el género humano ni necesarios o útiles en la conducta de la vida, sino que, por el contrario, se observa tan sólo que tienen lugar en los espíritus débiles, y oponiéndose a los principios del hábito y del razonamiento pueden fácilmente ser destruídos por un contraste y oposición debidos. Por esta razón los primeros son aceptados por la filosofía y los últimos, rechazados. El que concluye que algo debe de estar cerca de él cuando oye una voz articulada en la obscuridad razona de una manera

exacta y natural, aunque esta conclusión no se derive mas que del hábito que fija y vivifica la idea de una criatura humana por razón de su enlace usual con la impresión presente; pero el que se atormenta sin saber por qué con el temor de los espectros en la obscuridad, se puede decir quizá que razona y que razona naturalmente, pero debe suceder esto del mismo modo que se dice que es natural una enfermedad, por surgir de causas naturales, aunque es contraria a la salud, el más agradable y el más natural de los estados del hombre.

Las opiniones de los antiguos filósofos, sus ficciones de substancia y accidente y sus razonamientos relativos a las formas substanciales y a las cualidades ocultas son semejantes a los espectros de la obscuridad y se derivan de principios que, aunque comunes, no son ni universales ni inevitables en la naturaleza humana. La filosofía moderna pretende libertarse totalmente de este defecto y apoyarse tan sólo en los principios sólidos, permanentes y consistentes de la imaginación. En qué fundamentos esta pretensión se basa debe ser ahora el asunto de nuestra investigación.

El principio fundamental de esta filosofía es la opinión relativa a los colores, sonidos, sabores, olores, calor y frío, de los que afirma no son mas que impresiones del espíritu derivadas de la actuación de los objetos externos y sin semejanza alguna con las cualidades de los objetos. Después de un examen hallo que sólo una de las razones comúnmente propuestas en favor de esta opinión es

satisfactoria, a saber: la que se deriva de las variaciones de estas impresiones mientras que el objeto externo, según toda apariencia, continúa el mismo. Estas variaciones dependen de varias circunstancias. De los diferentes estados de salud: un hombre en la enfermedad nota un sabor desagradable en los manjares que antes le agradaban más. De las diferentes estructuras y constituciones del hombre: a uno le parece amargo lo que es para otro dulce. De la diferencia de la situación y posición externa: los colores reflejados por las nubes cambian según la distancia de éstas y según el ángulo que forman con los ojos y el cuerpo luminoso. El fuego comunica también la sensación de placer a una distancia y la de dolor a otra. Los ejemplos de este género son muy numerosos y frecuentes.

La conclusión que se saca de ello es tan satisfactoria como es posible imaginarlo. Es cierto que cuando diferentes impresiones del mismo sentido surgen de un objeto, cada una de estas impresiones no posee una cualidad semejante existente en el objeto, pues el mismo objeto no puede al mismo tiempo hallarse dotado de cualidades diferentes del mismo sentido, y como la misma cualidad no puede asemejarse a impresiones totalmente diferentes, se sigue evidentemente de aquí que muchas de nuestras impresiones no tienen un modelo o arquetipo externo. Ahora bien; de iguales efectos presumimos causas iguales. Se declara que muchas de las impresiones de color, sonido, etc., no son mas que existencias internas y que surgen de causas

que en nada se les parecen. Estas impresiones no son en apariencia en nada diferentes de las otras impresiones de color, sonido, etc. Concluímos, pues, que todas ellas se derivan de un origen igual.

Una vez admitido este principio, todas las demás doctrinas de esta filosofía parecen seguirse fácil y consecuentemente, pues al suprimir los sonidos, colores, calor, frío y demás cualidades sensibles en el rango de las existencias continuas e independientes nos vemos reducidos tan sólo a las que se llaman cualidades primarias, como lo único real de lo que tenemos una noción adecuada. Estas cualidades primarias son la extensión y la solidez con sus diferentes mezclas y modificaciones: figura, movimiento, gravedad y cohesión. La generación, crecimiento, decadencia y corrupción de los animales y vegetales no es mas que un cambio de figura y movimiento, lo mismo que todas las acciones de unos cuerpos sobre otros: del fuego, de la luz, del agua, del aire, de la tierra y de todos los elementos y fuerzas de la naturaleza. Una figura y movimiento produce otra figura y movimiento, y no queda en el universo material ningún otro principio ni activo ni pasivo del que podamos formarnos la más remota idea.

Creo que muchas objeciones pueden hacerse a este sistema; pero ahora me limitaré a una que es, en mi opinión, muy decisiva. Afirmo que, en lugar de explicar las actividades de los objetos externos por medio de este supuesto, destruímos totalmente todos los objetos y nos reducimos a la opi-

nión del escepticismo más extravagante con respecto de ellos. Si los colores, sonidos, sabores y olores son meramente percepciones, nada de lo que podamos concebir posee una existencia real, continua e independiente, ni aun el movimiento, extensión y solidez, que son las cualidades primarias sobre las que capitalmente se insiste.

Para comenzar con el examen del movimiento, es evidente que éste es una cualidad totalmente inconcebible por sí sola y sin referencia a algún otro objeto. La idea de movimiento supone necesariamente la del cuerpo que se mueve. Ahora bien: ¿qué es nuestra idea del cuerpo que se mueve sin el que el movimiento es incomprensible? Debe reducirse a la idea de extensión o solidez y, por consiguiente, la realidad del movimiento depende de estas dos cualidades.

He probado que esta opinión, que es universalmente reconocida con respecto al movimiento, es verdadera con respecto a la extensión, y he mostrado que es imposible concebir la extensión como compuesta de partes dotadas de color y solidez. La idea de extensión es una idea compuesta; pero como no está compuesta de un número infinito de partes o ideas inferiores, debe, por último, reducirse a partes que son totalmente simples e indivisibles. Estas partes simples e indivisibles no siendo ideas de extensión, deben ser existencias inconcebibles, a menos que no se conciban como coloreadas y sólidas. El color se excluye de una existencia real. La realidad, pues, de nuestra idea de extensión

depende de la realidad de la solidez y no puede la primera ser exacta mientras que la última es quimérica. Dirijamos nuestra atención al examen de la idea de solidez.

La idea de solidez es la de dos objetos que siendo impelidos por la mayor de las fuerzas no pueden penetrarse el uno al otro, sino que conservan aún una existencia distinta y separada. La solidez, pues, es totalmente incomprensible sin la concepción de cuerpos que son sólidos y mantienen esta existencia separada y distinta. Ahora bien: ¿qué idea tenemos de estos cuerpos? Las ideas de los colores, sonidos y otras cualidades secundarias son excluídas. La idea de movimiento depende de la de extensión, y la idea de la extensión, de la de solidez. Es imposible, pues, que la idea de solidez pueda depender de una de ellas, pues esto sería girar en un círculo y hacer que una idea dependiese de otra mientras que al mismo tiempo la última dependía de la primera. Nuestra filosofía moderna, pues, no nos da una idea exacta ni satisfactoria de la solidez ni, por consecuencia, de la materia.

Este argumento parecerá enteramente concluyente para todo el que lo comprenda; pero ya que puede parecer abstruso e intrincado para la generalidad de los lectores, espero que se me disculpará si intento hacerlo más manifiesto por alguna variación en la expresión. Para formarnos una idea de la solidez debemos concebir dos cuerpos oprimiéndose sin penetración, y será imposible llegar a esta idea cuando nos limitamos a un objeto, y

mucho más si no concebimos ninguno. Dos cosas que no existen no pueden excluirse de sus lugares porque no han poseído nunca lugar ni están dotadas con una cualidad. Ahora bien; pregunto: ¿qué idea podemos formarnos de estos cuerpos u objetos a los cuales suponemos que pertenece la solidez? Pues decir que los concebimos meramente como sólidos es caminar hacia el infinito. Afirmar que nos los representamos como extensos, o reduce todo a una idea falsa o se mueve en un círculo. La extensión debe necesariamente considerarse como coloreada, lo que es una idea falsa, o como sólida, lo que nos lleva a la primera cuestión. Podemos hacer la misma observación con respecto a la movilidad y la figura, y, en resumen, debemos concluir que después de la exclusión de colores, sonidos, calor y frío del rango de existencias externas no queda nada que pueda proporcionarnos la idea precisa y consistente de un cuerpo.

Añádase a esto que, propiamente hablando, la solidez o impenetrabilidad no es mas que la imposibilidad de destrucción, como ya se ha observado (1), por cuya razón es más necesario para nosotros formarnos una idea distinta del objeto cuya destrucción suponemos imposible. La imposibilidad de ser destruído no puede existir y no puede jamás ser concebida como existente por sí misma, sino que requiere necesariamente algún objeto o existencia real a la que pueda pertenecer. Ahora

(1) Parte segunda, sección IV.

bien; continúa todavía la dificultad de formarnos una idea de este objeto o existencia sin recurrir a las cualidades secundarias y sensibles.

No debemos omitir en esta ocasión nuestro método acostumbrado de examinar las ideas considerando las impresiones de que se derivan. Las impresiones que obtenemos por la visión y la audición, el olfato y el paladar, según afirma la filosofía moderna, no tienen semejanza alguna con los objetos, y, por consecuencia, la idea de solidez, que se supone real, no puede derivarse jamás de ninguno de estos sentidos. Queda, pues, sólo el tacto como el sentido que pueda proporcionar la impresión que sea el original de la idea de solidez, y de hecho imaginamos naturalmente que tocamos la solidez de los cuerpos y que no necesitamos mas que tocar a un objeto para percibir esta cualidad. Sin embargo, este método de pensamiento es más popular que filosófico, como resultará de las siguientes reflexiones:

Primeramente, es fácil observar que, aunque los cuerpos son tocados mediante su solidez, sin embargo, el tacto es algo muy diferente de la solidez y que no tiene la menor semejanza con ella. Un hombre que tiene una mano paralítica posee una idea tan perfecta de la impenetrabilidad cuando observa que esta mano se halla sostenida por una mesa como cuando toca la misma mesa con la otra mano. Un objeto que oprime uno de nuestros miembros encuentra resistencia, y esta resistencia, por el movimiento que concede a los nervios y a los

espíritus animales, despierta una cierta sensación en el espíritu; pero no se sigue de aquí que la sensación, el movimiento y la resistencia sean de ningún modo lo mismo.

Segundo. Las impresiones del tacto son impresiones simples, excepto cuando se las considera con relación a su extensión, lo que en nada importa a nuestro propósito presente, y de esta simplicidad infiero que no representan ni la solidez ni ningún objeto real. Pues supongamos dos casos, a saber: el de un hombre que oprime una piedra o un cuerpo sólido con su mano y el de dos piedras que se oprimen recíprocamente. Se concederá fácilmente que estos casos no son semejantes en ningún respecto, sino que en el primero va unido con la solidez un contacto o sensación del cual no hay ni rastro en el segundo. Para hacer, pues, a estos casos semejantes es necesario suprimir alguna parte de la impresión que se experimenta por la mano u órgano de sensación, y como esto es imposible en una impresión simple, nos vemos obligados a suprimirla toda ella, lo que prueba que esta impresión total no tiene un arquetipo o modelo en los objetos externos, a lo que podemos añadir que la solidez supone necesariamente dos cuerpos juntamente con la contigüidad y el choque, y esto siendo un objeto compuesto, no puede ser representado nunca por una impresión simple. No es preciso mencionar que, aunque la solidez continúa siempre invariablemente la misma, las impresiones del tacto cambian a cada momento en nosotros, lo que

es una prueba clara de que las últimas no son representaciones de la primera.

Así, existe una oposición directa y total entre nuestra razón y nuestros sentidos, o, hablando más propiamente, entre las conclusiones de causa a efecto y aquellas que nos persuaden de la existencia continua e independiente de los cuerpos. Cuando razonamos de causa a efecto concluímos que el color, el sonido, el sabor, el olor no tienen una existencia continua e independiente. Cuando excluímos estas cualidades sensibles no queda en el universo nada que tenga una existencia tal.

SECCION V

De la inmaterialidad del alma.

Habiendo hallado tales contradicciones y dificultades en todos los sistemas relativos a los objetos externos y en la idea de la materia que nos imaginamos tan clara y determinada, debemos naturalmente esperar tropezar aún con mayores dificultades y contradicciones en todas las hipótesis referentes a nuestras percepciones internas y a la naturaleza del espíritu que propendemos a imaginarnos mucho más obscura e incierta. Sin embargo, en esto nos engañamos. El mundo intelectual, aunque envuelto en infinitas obscuridades, no se halla lleno de contradicciones como las que hemos descubierto en el mundo natural. Lo que es conocido relativo

a él concuerda con él mismo, y lo que es desconocido debemos contentarnos con dejarlo así.

