

A N  
**ABSTRACT**  
O F  
A BOOK lately PUBLISHED;  
E N T I T U L E D,  
A  
**T R E A T I S E**  
O F  
*Human Nature, &c.*  
W H E R E I N  
The CHIEF ARGUMENT of that  
BOOK is farther ILLUSTRATED and  
EXPLAINED.

U N  
**COMPENDIO**  
D E  
UN LIBRO recientemente PUBLICADO  
I N T I T U L A D O  
U N  
**T R A T A D O**  
D E L A  
*Naturaleza Humana, etc.*  
E N E L Q U E  
Se ILUSTRA y EXPLICA mejor el PRINCIPAL  
ARGUMENTO de ese LIBRO.



L O N D O N :  
Printed for C. BORBET, at Addison's Head,  
over-against St. Dunstan's Church, in Fleet-  
Street. 1740.  
[Price six Pence.]

L O N D R E S  
Impreso por C. BORBET, en Addison's Head,  
frente a la Iglesia de San Dunstan, en Fleet-  
Street, 1740.  
[Precio seis peniques]

## PREFACIO

*Lo que espero de esta breve aportación puede parecer un tanto extraordinario, al declarar que mis intenciones son hacer que una obra más extensa al resumirla, sea más inteligible a la gente normal. Es evidente, sin embargo, que quienes no están acostumbrados al razonamiento abstracto tienen tendencia a perder el hilo del argumento, cuando está desarrollado en toda su magnitud y cada una de sus partes reforzada con todo tipo de argumentaciones, protegida contra toda clase de objeciones, y ejemplificada por todos los puntos de vista que se le ocurren al escritor durante el diligente estudio de su materia. Tales lectores comprenderán fácilmente una cadena de razonamientos que resulten más sencillos y concisos, en donde las principales proposiciones estén sólo conectadas entre sí, ilustradas por ejemplos sencillos y confirmadas por unos pocos argumentos de peso. La proximidad de las diferentes partes entre sí facilita su comparación y resulta más sencillo establecerla conexión entre los primeros principios y la conclusión.*

*La obra, cuyo resumen presento aquí al lector, ha sido tildada de oscura y de difícil comprensión, y yo me inclino a pensar que se debe más a su extensión que al carácter abstracto del argumento. Si he remediado en cierto grado este inconveniente habré conseguido mi propósito. Me ha parecido que el libro tiene cierto aire de singularidad y novedad capaz de llamar la atención al público, especialmente si se constata que si su filosofía fuese aceptada, tal como el autor parece insinuar, tendríamos que cambiar desde sus fundamentos la mayor parte de las ciencias. Tentativas tan audaces resultan siempre ventajosas para la república de las letras, porque sacuden el yugo de la autoridad, habitúan a los hombres a pensar por sí mismos, abren nuevas sugerencias, que los hombres de talento pueden desarrollar y, por su peculiar oposición, ilustran puntos allí donde nadie anteriormente sospechara dificultad alguna.*

*El autor debe resignarse a esperar con paciencia durante algún tiempo, antes de que el sentir del mundo ilustrado pueda reconocer su obra. Su desgracia estriba en que no puede apelar*

*al pueblo, que en asuntos de sentido común y de elocuencia resulta ser un tribunal infalible. Ha de ser juzgado por unos POCOS, cuyo veredicto tiende a ser pervertido por el partidismo y el prejuicio, ya que quien no ha reflexionado sobre estos temas, no puede enjuiciarlos debidamente; tales personas tienden a configurar sus propios sistemas, que no están dispuestos a abandonar. Espero que el autor me disculpe mi intromisión en este asunto, ya que mi intención es sólo incrementar su auditorio, solventando algunas dificultades que han impedido a muchos captar su significado.*

*He elegido un argumento sencillo que he trazado del principio al fin. Es el único punto que he procurado llevar a cabo. El resto son sólo alusiones a pasajes concretos que me han parecido curiosos y dignos de mención.*