Es cierto que, si prestamos fe a ciertos filósofos, éstos nos prometen disminuir nuestra ignorancia; pero me temo que sea a costa de llevarnos a contradicciones de las que el asunto por sí mismo está exento. Estos filósofos son los curiosos investigadores de las substancias materiales o inmateriales en las que suponen que nuestras percepciones residen. Para detener las infinitas cavilaciones en ambos bandos, no veo mejor método que preguntar a estos filósofos en pocas palabras: ¿Qué se entiende por substancia e inherencia? Después de que hayan respondido a esta cuestión, y sólo entonces, será razonable entrar seriamente en la controversia.

Hemos hallado que era imposible responder a la antedicha cuestión con respecto a la materia y los cuerpos; aparte de que en el caso del espíritu tropieza con las mismas dificultades, encuentra en él además algunas adicionales que son peculiares a este asunto. Como toda idea se deriva de una impresión precedente, si tuviésemos una idea de la substancia de nuestro espíritu debíamos tener también una impresión de ella, lo que es muy difícil, si no imposible, de concebir. Pues ¿cómo puede una impresión representar a una substancia mas que asemejándose a ella? ¿Y cómo puede una impresión asemejarse a una substancia, ya que, según esta filosofía, no es una substancia y no tiene ninguna de las cualidades peculiares o características de una substancia?

Dejando a un lado la cuestión de que puede o no ser por la de que realmente es, ruego a los filósofos que pretender que tenemos una idea de la substancia de nuestros espíritus que me indiquen la impresión que la produce y que me digan claramente de qué manera esta impresión actúa y de qué objeto se deriva. ¿Es una impresión de sensación o reflexión? ¿Es agradable, penosa o indiferente? ¿Nos acompaña siempre o se presenta de nuevo en determinados intervalos? Si tiene intervalos, ¿cuándo se presenta de nuevo principalmente y por qué causas se produce esto?

Si en lugar de responder a estas cuestiones se quiere evadir la dificultad diciendo que la definición de una substancia es algo que existe por sí mismo y que esta definición debe satisfacernos por sí misma, observaré que esta definición concuerda con todo lo que es posible concebir y no servirá jamás para distinguir la substancia del accidente o el alma de sus percepciones. Pues razono así: Todo lo que se concibe claramente puede existir, y todo lo que es claramente concebido de alguna manera debe existir de la misma manera. Este principio ha sido ya reconocido. Además, todo lo que es diferente es distinguible, y todo lo que es distinguible es separable por la imaginación. Este es otro principio. Mi conclusión de ambos es que, puesto que todas nuestras percepciones son diferentes entre sí y de todo lo restante del universo, son también distintas y separables y pueden ser consideradas como existiendo separadamente y

pueden existir separadamente y no tener necesidad de ninguna otra cosa para mantener su existencia. Son, por consiguiente, substancias de la manera según la cual la antedicha definición explica una substancia.

Así, ni considerando el primer origen de las ideas ni por medio de una definición somos capaces de llegar a una noción satisfactoria de substancia, lo que me parece una razón suficiente para abandonar del todo la disputa relativa a la materialidad e inmaterialidad del alma y me hace condenar absolutamente aun la cuestión misma. No tenemos una idea perfecta de nada mas que de una percepción. Una substancia es enteramente diferente de una percepción. Por consiguiente, no tenemos una idea de substancia. La inherencia en algo se supone requerida para fundamentar la existencia de una percepción. No tenemos, pues, idea de inherencia. ¿Qué posibilidad, pues, hay de responder a la cuestión de si las percepciones son inherentes a una substancia material o inmaterial, cuando aun no entendemos el sentido de la cuestión?

Existe un argumento empleado comúnmente en favor de la inmaterialidad del alma, que me parece digno de notarse. Todo lo que es extenso consiste en partes, y todo lo que tiene partes es divisible, si no en realidad, al menos en la imaginación. Sin embargo, es imposible que algo divisible pueda ser unido a un pensamiento o percepción, que es un ser totalmente inseparable e indivisible. Pues suponiendo un enlace tal, ¿el pensamiento indivisible

existiría a la izquierda o la derecha de este cuerpo extenso y divisible? ¿Sobre la superficie o en el medio? ¿Sobre el lado superior o inferior? Si existe unido a la extensión, debe existir en alguna parte y en sus dimensiones. Si existe en sus dimensiones, debe o existir en una parte particular, y entonces esta parte particular es indivisible y la percepción se halla unida solamente con ella y no con la extensión, o, si el pensamiento existe en todas partes, debe ser también extenso, separable y divisible como el cuerpo, lo que es totalmente absurdo y contradictorio. Pues ¿se puede concebir una pasión de una yarda de longitud, un pie de latitud y una pulgada de profundidad? Pensamiento y extensión son, pues, cualidades totalmente incompatibles, que jamás pueden unirse en un sujeto.

Este argumento no afecta a la cuestión relativa a la substancia del alma, sino solamente a la relativa a su enlace en un lugar con la materia, y, por consiguiente, no será inadecuado considerar en general qué objetos son o no susceptibles de enlazarse en un lugar. Esta es una cuestión curiosa y puede llevarnos a algunos descubrimientos de considerable importancia.

La primera noción de espacio y extensión se deriva únicamente de los sentidos de la vista y del tacto, y sólo lo que es coloreado o tangible tiene partes dispuestas de una manera tal que sugieren esta idea. Cuando disminuimos o aumentamos un sabor sucede algo distinto que cuando aumentamos o disminuimos un objeto visible, y cuando

varios sonidos impresionan nuestro oído a la vez, sólo el hábito y la reflexión nos hacen formarnos una idea de los grados de distancia y contigüidad de los objetos de los cuales aquellos provienen. Todo lo que tiene un lugar en que existe, o debe ser como extenso o debe ser un punto matemático sin partes o composición. Lo que es extenso debe tener una figura particular, como, por ejemplo, cuadrada, redonda, triangular; ninguna de las cuales concordará con un deseo o de hecho con una impresión o idea, exceptuadas las de aquellos dos sentidos que antes mencionamos. No será posible considerar un deseo, aunque indivisible, como un punto matemático, pues en este caso sería posible, por la adición de otros, hacer dos, tres, cuatro deseos y disponer y situar a éstos de manera que obtuviésemos una longitud, latitud y profundidad determinada, lo que es evidentemente absurdo.

No será sorprendente, después de esto, que yo exponga una máxima que es condenada por muchos metafísicos y que se estima contraria a los principios más ciertos de la razón humana. Esta máxima es que un objeto puede existir y no hallarse en ninguna parte, y afirmo que esto no sólo es posible, sino que la mayor parte de los seres existen y deben existir de esta manera. Un objeto puede decirse que no se halla en ninguna parte cuando sus partes no se hallan situadas las unas con respecto de las otras de modo que formen una figura o cantidad, ni el todo con respecto a los otros cuerpos, de modo que responda a nuestras

nociones de contigüidad o distancia. Ahora bien; es evidente que esto sucede con todas nuestras percepciones y objetos, excepto los de la vista y tacto. Una reflexión moral no puede ser colocada a la derecha o a la izquierda de una pasión, ni un olor o sonido puede tener una figura cuadrada o circular. Estos objetos o percepciones se hallan tan lejos de exigir un lugar particular, que son incompatibles con él de un modo absoluto y aun la imaginación no puede atribuírselo. En cuanto al absurdo de suponer que existen en ninguna parte, podemos considerar que si las pasiones y los sentimientos se presentasen a la percepción como teniendo un lugar particular, la idea de la extensión podría derivarse de ellos lo mismo que la vista y el tacto, lo que es contrario a lo que ya hemos establecido. Si no aparecen como teniendo un lugar determinado, pueden existir de esta misma manera, ya que todo lo que concebimos es posible.

No será ahora necesario probar que las percepciones que son simples y no existen en ningún lugar son incapaces de enlazarse en un lugar con la materia de los cuerpos, que es extensa y divisible, ya que es imposible hallar una relación mas que sobre la base de una cualidad común (1). Vale más emplear nuestro tiempo en considerar que esta cuestión del enlace de los objetos en un lugar no se presenta sólo en las disputas metafísicas relativas a la naturaleza del alma, sino que aun en la vida co-

(1) Parte primera, sección V.

rriente tenemos ocasión de examinarla en cada momento. Así, suponiendo que consideramos un higo en un extremo de la mesa y una aceituna en otro, es evidente que, al formarnos la idea de estas substancias complejas, una de las ideas más manifiestas es la de sus diferentes sabores, y es evidente que incorporamos y unimos estas cualidades con otras que son coloreadas y tangibles. El sabor amargo de la una y el dulce del otro se supone que se hallan en el cuerpo visible y que están separados entre sí por la longitud entera de la mesa. Esta es una ilusión tan notable y natural que será adecuado considerar los principios de que se deriva.

Aunque un objeto extenso es incapaz de unirse en un lugar con otro que existe sin lugar alguno o extensión, son ambos, sin embargo, susceptibles de muchas otras relaciones. Así, el sabor y olor de un fruto son inseparables de sus restantes cualidades de color y tangibilidad, y cualquiera de ellas que sea la causa o el efecto, es cierto que son siempre coexistentes. No son sólo coexistentes en general, sino también contemporáneas en cuanto a su aparición al espíritu, y por la aplicación del cuerpo extenso de nuestros sentidos percibimos su sabor y olor particular. Las relaciones, pues, de causalidad y contigüidad en el tiempo de su apariencia, entre el objeto extenso y la cualidad que existe sin un lugar determinado, deben ejercer un efecto tal sobre el espíritu que cuando uno de ellos aparece dirigirá éste inmediatamente su pensamiento a la concepción del otro. No es esto todo. No sólo

dirigimos nuestros pensamientos del uno al otro por razón de su relación, sino que intentamos igualmente concederles una nueva relación, a saber: la del enlace en un lugar que puede hacer la transición más fácil y natural. Pues existe una propiedad, que he tenido ocasión de hacer notar, en la naturaleza humana y que explicaré más plenamente en su debido lugar, a saber: que cuando los objetos están unidos por una relación, propendemos decididamente a añadirles alguna nueva relación para hacer la unión más completa. En nuestra disposición ordenada de los cuerpos jamás dejamos de colocar en relación de contigüidad los que son semejantes entre sí, o al menos de situarlos en puntos de vista correspondientes. ¿Por qué? Porque experimentamos una satisfacción añadiendo la relación de contigüidad a la de semejanza o la de semejanza de situación a la de las cualidades. Los efectos de esta tendencia han sido observados ya (1) en la semejanza que suponemos con tanta presteza entre las impresiones particulares y sus causas externas. Sin embargo, no hallaremos un efecto más evidente de esto que el caso presente, en el que, partiendo de las relaciones de causalidad y contigüidad en el tiempo entre dos objetos, fingimos la de unión en un lugar para fortalecer la conexión.

Sean las que sean las nociones confusas que podamos formarnos de la unión en un lugar de un

(1) Sección II, hacia el fin.

cuerpo extenso, como un higo, y su sabor particular, es cierto que, después de reflexionar acerca de ello, debemos observar en esta unión algo totalmente ininteligible y contradictorio. Pues si nos ponemos a nosotros mismos la cuestión clara de si el sabor que concebimos contenido en la circunferencia del cuerpo se halla en todo éste o sólo en una parte, nos quedaremos perplejos y veremos la imposibilidad de dar una respuesta satisfactoria. No podemos replicar que se halla sólo en una parte, pues la experiencia nos convence de que todas las partes tienen el mismo sabor. Tampoco podemos responder que existe en todas las partes, pues de ser así tendríamos que suponer que posee una figura y que es extenso, lo que es absurdo e incomprensible. Aquí, pues, nos hallamos bajo la influencia de dos principios que son directamente contrarios entre sí, a saber: la inclinación de nuestra fantasía, por la que somos llevados a incorporar el sabor al objeto extenso, y de nuestra razón, que nos muestra la imposibilidad de tal incorporación. Hallándonos divididos entre estos dos principios opuestos, no renunciamos a ninguno de los dos, sino que envolvemos el asunto en una obscuridad tal que no percibimos ya la oposición. Suponemos que el sabor existe dentro de la circunferencia del cuerpo, pero de una manera que llena el todo sin poseer extensión y existe en cada parte sin separación. En pocas palabras, usamos en nuestro modo más familiar de pensar el principio escolástico, que aparece tan sorprendente, de *totum in toto et totum*

in qualibet parte, que es lo mismo que si dijésemos que una cosa se halla en determinado lugar y que sin embargo no está allí.

Todo este absurdo procede de nuestro intento de conceder un lugar a lo que es totalmente incapaz de él, y este intento, a su vez, surge de nuestra inclinación a completar la unión que se funda sobre la causalidad y la contigüidad del tiempo, atribuyendo a los objetos un enlace en un lugar. Sin embargo, si alguna vez la razón tuviera la suficiente fuerza para vencer un prejuicio, debería triunfar en el presente caso. Pues nos queda tan sólo la elección entre el supuesto de que algunos seres existen sin lugar alguno, el de que son extensos y poseen figura, o que cuando se hallan unidos a objetos extensos el todo se halla en el todo y el todo en cada una de las partes. El absurdo de los dos últimos supuestos prueba de un modo suficiente la veracidad del primero. No puede existir aquí una cuarta opinión, pues el supuesto de su existencia, a la manera de los puntos matemáticos, hace pasar el problema al segundo punto de vista, y supone que las varias pasiones pueden colocarse en una figura circular, y que un cierto número de olores, unidos con un cierto número de sonidos, pueden constituir un cuerpo de doce pulgadas cúbicas, lo que aparece ridículo apenas es mencionado.

Aunque desde este punto de vista no podemos menos de censurar a los materialistas que enlazan todo pensamiento con la extensión, un poco de

reflexión nos concederá igual razón para criticar a sus antagonistas que enlazan todo pensamiento con una substancia simple e indivisible. La filosofía más vulgar nos informa de que ningún cuerpo externo puede hacerse conocido al espíritu de un modo inmediato y sin la interposición de una percepción o imagen. La mesa que me aparece ahora es sólo una percepción, y todas sus cualidades son cualidades de una percepción. Ahora bien: la más manifiesta de todas sus cualidades es la extensión. La percepción está formada de partes. Estas partes se hallan situadas de tal modo que nos proporcionan la noción de distancia y continuidad, de longitud, latitud y profundidad. La determinación de estas tres dimensiones es lo que llamamos figura. La figura es movible, separada y divisible. Movilidad y separabilidad son las propiedades que distinguen a los objetos extensos. Para acabar con todas las disputas, la verdadera idea de la extensión no se halla tomada mas que de una impresión y, por consecuencia, debe coincidir de un modo perfecto con ella. Decir que la idea de la extensión concuerda con algo es decir que es extensa.

Los librepensadores pueden a su vez triunfar, y habiendo hallado que existen impresiones e ideas realmente extensas, pueden preguntar a sus antagonistas cómo pueden incorporar un objeto simple e indivisible a una percepción extensa. Todos los argumentos de los teólogos pueden ser dirigidos en contra suya. ¿Se halla el objeto indivisible, o la

substancia inmaterial si se quiere, a la derecha o a la izquierda de la percepción? ¿Se halla en esta o en esta otra parte? ¿Se halla en todas partes sin ser extensa? ¿O se halla totalmente en una parte sin dejar de hallarse en el resto? Es imposible dar otra respuesta a estas cuestiones mas que una que sea absurda en sí misma y que explicará la unión de nuestras percepciones indivisibles con una substancia extensa.

Esto me proporciona la ocasión de considerar de nuevo la cuestión relativa a la substancia del alma, y aunque yo he censurado totalmente esta cuestión como ininteligible, no puedo menos de proponerme algunas reflexiones referentes a ella. Afirmo que la doctrina de la inmaterialidad, simplicidad e indivisibilidad de una substancia pensante es un verdadero ateísmo y servirá para justificar todas las opiniones por las que Spinoza es universalmente tan difamado. Partiendo de esta afirmación, espero al menos lograr una ventaja, a saber: que mis adversarios no tengan un pretexto para hacer odiosa la presente doctrina con sus declamaciones cuando vean que puede volverse tan fácilmente contra ellos.

El principio fundamental del ateísmo en Spinoza es la doctrina de la simplicidad del universo y la unidad de la substancia, en la que supone que son inherentes el pensamiento y la materia. Existe una sola substancia en el mundo, dice, y esta substancia es totalmente simple e indivisible y existe en todas partes sin presentarse en algún lugar deter-

minado. Todo lo que descubrimos por la sensación externa, todo lo que sentimos por la reflexión interna, no es mas que modificaciones de este ser simple y que existe necesariamente y no posee una existencia distinta y separada. Toda pasión del alma, toda configuración de la materia, aunque diferentes y varias, son inherentes a la misma substancia y mantienen en sí mismas sus características de distinción sin comunicarlas al sujeto en que son inherentes. El mismo substrato, si así se puede hablar, sostiene las modificaciones más diferentes sin diferencia alguna en sí mismo y las hace variar sin ninguna variación propia. Ni el tiempo, ni el lugar, ni toda la diversidad de la naturaleza son capaces de producir alguna composición o cambio en su perfecta simplicidad e identidad.

Creo que esta breve exposición de los principios de este famoso ateo será suficiente para el presente propósito, y que sin entrar en estas lóbregas y obscuras regiones seré capaz de mostrar que esta diforme hipótesis es casi igual a la de la inmaterialidad del alma, que ha llegado a ser tan popular. Para hacer esto evidente, recordemos (1) que toda idea se deriva de una percepción precedente y que es imposible que la idea de una percepción y la de un objeto o existencia externa puedan representar algo diferente de un modo específico. Cualquier diferencia que podamos suponer entre ellas nos es incomprensible y nos hallamos obligados o a con-

---

(1) Parte segunda, sección VI.

cebir un objeto externo meramente como una relación sin un término relativo o hacer de él una percepción o impresión.

La conclusión que puedo sacar de esto parece a primera vista un sofisma; pero apenas la examinemos hallaremos que es sólida y satisfactoria. Digo, pues, que, ya que podemos suponer, pero no concebir nunca, una diferencia específica entre un objeto y una impresión, cualquier conclusión que hagamos, relativa al enlace o discordancia de las impresiones, no se reconocerá ciertamente aplicable a los objetos; pero, por el contrario, toda conclusión de este género que realicemos con respecto de los objetos será ciertamente aplicable a las impresiones. La razón no es difícil. Como se supone que un objeto es diferente de una impresión, no podemos estar seguros de que la circunstancia sobre que fundamentamos nuestro razonamiento sea común a ambos, suponiendo que fundamentamos nuestro razonamiento sobre la impresión. Es aun posible que el objeto pueda diferir de ella en esta particularidad. En cambio, cuando realizamos primeramente nuestro razonamiento referente al objeto, se halla libre de toda duda que el mismo razonamiento debe extenderse a la impresión, y esto porque la cualidad del objeto en que el argumento se funda debe, por lo menos, ser concebida por el espíritu, y no podrá ser concebida a menos que sea común a una impresión, ya que no tenemos más ideas que las que se derivan de este origen. Así, podemos establecer como una máxima cierta

que no podemos jamás, mediante un principio, sino por una especie irregular de razonamientos de experiencia (1), descubrir un enlace o discordancia entre objetos que no se extiendan a las impresiones, aunque la proposición inversa puede no ser igualmente verdadera, a saber: que todas las relaciones descubribles en las impresiones son comunes a los objetos.

Para aplicar esto al caso presente hay dos sistemas diferentes de seres que se nos presentan, y yo supongo que me hallo sometido a la necesidad de asignarles alguna substancia o fundamento de inherencia. Observo primeramente la totalidad de los objetos o de los cuerpos: el sol, la luna y las estrellas, la tierra, los mares, las plantas, los animales, los hombres, los barcos, las casas y otras producciones del Arte o la Naturaleza. Aquí aparece Spinoza, y me dice que todo esto son sólo modificaciones, y que el sujeto a que son inherentes es simple, no tiene partes y es indivisible. Después de esto considero el otro sistema de seres, a saber: el mundo del pensamiento o mis impresiones e ideas. En éste observo otro sol, luna y estrellas; otras tierras y mares, cubiertos y habitados por plantas y animales; ciudades, casas, montes, ríos, y en breve, todo lo que puedo descubrir o concebir en el primer sistema. Durante mi investigación acerca de éste, los teólogos se presentan y me dicen

---

(1) Como el de la sección II, de la coherencia de nuestras percepciones.

que también son modificaciones y modificaciones de una substancia simple, sin partes e indivisible. Inmediatamente me ensordece el ruido de miles de voces que tratan la primera hipótesis de odiosa y despreciable y consideran la segunda con aplauso y veneración. Dirijo mi atención a las hipótesis para ver cuál puede ser la razón de una parcialidad tan grande, y hallo que tienen el mismo defecto de ser ininteligibles y que, en tanto que podemos entenderlas, son tan semejantes que es imposible descubrir un absurdo en una de ellas que no sea común a las dos. No poseemos idea alguna de una cualidad de un objeto que no concuerde con una cualidad de una impresión o no la represente, y esto porque todas nuestras ideas se derivan de las impresiones. Por consiguiente, no podemos hallar jamás una discordancia entre un objeto extenso, como una modificación, y una esencia simple y sin partes, como su substancia, a menos que la discordancia no tenga lugar igualmente entre la percepción o impresión del objeto extenso y la misma esencia sin partes. Toda idea de la cualidad de un objeto pasa a través de una impresión y, por consiguiente, toda relación perceptible, ya de conveniencia o de discordancia, debe ser común a la vez a los objetos y las impresiones.

Sin embargo, aunque este argumento considerado en general parece evidente y libre de toda duda y contradicción, para hacerlo más claro y sensible considerémoslo en detalle y veamos si todos los absurdos que han sido hallados en el sistema de

Spinoza no pueden igualmente descubrirse en el de los teólogos (1).

Primeramente se ha dicho contra Spinoza, más de acuerdo con la manera de hablar que de pensar escolástica, que un modo no siendo una existencia distinta o separada, debe ser lo mismo que su substancia y, por consiguiente, que la extensión del universo debe, en cierto modo, unificarse con la esencia simple y sin partes, en la cual se supone que el universo es inherente. Ahora bien; puede pretenderse que esto es totalmente imposible e inconcebible, a menos que la substancia indivisible se extienda a sí misma de modo que corresponda con la extensión, o la extensión se contraiga a sí misma de manera que se identifique con la substancia indivisible. Este argumento parece exacto en tanto que podemos entenderlo, y es claro que no se necesita mas que cambiar sus términos para aplicar el mismo argumento a nuestras percepciones extensas y la esencia simple del alma; las ideas de los objetos y percepciones siendo en todos los respectos lo mismo, solamente que acompañadas del supuesto de una diferencia que es desconocida e incomprensible.

Segundo. Se ha dicho que no poseemos ninguna idea de substancia que no sea aplicable a la materia ni ninguna idea de una substancia distinta que no sea aplicable a toda porción distinta de materia. La materia, pues, no es un modo, sino una subs-

---

(1) Véase Bayle, *Diccionario*, artículo «Spinoza»

tancia, y cada parte de la materia no es un modo distinto, sino una substancia distinta. He probado ya que no tenemos una idea perfecta de substancia; pero, tomándola por algo que existe por sí mismo, es evidente que toda percepción es una substancia y que toda parte distinta de una percepción es una substancia distinta. Por consecuencia, una de las hipótesis tropieza con las mismas dificultades en este respecto que la otra.

Tercero. Se ha objetado al sistema de una substancia simple del universo, que esta substancia siendo el soporte o substrato de toda cosa, debe en el mismo instante hallarse modificada en formas que son contrarias e incompatibles. Las figuras redondas y cuadradas son incompatibles en la misma substancia y al mismo tiempo. ¿Cómo es posible que la misma substancia pueda a la vez hallarse modificada en una mesa cuadrada y en una mesa redonda? Yo me pongo la misma cuestión con respecto a las impresiones de estas mesas y hallo que la respuesta no es más satisfactoria en este caso que en el otro.

Resulta, pues, que, desde cualquier punto de vista que se considere, aparecen las mismas dificultades y que no podemos dar un paso adelante al establecer la simplicidad e inmaterialidad del alma sin preparar el camino para un ateísmo peligroso e irreparable. Sucede lo mismo si en lugar de llamar pensamiento a una modificación del alma le damos el nombre más antiguo, y ahora más de moda, de acción. Por acción entendemos lo mismo

que lo que se llama abstractamente modo, esto es, algo que, propiamente hablando, no es ni distinguible ni separable de una substancia, ni que se concibe solamente mediante una distinción de razón o una abstracción. Sin embargo, nada se gana con este cambio del término de modificación por el de acción, ni nos libertamos de una sola dificultad por este medio, como resultará de las siguientes reflexiones:

Primero. Observo que la palabra *acción*, según la explicación de ella, no puede ser aplicada exactamente a una percepción como derivada del espíritu, como substancia pensante. Nuestras percepciones son realmente diferentes y separables y distinguibles entre sí y de todo lo demás que podamos imaginarnos, y, por consiguiente, es imposible concebir cómo pueden ser la acción o modo abstracto de una substancia. El ejemplo del movimiento, del que se hace uso comúnmente para mostrar de qué manera la percepción depende, como una acción, de su substancia, confunde más que instruye. El movimiento, según toda apariencia, no trae consigo un cambio real o esencial en los cuerpos, sino que altera tan sólo su relación con otros objetos. Sin embargo, entre una persona paseándose por la mañana en un jardín en compañía de una persona que le es agradable, y una persona por la tarde encerrada en un calabozo y llena de terror y resentimiento, parece existir una diferencia radical y de un género muy diferente del que es producido en un cuerpo por el cambio de su situación.