## RESUMEN DE UN LIBRO

### RECIENTEMENTE PUBLICADO QUE LLEVA POR TITULO TRATADO DE LA NATURALEZA HUMANA

#### [1. Aplicación del método experimental a la ciencia del hombre]

Este libro parece haberse escrito según el mismo sistema de otras varias obras que durante los últimos años han estado muy en boga en *Inglaterra*. El espíritu filosófico, que en estos últimos ochenta años ha hecho tantos progresos por toda Europa, se ha difundido a lo largo de este reino tanto como en cualquier otro. Nuestros escritores parecen haber iniciado un nuevo género de filosofía, que promete más deleite y provecho a la humanidad que cualquier otro que el mundo haya conocido. La mayoría de los filósofos de la antigüedad que trataron sobre la naturaleza humana han manifestado tener más delicadeza de sentimiento, justo sentido de la moral, o grandeza de espíritu, que razonamiento y reflexión en profundidad. Se contentan con imaginarse el sentido común de la humanidad con la luz más nítida y con los más acertados giros de pensamiento y expresión, sin seguir de modo riguroso una cadena de proposiciones o de integrar las diversas verdades en una ciencia sistemática. Pero al menos merece la pena probar si la ciencia del *hombre* no admite la misma precisión que se ha encontrado aplicable a diversas partes de la filosofía natural. Parece que existe toda la razón del mundo para imaginar que esta ciencia puede ser llevada al máximo grado de exactitud. Si, al examinar diversos fenómenos, descubrimos que todos ellos se resuelven en un principio común, y podemos encadenar este principio a otro, al final llegaremos a los pocos últimos principios de los que depende el resto. Y aunque nunca podamos alcanzar los últimos principios, es una satisfacción llegar tan lejos como lo permitan nuestras facultades.

Este parece haber sido el propósito de nuestros últimos filósofos y, entre ellos, el de este autor. El se propone realizar la anatomía de la naturaleza humana de modo sistemático, y promete deducir conclusiones sólo donde la experiencia le autorice. Habla con desprecio de las hipótesis e insinúa que aquellos compatriotas que las han desterrado de la filosofía moral han prestado al mundo un servicio más notable que *Milord Bacon*, a quien el autor considera el padre de la física experimental. Menciona, con este motivo, al *Sr. Locke*, a *Milord Shaftesbury*, al *Dr. Mandeville*, al *Sr. Hutchison*, al *Dr. Butler*, quienes, aunque difieren entre sí en muchos puntos, parecen estar todos de acuerdo en fundamentar totalmente en la experiencia sus correctas disquisiciones sobre la naturaleza humana.

#### [2. Hacia un nuevo sistema de las ciencias]

Junto a la satisfacción de conocer lo que nos interesa más de cerca, puede afirmarse con seguridad, que casi todas las ciencias están comprendidas en la ciencia de la naturaleza humana y dependen de ella. La *única finalidad* de la lógica es explicar los principios y operaciones de nuestra facultad de razonar y la naturaleza de nuestras ideas; la moral y la crítica se ocupan de nuestros gustos y sentimientos; y la política considera a los hombres reunidos en sociedad y dependientes los unos de los otros. Por consiguiente, este tratado de la naturaleza humana parece estar pensado para un sistema de las ciencias. El autor ha llevado a cabo la parte referente a la lógica y ha asentado los fundamentos de las otras partes en su tratado de las pasiones.

El célebre *Monsieur Leibniz* ha observado un defecto en los sistemas de lógica, que son muy extensos cuando explican las operaciones del entendimiento, pero son demasiado concisos cuando tratan de las probabilidades y de aquellas otras reglas de evidencia de las que dependen totalmente la vida y la acción, y que son nuestras guías incluso en la mayoría de nuestras especulaciones filosóficas. Dentro de esta censura incluye *The essay on human understanding*, *La recherche de la vérité*, y *L'art de penser*. El autor del *Tratado de la naturaleza humana* parece haberse percatado de este defecto en esos filósofos y ha procurado, en cuanto ha podido, suplirlo. Como su libro contiene gran número de especulaciones muy novedosas y de singular importancia, será imposible dar al lector una noción precisa de todas ellas. Por tanto, nos limitaremos principalmente a ofrecer su explicación sobre nuestros razonamientos de causa y efecto. Si conseguimos hacerlo inteligible al lector, ello podrá servir como una muestra de toda la obra.