Del mismo modo que concluimos de la distinción y separabilidad de sus ideas que los objetos externos poseen una existencia separada los unos de los otros, cuando convertimos estas ideas en nuestros objetos debemos hacer la misma conclusión con respecto a ellos, según el razonamiento precedente. Por lo menos debe confesarse que, no teniendo ninguna idea de la substancia del alma, es imposible para nosotros decir cómo puede ésta admitir tales diferencias y hasta oposiciones de percepción sin ningún cambio fundamental, y, por consecuencia, no podemos decir jamás en qué sentido las percepciones son acciones de esta substancia. El uso de la palabra acción, pues, no acompañado de un sentido, en lugar del de la palabra modificación, no añade nada a nuestro conocimiento ni representa ventaja alguna para la doctrina de la inmaterialidad del alma.

Añado en segundo lugar que, si trae alguna ventaja para la causa, debe traer una ventaja igual para la causa del ateísmo. Pues ¿nuestros teólogos pretenderán hacer un monopolio de la palabra acción y hacer que los ateos no puedan poseerla igualmente y afirmar que las plantas, animales, hombres, etc., no son mas que acciones de una substancia universal simple que se desarrolla por sí misma según una absoluta necesidad? Se dirá que esto es totalmente absurdo. Yo concedo que es ininteligible; pero al mismo tiempo afirmo, según los principios antes explicados, que es imposible descubrir ningún absurdo en el supuesto de que los

diversos objetos de la naturaleza son acciones de una substancia simple que no sea aplicable al supuesto análogo relativo a las impresiones e ideas.

De estas hipótesis relativas a la substancia y al enlace en un lugar de nuestras percepciones pasamos a otra más inteligible que la primera y más importante que la última, a saber: la que se refiere a las causas de nuestras percepciones. La materia y el movimiento, se dice comúnmente en las escuelas, aunque varios, son siempre materia y movimiento y producen solamente una diferencia en la posición o situación de los objetos. Divídase un cuerpo tantas veces como plazca: será siempre cuerpo; colóquese en una figura: nada resultará mas que una figura o relación de partes. Muévasele de una manera cualquiera: no se hallará mas que movimiento o cambio de relación. Es absurdo imaginar que el movimiento de un círculo, por ejemplo, no debe ser mas que movimiento en un círculo, mientras que movimiento en otra dirección, como en una elipse, debe ser una pasión o reflexión moral; que el choque de dos partículas globulares se convierta en una sensación de dolor y el encuentro de dos partículas triangulares proporcione placer. Ahora bien; como estos diferentes choques, variaciones y mezclas son los solos cambios de que la materia es susceptible y ninguno de ellos nos aporta una idea del pensamiento o percepción, se concluye que el pensamiento no puede ser producido nunca por la materia.

Pocos pueden ser capaces de resistir a la aparen-

te evidencia de este argumento, y, sin embargo, no hay nada en el mundo más fácil de refutar que él. Necesitamos tan sólo reflexionar sobre lo que ya ha sido probado con amplitud, a saber: que jamás percibimos una conexión entre causas y efectos y que sólo por la experiencia de su unión constante llegamos al conocimiento de su relación. Ahora bien; como todos los objetos que no son contrarios son susceptibles de una unión constante y como los objetos reales no son contrarios, he inferido ya de estos principios que, considerando el asunto *a priori*, algo puede producir algo, y que jamás descubriremos una razón de por qué un objeto puede o no ser causa de otro tan grande o tan pequeño como pueda ser la semejanza existente entre ellos. Esto destruye evidentemente el razonamiento precedente relativo a la causa del pensamiento o percepción; pues aunque no se presenta ninguna relación entre el movimiento y el pensamiento, sucede lo mismo con todas las causas y efectos restantes. Colóquese un cuerpo del peso de una libra en un extremo de una palanca y otro peso igual en el otro; en este caso no se hallará más en estos cuerpos un principio de movimiento que de pensamiento o percepción. Si se pretende, pues, probar *a priori* que una posición tal de los cuerpos no puede jamás producir pensamiento, porque mírese como se quiera no es mas que una posición de cuerpos, se debe por el mismo razonamiento concluir que no puede jamás producir movimiento, ya que no existe una conexión más

aparente en este caso que en el otro. Sin embargo, como la última conclusión es contraria a la experiencia evidente y como es posible que podamos tener una experiencia análoga de las actividades del espíritu y podamos percibir una conexión de pensamiento y movimiento, se razona demasiado precipitadamente cuando partiendo de una mera consideración de las ideas se concluye que es imposible que el movimiento jamás pueda producir pensamiento o una diferente disposición de las partes dar lugar a una diferente pasión o reflexión. Es más; no es sólo posible que podamos tener una experiencia tal, sino que es cierto que la poseemos, ya que cada uno puede percibir que las disposiciones de su cuerpo hacen cambiar sus pensamientos y sentimientos. Si se dice que esto depende de la unión del alma y el cuerpo, responderé que debemos separar la cuestión relativa a la substancia del espíritu de la concerniente a la causa de su pensamiento, y que, limitándonos a la última cuestión, hallamos, comparando sus ideas, que pensamiento y movimiento son diferentes entre sí, y por experiencia, que se hallan constantemente unidos, lo que constituyendo todas las circunstancias que entran en la idea de causa y efecto cuando se aplica a las actividades de la materia, debemos concluir de un modo cierto que el movimiento es y debe ser realmente la causa del pensamiento y la percepción.

Parece restar tan sólo en este caso el dilema de o afirmar que nada puede ser causa de otra cosa

sino cuando el espíritu puede percibir la conexión en sus ideas de los objetos, o mantener que todos los objetos que hallamos constantemente unidos deben ser considerados por esta razón como causas y efectos. Si nos decidimos por la primera parte del dilema, las consecuencias son las que siguen:

Primero. Afirmamos en realidad que no existe en el universo algo semejante a un principio productivo, ni aun la divinidad misma, ya que nuestra idea del Ser Supremo se deriva de impresiones particulares, ninguna de las cuales tiene eficacia alguna ni parece tener conexión de ninguna especie con cualquier otra existencia. En cuanto a que se pueda decir que la conexión de un ser infinitamente poderoso y la de un efecto que él quiere es necesaria e inevitable, respondo que no tenemos idea de un ser dotado con algún poder y mucho menos de uno dotado con un poder infinito. Pero si se quiere cambiar las expresiones, sólo podemos definir el poder por conexión, y después, al decir que la idea de un ser infinitamente poderoso se halla enlazada con la de todo efecto que él quiere, no hacemos mas que afirmar que un ser cuya volición se halla enlazada con todo efecto está enlazada con cada efecto, lo que es una proposición idéntica y no nos concede un conocimiento de la naturaleza de este poder o conexión.

Segundo. Sin embargo, suponiendo que la divinidad fuese el principio grande y eficaz que suple la deficiencia de todas las causas, iríamos a dar a la más grande de las impiedades y al más grande

de los absurdos. Pues por la misma razón que recurrimos a él en las actividades naturales y afirmamos que la materia no puede por sí misma comunicar el movimiento o producir pensamiento, porque no existe una conexión aparente entre estos objetos, debemos reconocer que la divinidad es el autor de todas nuestras voliciones y percepciones, ya que no poseen una conexión más aparente entre ellas o con la substancia supuesta pero desconocida del alma. Esta influencia del Ser Supremo sabemos que ha sido afirmada por varios filósofos (1) con relación a todas las acciones del espíritu, excepto la volición, o más bien una parte no considerable de la volición, aunque es fácil percibir que esta excepción es un mero pretexto para evitar las consecuencias peligrosas de esta doctrina. Si nada es activo y todo no tiene mas que un poder aparente, el pensamiento no es de ningún modo más activo que la materia, y si esta inactividad debe hacernos recurrir a la divinidad, el Ser Supremo es la causa real de nuestras acciones, tanto de las buenas como de las malas, de las viciosas como de las virtuosas.

Así nos vemos necesariamente reducidos al otro término del dilema, a saber: que todos los objetos que se hallan constantemente unidos han de ser considerados solamente por esta razón como causas y efectos. Ahora bien; como todos los objetos que no son contrarios son susceptibles de un enla-

---

(1) Malebranche y otros cartesianos.

ce constante y como los objetos reales no son contrarios, se sigue que podemos determinar por meras ideas que algo debe ser la causa de algo, lo que evidentemente concede la ventaja a los materialistas sobre sus antagonistas.

Para expresar, pues, la decisión final basándonos en todo esto, diremos que la cuestión relativa a la substancia del alma es absolutamente ininteligible; todas nuestras percepciones no son susceptibles de una unión local tanto con lo que es extenso como con lo inextenso, siendo las unas de un género y las otras de otro, y como el enlace constante de los objetos constituye la verdadera esencia de la causa y el efecto, la materia y el movimiento pueden ser considerados frecuentemente como causas del pensar en cuanto tenemos alguna noción de esta relación.

Es ciertamente algo indigno para la filosofía, cuya autoridad soberana debe ser reconocida en todas partes, el obligarla en cada ocasión a hacer una apología de sus conclusiones y a justificarse ante cada arte y ciencia particular que pueda sentirse ofendida. Esto recuerda el caso de un rey que fuese procesado por alta traición contra sus súbditos. Solamente existe una ocasión en que la filosofía pensará necesario y aun honroso justificarse, y ésta se presenta cuando la religión parece hallarse ofendida en lo más mínimo, cuyos derechos le son tan queridos como los suyos propios, y realmente son los mismos. Si alguno, pues, imaginase que los precedentes argumentos son de algún modo

peligrosos para la religión, espero que la siguiente apología disipará sus aprensiones.

No existe ningún fundamento para una conclusión *a priori*, relativa a las actividades o duración de un objeto del que es posible al espíritu humano formarse un concepto. Un objeto puede ser imaginado como totalmente inactivo o como destruído en un momento, y es un principio evidente que todo lo que podemos imaginar es posible. Ahora bien; esto no es menos cierto de la materia que del espíritu, de una substancia compuesta y extensa que de una simple e inextensa. En ambos casos los argumentos metafísicos en favor de la inmortalidad del alma no llegan a ninguna conclusión, y en ambos casos los argumentos morales y los que se derivan de la analogía de la naturaleza son igualmente fuertes y convincentes. Si mi filosofía, pues, no aporta nada a los argumentos en favor de la religión, tengo al menos la satisfacción de pensar que no destruye a ninguno de ellos, sino que todo permanece como estaba antes.

SECCION VI

De la identidad personal.

Hay algunos filósofos que imaginan que somos conscientes íntimamente en todo momento de lo que llamamos nuestro Yo, que sentimos su existencia y su continuación en la existencia, y se ha-

llan persuadidos, aun más que por la evidencia de una demostración, de su identidad y simplicidad perfecta. La sensación más intensa, la pasión más violenta, dicen, en lugar de distraernos de esta consideración la fijan más intensamente y nos hacen apreciar su influencia sobre el Yo por el dolor o el placer. Intentar una prueba ulterior de ello sería debilitar su evidencia, ya que ninguna prueba puede derivarse de un hecho del cual somos tan íntimamente conscientes, y no existe nada de que podamos estar ciertos si dudamos de esto.

Desgraciadamente, todas estas afirmaciones positivas son contrarias a la experiencia que se presume en favor de ellas y no tenemos una idea del Yo de la manera que se ha explicado aquí. ¿Pues de qué impresión puede derivarse esta idea? Esta cuestión es imposible de responder sin una contradicción manifiesta y un absurdo manifiesto, y es, sin embargo, una cuestión que debe ser respondida si queremos tener una idea del Yo clara e inteligible. Debe ser alguna impresión la que da lugar a toda idea real. Ahora bien; el Yo o persona no es una impresión, sino lo que suponemos que tiene referencia a varias impresiones o ideas. Si una impresión da lugar a la idea del Yo, la impresión debe continuar siendo invariablemente la misma a través de todo el curso de nuestras vidas, ya que se supone que existe de esta manera. Pero no existe ninguna impresión constante e invariable. El dolor y el placer, la pena y la alegría, las pasiones y sensaciones se suceden las unas a las otras y no pue-

den existir jamás a un mismo tiempo. No podemos, pues, derivar la idea del Yo de una de estas impresiones, y, por consecuencia, no existe tal idea.

Pero ¿qué sucederá con todas nuestras percepciones particulares, partiendo de esta hipótesis? Todas son diferentes, distinguibles y separables entre sí y pueden ser consideradas separadamente, pueden existir separadamente y no necesitan de nada para fundamentar su existencia. ¿De qué manera, pues, pertenecerán al Yo y cómo se enlazarán con él? Por mi parte, cuando penetro más íntimamente en lo que llamo mi propia persona, tropiezo siempre con alguna percepción particular de calor o frío, luz o sombra, amor u odio, pena o placer. No puedo jamás sorprenderme a mí mismo en algún momento sin percepción alguna, y jamás puedo observar mas que percepciones. Cuando mis percepciones se suprimen por algún tiempo, como en el sueño profundo, no me doy cuenta de mí mismo y puede decirse verdaderamente que no existo. Y si mis percepciones fueran suprimidas por la muerte y no pudiese ni pensar, ni sentir, ni ver, ni amar, ni odiar, después de la disolución de mi cuerpo, me hallaría totalmente aniquilado y no puedo concebir qué más se requiere para hacer de mí un *no ser* perfecto. Si alguno, basándose en una reflexión seria y sin prejuicio, piensa que tiene una noción diferente de su Yo, debo confesar que no puedo discutir más largo tiempo con él. Todo lo que puedo concederle es que tiene tanto derecho como yo y que somos esencialmente diferentes en

este respecto. Puede, quizá, percibir algo simple y continuo que llame su Yo, aunque yo estoy cierto de que no existe un principio semejante en mí.

Dejando a un lado algunos metafísicos de este género, me atrevo a afirmar del resto de los hombres que no son mas que un enlace o colección de diferentes percepciones que se suceden las unas a las otras con una rapidez inconcebible y que se hallan en un flujo y movimiento perpetuo. Nuestros ojos no pueden girar en sus órbitas sin variar nuestras percepciones. Nuestro pensamiento es aun más variable que nuestra vista, y todos nuestros demás sentidos y facultades contribuyen a este cambio y no existe ningún poder del alma que permanezca siempre el mismo ni aun en un solo momento. El espíritu es una especie de teatro donde varias percepciones aparecen sucesivamente, pasan, vuelven a pasar, se deslizan y se mezclan en una infinita variedad de posturas y situaciones. Propiamente hablando, no existe simplicidad en ellas en un momento ni identidad en diferentes, aunque podamos sentir la tendencia natural a imaginarnos esta simplicidad e identidad. La comparación del teatro no debe engañarnos. Sólo las percepciones sucesivas constituyen el espíritu y no poseemos la noción más remota del lugar donde estas escenas se representan o de los materiales de que están compuestas.

¿Qué nos produce, pues, una inclinación tan grande a atribuir una identidad a estas percepciones sucesivas y a suponer que nosotros poseemos

una existencia invariable e ininterrumpida a través de todo el curso de nuestras vidas? Para responder a esta cuestión debemos distinguir entre identidad personal en cuanto se refiere a nuestro pensamiento o imaginación y en cuanto se refiere a nuestras pasiones o al interés que tenemos por nosotros mismos. Lo primero constituye nuestro asunto presente, y para explicarlo de un modo perfecto debemos entrar profundamente en la materia y dar razón de la identidad que atribuimos a las plantas y animales, existiendo una gran analogía entre ella y la identidad de nuestro Yo o persona.

Tenemos una idea distinta de un objeto que permanece invariable e ininterrumpido a través de las supuestas variaciones del tiempo, y a esta idea la llamamos la de identidad. Tenemos también una idea distinta de varios objetos diferentes existiendo en sucesión y enlazados entre sí por una íntima relación, y esto para una consideración exacta proporciona una noción de diversidad tan perfecta como si no existiese ninguna clase de relación entre los objetos. Sin embargo, aunque estas dos ideas de identidad y de una sucesión de objetos relacionados sean en sí mismas perfectamente distintas y hasta contrarias, es cierto que en nuestra manera de pensar corriente se confunden generalmente entre sí. La actividad de la imaginación por la que consideramos el objeto ininterrumpido e invariable y aquella por la que reflexionamos sobre la sucesión de objetos relacionados son casi las mismas para el sentimiento y no se requiere mucho

más esfuerzo de pensamiento en el último caso que en el primero. La relación facilita la transición del espíritu de un objeto al otro y hace su paso tan suave como si contemplase un objeto continuo. Esta semejanza es la causa de la confusión y error que nos hace substituir la noción de identidad a la de objetos relacionados. Aunque en un instante dado podamos considerar la sucesión relacionada como variable o interrumpida, nos hallamos seguros en un momento próximo de atribuirle una identidad perfecta y de estimarla como invariable e ininterrumpida. Nuestra propensión hacia este error es tan grande, debido a la semejanza antes mencionada, que caemos en él antes de darnos cuenta, y aunque lo corregimos incesantemente por la reflexión y volvemos a una manera más exacta de pensar, no podemos mantener firme largo tiempo nuestra filosofía o apartar esta predisposición de la imaginación. Nuestro último recurso es ceder ante ella y afirmar atrevidamente que estos objetos diferentes y relacionados son en efecto lo mismo, aunque interrumpidos y variables. Para justificarnos de este absurdo, fingimos frecuentemente algún nuevo principio ininteligible que enlaza estos objetos entre sí y evita su interrupción y variación. Así, fingimos la existencia continua de las percepciones de nuestros sentidos para evitar la interrupción y recurrimos a la noción de un alma, yo y substancia, para desfigurar la variación. Sin embargo, podemos observar aún que, cuando no hacemos surgir esta ficción, nuestra propensión

a confundir la identidad con la relación es tan grande que tendemos a imaginar algo desconocido y misterioso (1), que enlaza las partes, además de la relación, y creo que esto es lo que sucede con respecto de la identidad que atribuimos a las plantas y los vegetales. Aun cuando esto no tiene lugar, sentimos aún una propensión a confundir estas ideas, aunque no somos capaces de satisfacernos plenamente en este particular ni hallemos algo invariable e ininterrumpido que justifica nuestra noción de identidad.

Así, la controversia referente a la identidad no es meramente una disputa de palabras. Pues cuando atribuimos identidad, en un sentido impropio, a los objetos variables o interrumpidos, nuestro error no se limita a la expresión, sino que va comúnmente acompañado con algo invariable e ininterrumpido o de algo misterioso e inexplicable, o al menos de una tendencia a tales ficciones. Lo que bastará para probar estas hipótesis de modo que satisfaga a todo amable investigador será mostrar, partiendo de la experiencia diaria y observación, que los objetos que son variables o interrumpidos, y sin embargo se suponen uno mismo continuo, son tan sólo aquellos que poseen una sucesión de partes enlazadas entre sí por semejanza,

---

(1) Si el lector desea ver cómo un gran talento puede ser influído por estos principios de la imaginación, triviales en apariencia, del mismo modo que lo es el vulgo, que lea los razonamientos de lord Shaftesbury, relativos al principio unificador del universo y la identidad de las plantas y animales. Véase su *Moralistas* o *Rapsodia Filosófica*.

contigüidad o causalidad. Pues como una sucesión tal responde evidentemente a nuestra noción de diversidad, sólo por error podemos atribuirle una identidad, y como la relación de las partes que nos lleva a este error no es mas que una propiedad que produce una asociación de ideas y una fácil transición de la imaginación de una a la otra, puede tan sólo surgir este error por la semejanza que este acto del espíritu posee con aquel por el que contemplamos un objeto continuo. Nuestro asunto capital, pues, debe ser probar que todos los objetos a los que atribuímos identidad, sin que éstos sean invariables e ininterrumpidos, son aquellos que están formados de una sucesión de objetos relacionados.

Para esto supongo una masa de materia cuyas partes son contiguas y están enlazadas y que se halla situada ante nosotros; es claro que debemos atribuir a esta masa una identidad perfecta con tal de que sus partes continúen ininterrumpidas e invariablemente las mismas cualquiera que sea el movimiento o cambio de lugar que podamos observar en algunas de sus partes. Pero suponiendo que alguna parte pequeña o insignificante se añade o se resta de la masa, aunque esto destruye en absoluto la identidad del todo, rigurosamente hablando, rara vez pensamos de un modo tan exacto y no experimentamos escrúpulo alguno para declarar que la masa de la materia es la misma cuando hallamos una alteración tan pequeña. El paso del pensamiento de un objeto antes del

cambio al objeto después de él es tan suave y fácil que apenas percibimos la transición y nos inclinamos a imaginar que no es mas que una consideración continua del mismo objeto.

Existe una circunstancia muy notable que acompaña a este experimento, a saber: que aunque el cambio de una parte considerable de una masa de materia destruye la identidad del todo, sin embargo, debemos medir el tamaño de la parte no absolutamente, sino en su relación con el todo. La adición o disminución de una montaña no bastará para producir una diversidad en un planeta, aunque el cambio de algunas pulgadas sea capaz de destruir la identidad de algunos cuerpos. Será imposible explicar esto mas que reflexionando acerca de que los objetos actúan en el espíritu y rompen o interrumpen la continuidad de sus acciones, no según su tamaño real, sino según su relación con cada uno de los otros, y, por consiguiente, ya que esta interrupción hace que un objeto cese de aparecer el mismo, debe ser el progreso ininterrumpido del pensamiento el que constituye la identidad imperfecta.

Esto puede confirmarse por otro fenómeno. Un cambio en una parte considerable de un cuerpo destruye su identidad; pero es notable que cuando el cambio se produce gradual e insensiblemente somos menos capaces de atribuirle el mismo efecto. La razón no puede ser claramente otra sino que el espíritu, al seguir los cambios sucesivos del cuerpo, experimenta fácil el paso de la consideración de

su condición en un momento a la consideración de ella en otro y no percibe en ningún tiempo particular una interrupción en sus acciones. Partiendo de esta percepción continua atribuye una existencia continua e identidad al objeto.

Cualquiera que sea la precaución de que podamos hacer uso al introducir los cambios gradualmente y al hacerlos proporcionados al todo, es cierto que, cuando, por último, observamos que los cambios han llegado a ser muy considerables, experimentamos escrúpulos para atribuir una identidad a tales objetos diferentes. Existe, sin embargo, otro artificio por el que podemos inducir a la imaginación a dar un paso más lejos, y es el producir una referencia de las partes entre sí y una combinación para un fin o propósito común. Un barco del que se han cambiado partes importantes por frecuentes reparaciones se considera como el mismo, y la diferencia de los materiales no nos impide atribuirle una identidad. El fin común para que todas las partes sirven es el mismo en todas sus variaciones y nos proporciona una fácil transición de la imaginación de una situación del cuerpo a otra.

Sin embargo, aun es más notable esto cuando añadimos una simpatía de las partes a su fin común y suponemos que mantienen entre sí la relación recíproca de causa y efecto en todas sus acciones y operaciones. Este es el caso de todos los animales y vegetales, en los que no sólo las varias partes se refieren a algún propósito general, sino que depen-

den también mutuamente entre sí y se hallan en conexión entre ellas. Es el efecto de una tan fuerte relación que, aunque cada uno debe conceder que en pocos años los vegetales y los animales han sufrido un cambio total, les atribuimos identidad, aunque su forma, tamaño y substancia se hallan totalmente alterados. Una encina que crece desde una planta pequeña a un árbol grande es la misma encina, aunque no existe ni una partícula de materia o ninguna figura de sus partes que sean las mismas. Un niño llega a ser un hombre y es a veces grueso y a veces delgado, sin ningún cambio en su identidad.

Podemos también considerar los dos fenómenos siguientes, que son notables en su género: El primero es que, aunque somos capaces comúnmente de distinguir de un modo exacto entre identidad numérica e identidad específica, sin embargo, sucede a veces que las confundimos y que empleamos la una por la otra en nuestro pensamiento y razonamiento. Así, un hombre que oye un ruido frecuentemente interrumpido y renovado dice que es el mismo ruido, aunque es evidente que los sonidos poseen tan sólo una identidad o semejanza específica y que no existe nada numéricamente idéntico mas que la causa que los produce. De igual modo puede decirse, sin herir la propiedad del lenguaje, que una iglesia, que en un principio era de ladrillo, cayó en ruinas y que la parroquia reconstruyó la misma iglesia con piedra y según la arquitectura moderna. Aquí ni la forma ni los materia-

les son los mismos, ni hay nada común entre los dos objetos mas que su relación con los habitantes de la parroquia, y, sin embargo, esto sólo basta para hacer que la llamemos la *misma*. Debemos observar que en estos casos el primer objeto se halla en cierto modo aniquilado antes de que el segundo exista, por lo que jamás se presentan en un mismo momento del tiempo con la idea de diferencia y multiplicidad, y por esta razón somos menos cuidadosos llamándolos lo *mismo*.

Segundo. Podemos notar que, aunque en una sucesión de objetos relacionados se requiere que el cambio de las partes no sea repentino ni total para mantener la identidad, sin embargo, cuando los objetos son en su naturaleza mudables e inconstantes admitimos una transición más repentina que la que sería compatible otras veces con esta relación. Así, como la naturaleza de un río consiste en el movimiento y cambio de partes, aunque en menos de veinticuatro horas se hallan éstas alteradas, no deja por ello aquél de continuar siendo el mismo durante muchas generaciones. Lo que es natural y esencial a algo es en cierto modo esperado, y lo esperado hace menos impresión y parece de menos importancia que lo que es inaudito y extraordinario. Un cambio considerable del primer género parece ser menor a la imaginación que una alteración insignificante del último, y como interrumpe menos la continuidad del pensar, tiene menor influencia para destruir la identidad.

Pasamos ahora a explicar la naturaleza de la

identidad personal, que ha llegado a ser una cuestión tan importante en filosofía, especialmente en los últimos años, en Inglaterra, en donde todas las ciencias difíciles son estudiadas con un ardor y aplicación peculiares. Es evidente que aquí puede seguirse empleando el mismo método de razonamiento que ha tenido tan buenos resultados para explicar la identidad de las plantas, animales, barcos, casas y todos los productos compuestos y mudables de la naturaleza o el arte. La identidad que atribuimos al espíritu humano es tan sólo ficticia y del mismo género que la que adscribimos a los cuerpos vegetales o animales. No puede, pues, tener un origen diferente, sino que debe proceder de una actividad análoga de la imaginación dirigida a objetos análogos.

Como temo que este argumento no convenza al lector, aunque a mi parecer es totalmente decisivo, debe tener en cuenta el razonamiento que seguirá, que es aun más firme y más inmediato. Es evidente que la identidad que atribuimos al espíritu humano, por muy perfecta que la imaginemos, no es capaz de convertir en una las múltiples percepciones y hacerles perder sus características de distinción y diferencia que les son esenciales. Es cierto aún que cada percepción que entra en la composición del espíritu es una existencia distinta y diferente, distinguible y separable de cada una de las otras percepciones, ya sean simultáneas, ya sucesivas. Pero como, a pesar de esta distinción y separabilidad, suponemos que la serie total de las per-

cepciones se halla unida por la identidad, surge la cuestión de si esta relación de identidad es algo que realmente enlaza entre sí nuestras varias percepciones o algo que solamente asocia sus ideas en la imaginación, esto es, con otras palabras, si al referirnos a la identidad de una persona observamos algún lazo entre sus percepciones o sólo experimentamos un enlace entre las ideas que nos formamos de ellas. Podemos decidir fácilmente esta cuestión si recordamos lo que ha sido probado extensamente, a saber: que el entendimiento jamás aprecia una conexión real entre los objetos, y que aun el enlace de causa y efecto, si se examina con rigor, se resuelve en una asociación habitual de ideas. De aquí se sigue evidentemente que la identidad no es nada que realmente pertenezca a estas percepciones diferentes y las una entre sí, sino tan sólo meramente una cualidad que les atribuimos a causa de la unión de sus ideas en la imaginación cuando reflexionamos sobre ellas. Ahora bien; las únicas cualidades que pueden dar a las ideas una unión en la imaginación son las tres relaciones antes mencionadas. Estas son los principios unificadores del mundo ideal, y sin ellas cada objeto distinto es separable por el espíritu y puede considerarse separadamente y no parece tener más relación con otro objeto que si se hallase separado de él por la más grande diferencia y lejanía. Por consiguiente, de algunas de estas tres relaciones, de semejanza, continuidad y causalidad, depende la identidad, y como la verdadera esencia de estas

relaciones consiste en producir una fácil transición de ideas, se sigue que nuestra noción de la identidad personal procede totalmente del progreso suave y no interrumpido del pensamiento a lo largo de la serie de las ideas enlazadas, según los principios antes expuestos.

La única cuestión, pues, que nos queda es por qué relaciones se produce el progreso continuo de nuestro pensamiento cuando consideramos la existencia sucesiva de un espíritu o persona pensante. Es evidente que aquí debemos limitarnos a la semejanza y causalidad y debemos dejar a un lado la contigüidad, que sólo tiene una influencia pequeña o no tiene ninguna en el caso presente.

Comenzando con la semejanza, supongamos que podemos ver tan claramente el espíritu de otro y observar la sucesión de percepciones que constituye su alma o principio pensante, y supongamos que esta otra persona conserva siempre la memoria de una parte considerable de sus percepciones pasadas; es evidente que nada puede contribuir más a conceder una relación a esta sucesión a pesar de todas sus variaciones. Pues ¿qué es la memoria mas que la facultad por la cual hacemos surgir las imágenes de las percepciones pasadas? Y como una imagen necesariamente se asemeja a su objeto, ¿no debe la colocación frecuente de estas percepciones semejantes en la serie del pensar hacer pasar la imaginación más fácilmente de un término a otro y hacer que el todo parezca la continuidad de un mismo objeto? En este respecto, pues, la

memoria no sólo descubre la identidad, sino que contribuye a su producción, creando la relación de semejanza entre las percepciones. El caso es análogo cuando nos consideramos a nosotros mismos que cuando lo hacemos con los otros.

En cuanto a la causalidad, podemos observar que la verdadera idea del espíritu humano es considerarlo como un sistema de diferentes percepciones o diferentes existencias que se hallan enlazadas entre sí por la relación de causa y efecto y se producen, destruyen, influyen y modifican mutuamente. Nuestras impresiones dan lugar a las ideas correspondientes, y estas ideas, a su vez, producen otras impresiones. Un pensamiento persigue a otro y trae tras de sí un tercero, por el cual es expulsado a su vez. En este respecto, a nada puedo comparar el alma mejor que a una República o Estado en que los diferentes miembros se hallen unidos por los lazos recíprocos del gobierno y subordinación y den la vida a otras personas que propagan la misma República, a pesar de los cambios incesantes de sus partes, y como la misma República no sólo puede cambiar sus miembros, sino también sus leyes y constituciones, la misma persona puede del mismo modo variar su carácter y disposición, lo mismo que sus impresiones e ideas, sin perder su identidad. Cualesquiera que sean los cambios que sufre, sus partes diversas siguen enlazadas aun por la relación de causalidad. Desde este punto de vista, nuestra identidad con respecto a las pasiones viene a corroborar la identidad con respecto

a la imaginación haciendo que nuestras percepciones distantes se influyan entre sí y dándonos un interés actual por nuestros dolores y placeres pasados o futuros.

Como la memoria por sí sola nos hace conocer la continuidad y extensión de esta sucesión de percepciones, debe ser considerada, por esta razón capitalmente, como la fuente de la identidad personal. Si no tuviésemos memoria, jamás podríamos tener una noción de la causalidad, ni, por consecuencia, de la cadena de causas y efectos que constituyen nuestro yo o persona. Sin embargo, habiendo adquirido esta noción de causalidad por la memoria, podemos extender la misma cadena de causas y, por consiguiente, la identidad de nuestras personas más allá de nuestra memoria, y podemos comprender tiempos, circunstancias y acciones que hemos olvidado enteramente, pero que suponemos en general que han existido. Pues ¡de qué pocas de nuestras acciones tenemos memoria! ¿Quién puede decirme, por ejemplo, cuáles fueron sus pensamientos y acciones el primero de enero de 1715, el 11 de marzo de 1719 y el 13 de agosto de 1733? ¿O se afirmará que, porque se han olvidado totalmente los incidentes de estos días, el Yo actual no es la misma persona que el Yo de aquel tiempo y por medio de esto se echarán abajo las nociones más firmes de la identidad personal? Desde este punto de vista, pues, la memoria no tanto produce como descubre la identidad personal, mostrándonos la relación de causas y efectos entre

nuestras diferentes percepciones. Incumbirá a los que afirman que la memoria produce enteramente nuestra identidad personal dar una razón de por qué nuestra identidad personal se extiende más allá de nuestra memoria.

Esta doctrina, en su conjunto, nos lleva a una conclusión que es de gran importancia en el asunto presente, a saber: que no es posible que todas las cuestiones refinadas y sutiles relativas a la identidad personal sean jamás resueltas y deben considerarse más bien como dificultades gramaticales que como dificultades filosóficas. La identidad depende de las relaciones de las ideas, y estas relaciones producen la identidad por medio de una transición fácil que ocasionan. Sin embargo, como las relaciones y la facilidad de la transición pueden disminuir por grados insensibles, no tenemos un criterio exacto que nos sirva para decidir cualquier discusión referente al momento en que se adquiere o pierde el derecho al nombre de identidad. Todas las discusiones referentes a la identidad de objetos relacionados son meramente verbales, excepto en tanto que las relaciones de las partes dan lugar a alguna ficción o principio de unión imaginario, como ya hemos observado.

Lo que he dicho con respecto al primer origen e incertidumbre de nuestra noción de identidad, en tanto que se aplica al espíritu humano, puede extenderse con una pequeña variación, o con ninguna, a la simplicidad. Un objeto cuyas diferentes partes coexistentes se hallan enlazadas entre sí por

una relación íntima actúa sobre la imaginación del mismo modo que un objeto totalmente simple e indivisible y no requiere un esfuerzo más grande de pensamiento para su concepción. De la semejanza de la actividad proviene el atribuirle una simplicidad y el fingir un principio de unión como el sostén de esta simplicidad y el centro de todas las diferentes partes y cualidades del objeto.

Así, hemos terminado nuestro examen de los diferentes sistemas de la filosofía, tanto del mundo intelectual como del moral, y en nuestro método mixto de razonamiento hemos sido llevados a varios tópicos que ilustrarán y confirmarán algunas partes del precedente discurso o prepararán nuestro camino para nuestras siguientes opiniones. Es ahora el momento de volver a examinar más estrictamente nuestro asunto y a proceder a una anatomía exacta de la naturaleza humana, habiendo explicado la naturaleza de nuestro juicio y entendimiento.

SECCION VII

Conclusión de este libro.

Antes de que penetre en las inmensas profundidades de la filosofía que se hallan ante mí, me encuentro inclinado a detenerme un momento en mi situación presente y a calcular el viaje que he emprendido, viaje que indudablemente requiere la más grande arte e industria para ser llevado a un

feliz término. Me parece asemejarme a un hombre que, habiendo embarrancado en muchos bajos y escapado difícilmente a un naufragio al pasar por pequeño estrecho, tiene ahora la temeridad de volverse a embarcar en el mismo navío resquebrajado y golpeado por las aguas y lleva su ambición tan lejos que piensa recorrer el Globo bajo estas circunstancias desventajosas. Mi memoria de los errores y perplejidades pasadas me hace desconfiado para el futuro. La desventurada condición, debilidad y desorden de mis facultades, que debo emplear en mis investigaciones, aumenta mis dudas, y la imposibilidad de enmendar o corregir estas facultades me hace casi desesperar y resolverme a perecer en la infecunda roca sobre la que me hallo en el presente, mejor que aventurarme en un Océano sin límites que lleva a la inmensidad. Esta repentina visión de mi peligro me llena de melancolía, y como es usual a esta pasión entre las demás halagarse a sí misma, no puedo menos de alimentar mi desesperación con todas las reflexiones abatidoras que el asunto presente me ofrece con tal abundancia.

Me hallo asustado y confundido por la desamparada situación en que me encuentro en mi filosofía, y me imagino a mí mismo como un monstruo extraño y grosero, que, no siendo capaz de mezclarse y unirse en sociedad, ha sido expulsado del comercio humano, abandonado totalmente y dejado inconsolable. De buena gana me mezclaría con la muchedumbre en busca de protección y cordiali-

dad, pero no puedo osar mezclarme con una fealdad tal. Llamo a los otros para que se unan conmigo con el fin de hacer una sociedad aparte, pero ninguno me atiende. Todos se ponen a distancia y temen la tormenta que me golpea de todas partes. Me he expuesto a la enemistad de todos los metafísicos, lógicos, matemáticos y aun teólogos; ¿puedo maravillarme de los insultos que debo sufrir? He declarado mi desaprobación de su sistema; ¿puedo sorprenderme de que expresen ellos su odio del mío y de mi persona? Cuando miro en torno mío veo en todas partes disputas, contradicciones, calumnia y detractación. Cuando dirijo la atención a mi interior no hallo mas que duda e ignorancia. Todo el mundo se me opone y me contradice, aunque es tal la debilidad que experimento, que todas mis opiniones se deshacen y caen por sí mismas cuando no se hallan sostenidas por la aprobación de los otros. Cada paso que doy lo hago con vacilación, y cada nueva reflexión me hace temer un error o un absurdo en mi razonamiento.

Pues ¿con qué confianza puedo aventurarme a una empresa tan audaz cuando, además de las infinitas debilidades que me son peculiares, hallo tantas que son comunes a la naturaleza humana? ¿Puedo estar seguro de que al abandonar todas las opiniones establecidas voy en pos de la verdad? ¿Y por qué criterio debo distinguirla si la fortuna guía por fin mis pasos? Después del más preciso y exacto de mis razonamientos no puedo dar una razón de por qué deba asentir a él y no experimen-

to mas que una fuerte inclinación a considerar los objetos fuertemente desde este punto de vista desde el cual se me presentan. La experiencia es un principio que me instruye de varios enlaces de objetos en el pasado. El hábito es otro principio que me determina a esperar lo mismo para el futuro, y ambos, uniéndose para actuar sobre la imaginación, me hacen formarme ciertas ideas de una manera más intensa y vivaz que otras que no van acompañadas de las mismas ventajas. Sin esta propiedad por la que el espíritu vivifica algunas ideas mas que otras (y que aparentemente es tan insignificante y se funda tan poco en la razón), no podríamos jamás asentir a ningún argumento ni investigar más allá de los pocos objetos que se hallan presentes a nuestros sentidos. Es más: no podríamos atribuir a estos objetos ninguna existencia mas que la que dependiese de los sentidos, y debíamos comprenderlos totalmente en la sucesión de percepciones que constituye nuestro Yo o persona. Es más aún: hasta con respecto a esta sucesión podríamos admitir tan sólo las percepciones que nos están inmediatamente presentes en la conciencia, y las imágenes vivaces que la memoria nos presenta no podrían ser admitidas como fieles reproducciones de nuestras percepciones pasadas. La memoria, los sentidos y el entendimiento se hallan, pues, fundados en la imaginación o en la vivacidad de nuestras ideas.

No es de extrañar que un principio tan inconstante y engañoso nos lleve a errores cuando es

seguido implícitamente (como debe serlo) en todas sus variaciones. Este principio es el que nos hace razonar de causa a efecto, y es el mismo principio el que nos convence de la existencia continua de los objetos externos cuando se hallan ausentes de nuestros sentidos. Sin embargo, aunque estas dos actividades son igualmente naturales y necesarias en el espíritu humano, en algunas circunstancias son totalmente contrarias (1), y no es posible para nosotros razonar de un modo exacto y preciso acerca de causas y efectos y al mismo tiempo creer en la existencia continua de la materia. ¿Cómo debemos armonizar estos principios entre sí? ¿Cuál de los dos debemos preferir? O en el caso de no preferir ninguno de ellos y de asentir sucesivamente a los dos, como es común entre los filósofos, ¿con qué confianza podemos usurpar después este nombre glorioso cuando admitimos a sabiendas una contradicción manifiesta?

Esta contradicción (2) sería más excusable si se hallase compensada por algún grado de solidez y satisfacción en las restantes partes del razonamiento. Sin embargo, sucede todo lo contrario. Cuando seguimos al entendimiento humano hasta sus primeros principios, nos hallamos llevados a tales opiniones que parecen poner en ridículo nuestros trabajos e industria y desanimarnos para las investigaciones futuras. Nada es investigado más curiosamente por el espíritu que las causas de

(1) Sección IV.
(2) Parte tercera, sección XIV.

los fenómenos, y no nos contentamos con conocer las causas inmediatas, sino que no cejamos en nuestra investigación hasta que llegamos al principio último y original. No nos detenemos voluntariamente antes de haber conocido la energía en la causa por la que actúa sobre su efecto, el lazo que los enlaza entre sí y la cualidad eficaz de que depende dicho enlace. Es esto nuestro objetivo en todos nuestros estudios y reflexiones. ¡Cómo debemos sentirnos desengañados cuando veamos que esta conexión, lazo o energía, se halla tan sólo en nosotros y no es mas que la determinación del espíritu que se adquiere por la costumbre y nos hace realizar una transición de un objeto a su acompañante usual y de la impresión del uno a la idea vivaz del otro! Un descubrimiento tal no sólo desvanece toda esperanza de lograr satisfacernos, sino que hasta nos impide aspirar a ello, ya que resulta que cuando deseamos conocer el principio último y activo de algo que reside en el objeto externo o nos contradecimos o hablamos sin dar un sentido a nuestras palabras.

Esta deficiencia de nuestras ideas no se percibe de hecho en la vida corriente ni nos damos cuenta de que en las relaciones más comunes de causa y efecto ignoramos tanto el principio último de enlace como en las menos usuales y extraordinarias. Esto procede meramente de una ilusión de la imaginación, y la cuestión es hasta qué punto podemos ceder a estas ilusiones. Esta cuestión es muy difícil y nos pone ante un peligroso dilema de cualquier

modo que la resolvamos. Pues si asentimos a toda sugestión insignificante de la fantasía, además de que estas sugestiones son frecuentemente contrarias entre sí, nos llevan a tales errores, absurdos y obscuridades, que al final debemos sentirnos avergonzados de nuestra credulidad. Nada es más peligroso para la razón que los altos vuelos de la imaginación y nada ha sido más veces motivo de errores entre los filósofos. Los hombres de una fantasía poderosa son comparables en este respecto a los ángeles que nos presenta la Escritura cubriéndose sus ojos con sus alas. Esto ha aparecido ya en tantos casos que podemos economizarnos la molestia de extendernos acerca de ello.

Por otra parte, si la consideración de estos casos nos hacen aceptar la resolución de rechazar todas las sugestiones insignificantes de la fantasía y de atenernos al entendimiento, esto es, a las propiedades generales y más establecidas de la imaginación, esta resolución misma, si se lleva a cabo con firmeza, será peligrosa e irá acompañada de las consecuencias más fatales. Pues he mostrado ya (1) que el entendimiento, cuando actúa por sí solo y según sus principios más generales, se destruye a sí mismo y no deja ni el más leve grado de evidencia en una proposición, ya sea en la filosofía o en la vida común. Nos salvamos de este escepticismo total tan sólo por medio de la propiedad singular y en apariencia trivial de la fantasía por la

(1) Sección primera

cual penetramos con dificultad en las consideraciones remotas de las cosas y no somos capaces de acompañarlas de una impresión tan sensible como lo hacemos con aquellas que son más fáciles y naturales. ¿Estableceremos, pues, como una máxima general que se admitan los razonamientos sin refinar o elaborar? Consideremos las consecuencias de un principio tal. Por este medio podemos acabar totalmente con toda ciencia y filosofía; se procede partiendo de una cualidad singular de la imaginación, y por una razón semejante deben aceptarse todas ellas, contradiciéndose así con nosotros mismos, ya que esta máxima se construiría sobre el razonamiento precedente, que se concederá lo suficientemente refinado y metafísico. ¿Qué partido debemos elegir, pues, en estas dificultades? Si aceptamos este principio y condenamos todo razonamiento refinado, vamos a dar a los absurdos más manifiestos. Si lo rechazamos en favor de estos razonamientos, destruímos totalmente el entendimiento humano. Por consiguiente, no podemos hacer mas que elegir entre una razón falsa y la ausencia de razón. Por mi parte, no sé lo que debe hacerse en el caso presente. Solamente hago observar lo que se hace en general, a saber: que no se piensa o se piensa rara vez en esta dificultad, y aun cuando se ha presentado al espíritu, se la olvida pronto, dejando tan sólo una leve impresión detrás de ella. Las reflexiones muy refinadas no tienen o tienen muy poca influencia sobre nosotros, y, sin embargo, no podemos establecer como una

regla que no deben tener ninguna influencia, lo que implicaría una contradicción manifiesta.

Sin embargo, ¿qué he dicho aquí, que las reflexiones muy refinadas y metafísicas tieren muy poca o ninguna influencia sobre nosotros? Apenas puedo resistirme a retractarme de esta opinión y a condenarla partiendo de mi sentimiento y experiencia presente. La consideración intensa de las varias contradicciones e imperfecciones de la razón humana han causado tanta impresión sobre mí y agitado de tal modo mi cerebro, que me hallo dispuesto a rechazar toda creencia y razonamiento y no puedo considerar ninguna opinión como más probable que otra. ¿Dónde estoy o qué soy? ¿De qué causas deriva mi existencia y a qué condición debo volver? ¿Qué favores debo buscar y qué cóleras debo temer? ¿Qué seres me rodean? ¿Sobre qué tengo yo influencia y qué tiene influencia sobre mí? Todas estas cuestiones me confunden y comienzo a imaginarme en la condición más deplorable que pueda pensarse, rodeado de la más profunda obscuridad y totalmente privado del uso de todo miembro y facultad.

Mas, afortunadamente, sucede que, ya que la razón es incapaz de disipar estas nubes, la naturaleza por sí misma se basta para este propósito y me cura de esta melancolía y delirio filosófico, ya relajando esta tendencia del espíritu o ya por alguna llamada o impresión vivaz de mis sentidos, que hace olvidar estas quimeras. Como, echo una partida de ajedrez, converso, me divierto con mis

amigos, y cuando después de tres o cuatro horas de diversión vuelvo a estas especulaciones, me parecen tan frías, violentas y ridículas, que no me siento con ánimo de penetrar más adelante en ellas.

Aquí, pues, me hallo absoluta y necesariamente determinado a vivir, hablar y actuar como las restantes gentes en los asuntos diarios de la vida. A pesar de que mi inclinación natural y el curso de mis espíritus animales y pasiones me traen de nuevo a esta creencia indolente en las máximas generales del mundo, experimento aún tales restos de mi primera disposición, que me hallo dispuesto a arrojar todos mis libros y papeles al fuego y a decidirme a no renunciar jamás a los placeres de la vida en favor del razonamiento y la filosofía; pues estos son mis sentimientos en el humor melancólico que me domina en el presente. Puedo y, es más, debo ceder a la corriente de la naturaleza sometiéndome a mis sentidos y entendimientos, y en esta sumisión ciega muestro más perfectamente mi disposición y principios escépticos. Sin embargo, ¿se sigue que yo debo luchar contra la corriente de la naturaleza, que me conduce a la indolencia y el placer; que debo apartarme en cierta medida del comercio y la sociedad de los hombres, que es tan agradable, y que debo torturar mi cerebro con sutilidades y sofismas al mismo tiempo que no puedo satisfacerme con respecto a la racionalidad de una aplicación tan penosa ni tengo una esperanza tolerable de llegar por estos medios a la certidumbre y la verdad? ¿Bajo qué obli-

gación me hallo de hacer un abuso tal del tiempo? ¿Y para qué fin puede servir esto, ya sea para el servicio de la humanidad o para mis intereses privados? No; si debo ser un loco, como lo son ciertamente todos los que razonan o creen en algo, mis locuras deben ser por lo menos naturales y agradables. Cuando lucho contra mi inclinación, debo tener una buena razón para mi resistencia, y no seré llevado ya más a un viaje por tan lúgubres soledades y ásperos pasos como hasta aquí he encontrado.

Estas son las opiniones de mi melancolía e indolencia, y de hecho debo confesar que la filosofía no tiene nada que oponerles y espera una victoria más de la vuelta de una disposición seria y de buen humor que de la fuerza de la razón y convicción. En todos los incidentes de la vida debemos conservar nuestro escepticismo. Si creemos que el fuego calienta y el agua refresca es tan sólo porque nos cuesta mucho trabajo pensar de otro modo. Es más; si somos filósofos, debemos serlo tan sólo sobre principios escépticos y partiendo de una inclinación que experimentamos de conducirnos de esta manera. Cuando la razón es activa y se combina con alguna inclinación puede asentirse a ella. Cuando no lo hace, no puede tener derecho alguno a actuar sobre nosotros.

En el momento, pues, que me hallo fatigado de la diversión y la sociedad y he cedido a la meditación en mi cuarto o en un paseo solitario a la orilla de un río, experimento que mi espíritu se concentra

en sí mismo y se inclina naturalmente a considerar todos aquellos asuntos en torno de los cuales he encontrado tantas discusiones en el curso de mi lectura y conversación. No puedo menos de sentir la curiosidad de conocer los principios del bien y el mal moral, la naturaleza y fundamento del gobierno y la causa de las varias pasiones e inclinaciones que actúan sobre mí y me dirigen. Me hallo incómodo al pensar que apruebo un objeto y censuro otro, llamo a una cosa bella y a otra fea, decido con respecto a la verdad y falsedad, razón y locura, sin conocer sobre qué principios procedo. Me intereso por la condición de las gentes cultas que se hallan poseídas de una ignorancia deplorable con respecto a todas estas particularidades. Experimento una ambición que surge en mí de contribuir a la instrucción del género humano y adquirir un nombre por mis invenciones y descubrimientos. Estos sentimientos surgen naturalmente en mi disposición presente, y si trato de desterrarlos interesándome por otros asuntos o diversiones, experimento que perderé un placer, y éste es el origen de mi filosofía.

Aun suponiendo que esta curiosidad y ambición no me transporte a especulaciones fuera de la esfera de la vida corriente, sucederá naturalmente que por mi debilidad debo ser llevado a investigaciones tales. Es cierto que la superstición es mucho más audaz en sus sistemas e hipótesis que la filosofía, y mientras que la última se contenta asignando nuevas causas y principios a los fenómenos que

aparecen en el mundo visible, la segunda nos revela un mundo propio y nos presenta escenas, seres y objetos que son totalmente nuevos. Ya que es casi imposible para el espíritu humano permanecer, como el de los animales, dentro del estrecho círculo de objetos que son el asunto de la conversación y acción diaria, podemos solamente deliberar con respecto a la elección de nuestra guía y debemos preferir la más segura y más agradable. En este respecto me atrevo a recomendar la filosofía, y no experimento escrúpulo alguno en darle la preferencia sobre la superstición, de cualquier género o denominación que sea. Pues como la superstición surge natural y fácilmente de las opiniones populares del género humano, arraiga más poderosamente en el espíritu y frecuentemente es capaz de perturbarnos en la conducta de nuestras vidas y acciones. La filosofía, por el contrario, si es exacta puede presentarnos solamente opiniones indulgentes y moderadas, y si es falsa y extravagante, sus opiniones son meramente los objetos de una especulación fría y general, y rara vez consiguen interrumpir el curso de nuestras tendencias naturales. Los cínicos son un ejemplo extraordinario de filósofos que partiendo de razonamientos puramente filosóficos cayeron en extravagancias tan grandes de conducta como cualquier monje o derviche que haya existido en el mundo. Hablando en general, los errores en religión son peligrosos; los errores en filosofía, solamente ridículos.

Me doy cuenta de que estos dos casos de fuerza

y debilidad del espíritu no comprenderán todo el género humano y que existen, en Inglaterra en particular, hombres muy honrados que, habiéndose dedicado a sus asuntos domésticos o habiéndose divertido con entretenimientos corrientes, no han ido en su pensamiento mucho más allá de estos objetos que todos los días se nos aparecen a los sentidos. De hecho no pretendo hacer de ellos filósofos ni espero asociarlos a estas investigaciones o hacerlos oyentes de estos descubrimientos. Hacen bien en seguir en su estado presente, y en lugar de refinarse para convertirse en filósofos, deseo que comuniquen a nuestros fundadores de sistemas un poco de su mixtura terrena como un ingrediente que les es muy necesario y que servirá para templar las partículas ígneas de que se hallan compuestos. Mientras que se permita entrar en la filosofía a una imaginación ardiente y se acepten las hipótesis meramente porque son plausibles y agradables, no podremos tener principios firmes ni opiniones que se armonicen con las prácticas comunes y experiencias. Si se suprimiesen estas hipótesis, podríamos esperar establecer un sistema o serie de opiniones que, sin ser verdaderas (quizá es mucho esperar esto), puedan por lo menos ser satisfactorias para el espíritu humano y puedan resistir la prueba del examen más crítico. No debemos desesperar de alcanzar este fin por los varios sistemas quiméricos que han surgido y decaído sucesivamente entre los hombres, si consideramos la brevedad del período en que estas cuestiones han sido

asunto de investigación y razonamiento. Dos mil años, con tan largas interrupciones y bajo tan poderosos descorazonamientos, son un período de tiempo pequeño para conceder una perfección tolerable a las ciencias, y quizá nos hallamos en una edad demasiado temprana del mundo para descubrir los principios que examinará una posteridad tardía. Por mi parte, mi única esperanza es que pueda contribuir un poco al avance del conocimiento, dándole en algunos respectos una dirección diferente a las especulaciones de los filósofos y poniendo de relieve más claramente aquellos asuntos que sólo pueden esperar seguridad y convicción. La naturaleza humana es la única ciencia del hombre y ha sido hasta ahora la más descuidada. Será suficiente para mí el poder haberla encarrilado y que la esperanza de esto sirva para curar a mi temperamento de la melancolía y a vigorizarle de la indolencia que a veces me domina. Si el lector se halla en la misma disposición favorable, le ruego que me siga en mis especulaciones futuras. Si no, que ceda a su inclinación y espere que vuelva la aplicación y el buen humor. La conducta de un hombre que estudia filosofía de esta manera libre de preocupación es más verdaderamente escéptica que la de uno que, experimentando en sí mismo una inclinación hacia ella, se halle tan oprimido por dudas y escrúpulos que la rechace totalmente. Un verdadero escéptico desconfiará de sus dudas filosóficas lo mismo que de sus convicciones filosóficas y no rehusará jamás una satis-

facción inocente que se presente por razón de alguna de ellas.

No es tampoco conveniente que cedamos en general a nuestra inclinación en las investigaciones filosóficas más elaboradas, a pesar de nuestros principios escépticos, sino que debemos ceder también a la tendencia que nos inclina a ser positivos y ciertos en puntos particulares, según el aspecto bajo el que los consideramos en un instante particular. Es más fácil evitar todo examen e investigación que refrenar una tendencia tan natural y ponernos en guardia contra la seguridad que surge siempre de la consideración exacta y plena de un objeto. En una ocasión tal no sólo propendemos a olvidar nuestro escepticismo, sino también nuestra modestia, y hacemos uso de términos, como *es evidente, es cierto, es innegable,* que debía evitar quizá una deferencia debida al público. Puedo haber caído en esta falta por el ejemplo de otro; pero me excuso aquí frente a las objeciones que se me puedan hacer en este respecto, y declaro que expresiones tales me fueron sugeridas por la consideración presente del objeto y no implican ningún espíritu dogmático ni idea vanidosa de mi propio juicio, que son opiniones que, según creo, no puede profesar ninguno, y un escéptico menos que los otros.

FIN DEL TOMO PRIMERO

INDICE DEL TOMO PRIMERO

LIBRO PRIMERO

DEL ENTENDIMIENTO

PARTE PRIMERA

De las ideas: su origen, composición y abstracción.

PARTE SEGUNDA

De las ideas del espacio y el tiempo.

Páginas.

PARTE TERCERA

Del conocimiento y la probabilidad.

PARTE CUARTA

Del sistema escéptico y de otros sistemas de filosofía.

OBRAS DE J. H. FABRE

EDITADAS POR CALPE

Cinco volúmenes en 8.°, de unas 300 páginas cada uno.

LA VIDA Y COSTUMBRES MARAVILLOSAS DE LOS INSECTOS APARECEN EN ESTAS OBRAS NARRADAS CON AMENIDAD ENCANTADORA

TITULO DE CADA VOLUMEN

Maravillas del instinto en los insectos, con grabados y 16 láminas fuera de texto, según fotografías de P. H. Fabre, y portada en color. En rústica, 5 pesetas; en tela, 7.

Costumbres de los insectos, con grabados y 16 láminas fuera de texto, según fotografías de P. H. Fabre, y portada en color. En rústica, 5 pesetas; en tela, 7.

La vida de los insectos, con grabados y 11 láminas fuera de texto, según fotografías de P. H. Fabre, y portada en color. En rústica, 5 pesetas; en tela, 7.

Los destructores. Lecturas acerca de los animales perjudiciales a la agricultura, con grabados y 16 láminas fuera de texto, según fotografías de P. H. Fabre, y portada en color. En rústica, 5 pesetas; en tela, 7.

Los auxiliares. Lecturas acerca de los animales útiles a la agricultura, con grabados y 16 láminas fuera de texto, según fotografías de P. H. Fabre, y portada en color. En rústica, 5 pesetas; en tela, 7.

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 Zulueta*, 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.

LOS GRANDES VIAJES MODERNOS

Obras publicadas por Calpe:

Ansorge: Bajo el sol africano. Un tomo de 432 páginas, con 123 grabados, 14 láminas fuera de texto y portada a varios colores, 20 pesetas.

Charcot: El «Pourquoi-pas?» en el Antártico. Un tomo de 478 páginas, con 121 grabados, 43 láminas y tres mapas, cubiertas a varios colores, 20 pesetas.

Sverdrup: Cuatro años en los hielos del Polo. Dos tomos, con 908 páginas, 35 láminas, 104 grabados y cinco mapas en colores. Cada tomo, 20 pesetas.

Haviland: De la «taiga» y de la «tundra». (La vida en el Bajo Yenisei.) Un volumen de 320 páginas, con numerosos grabados, 15 pesetas.

Alexander: Del Níger al Nilo. Dos tomos. El tomo I consta de 436 páginas, con 27 láminas y 99 figuras. El tomo II tiene 460 páginas, con 24 láminas, 98 figuras y un mapa. Cada tomo, 20 pesetas.

Orjan Olsen: Los soyotos. Nómadas pastores de renos. Un volumen de 240 páginas, con 49 figuras, 8 láminas y un mapa, 14 pesetas.

EN PRENSA

Algot Lange: El Bajo Amazonas.

Erland Nordenskjold: Exploraciones y aventuras en a América del Sur.

Sven Hedin: Transhimalaya.

ACTUALIDADES POLÍTICAS

VOLÚMENES PUBLICADOS POR CALPE:

H. G. Wells.—**El salvamento de la civilización.** Un tomo, 5 pesetas.

—**Rusia en las tinieblas.** Un tomo, 4 pesetas.

J. M. Keynes.—**Consecuencias económicas de la paz.** Un tomo, 10 pesetas.

H. Vast.—**Pequeña historia de la gran guerra.** Un tomo, 5 pesetas.

W. T. Goode.—**El bolchevismo en acción.** Un tomo, 3 pesetas.

Coronel Malone.—**La República rusa.** Un tomo, 3 pesetas.

A. Paquet.—**En la Rusia comunista.** Un tomo, 6 pesetas.

R. Basterra.—**La obra de Trajano.** Un tomo, 8 pesetas.

Gustavo Pittaluga.—**El problema político de la sanidad pública.** Un folleto, 1,50 pesetas.

Luis Olariaga.—**La cuestión de las tarifas y el problema ferroviario español.** Un tomo, 8 pesetas.

Bertrand Russell.—**Principios de reconstrucción social.** Un tomo, 6 pesetas.

Lorenzo Bello.—**La vuelta al mundo durante la gran guerra.** Un tomo, con ilustraciones, 5 pesetas.

EN PRENSA

William Mellor.—**Acción directa.**

BIBLIOTECA DE
IDEAS DEL SIGLO XX

SELECCIONADA Y DIRIGIDA POR

DON JOSE ORTEGA Y GASSET

Profesor de Filosofía en la Universidad de Madrid.

Compondrán esta colección los libros maestros de Europa y América que, aparecidos en estos últimos veinte años, inician nuevas maneras de pensar en filosofía como en política, en crítica artística como en biología, en ciencias sociales como en física. Será, pues, una colección, única hoy en el mundo, que ofrece en apretada fila los temas más incitantes de la nueva cultura.

Volúmenes publicados por CALPE:

1.—H. RICKERT, Profesor en la Universidad de Heidelberg.—**Ciencia cultural y ciencia natural.**—Traducción del alemán por *Manuel G. Morente*, Profesor en la Universidad de Madrid.

En esta obra, el autor—uno de los más grandes filósofos actuales—expone sucintamente sus famosas teorías sobre la ciencia histórica, que tanto han influído en los nuevos estudios de esta materia.

Un vol. de 152 páginas en 4.°, 5 pesetas.

2.—MAX BORN.—**La teoría de la relatividad de Einstein.**—Traducción del alemán por *Manuel G. Morente.*

El libro más claro, minucioso y completo sobre las geniales ideas del físico germánico. El autor es uno de los más eminentes colaboradores de Einstein.

Un vol. de 384 páginas en 4.°, con 133 grabados y un retrato de Einstein, 12 pesetas.