### [3. Bases gnoseológicas del empirismo en Hume]

Nuestro autor comienza con algunas definiciones. Denomina percepción a todo aquello que pueda presentarse a la mente, bien porque empleemos nuestros sentidos, bien nos impulse la pasión, o bien porque ejercitemos nuestro pensamiento y reflexión. Divide nuestras percepciones en dos clases, a saber, *impresiones* e *ideas*. Cuando sentimos una pasión o emoción, o tenemos imágenes de los objetos externos proporcionadas por nuestros sentidos, la percepción de la mente es lo que denomina una *impresión*, que es un término que emplea en nuevo sentido. Cuando reflexionamos sobre una pasión o un objeto que no está presente, esta percepción es una *idea*. Las *impresiones*, por lo tanto, son nuestras percepciones más vivaces y fuertes; las *ideas* son las más borrosas y débiles. Esta distinción es evidente, tan evidente como la que existe entre el sentir y el pensar.

La primera proposición que anticipa es que todas nuestras ideas o percepciones se derivan de nuestras impresiones, o percepciones fuertes, y que nunca podemos pensar en nada que no haya sido visto por nosotros o sentido en nuestra propia mente. Esta proposición parece ser equivalente a aquello que tanto esfuerzo le costó establecer al *Sr. Locke*, a saber, *que no hay ideas innatas*. Sólo ha de observarse, como una inexactitud de ese célebre filósofo, que bajo el término idea abarca todas nuestras percepciones, en cuyo sentido es falso que no tengamos ideas innatas. Ya que es evidente que nuestras percepciones más fuertes o impresiones son innatas, y que nuestra inclinación natural, el amor a la virtud, el resentimiento, y todas las demás pasiones, se originan de modo inmediato a partir de la naturaleza. Estoy convencido de que quienquiera que considera el problema bajo este aspecto, podría reconciliar fácilmente todas las partes. El *Padre Malebranche* se encontraría en un callejón sin salida al tener que explicar un pensamiento de la mente que no represente algo previamente sentido por ella, ya sea de modo interno o bien a través de los sentidos externos, y tendría que aceptar que aun cuando podamos componer, mezclar, aumentar, y disminuir nuestras ideas, todas ellas se derivan de estas fuentes. El *Sr. Locke*, por otro lado, reconocería de inmediato que todas nuestras pasiones son una clase de instintos naturales, no derivados sino de la constitución original de la mente humana.

### [4. El criterio de verdad según la perspectiva empirista]

Nuestro autor piensa que "ningún descubrimiento podría haberse hecho con tanto éxito, para resolver todas las controversias sobre las ideas, como éste: que las impresiones siempre preceden a las ideas, y que cada idea de que se provee la imaginación aparece primero en su correspondiente impresión. Estas últimas percepciones son todas tan claras y evidentes, que no admiten controversia; si bien muchas de nuestras ideas son tan oscuras, que es casi imposible, incluso para la mente que las forma, decir exactamente su naturaleza y composición". De acuerdo con esto, cuando una idea es ambigua, el autor recurre siempre a la impresión, que ha de transformarla en clara y precisa. Y cuando sospecha que un término filosófico no tiene ninguna idea correspondiente a él (como es

muy común) pregunta siempre *¿de qué impresión se deriva esa idea?* Y si no puede remitirse a ninguna impresión, concluye que el término en cuestión carece de significado. De este modo examina nuestra idea *de substancia y esencia*; y sería de desear que este método riguroso fuese ejercitado en todos los debates filosóficos.

### [5. La relación causal, fundamento de los razonamientos experimentales]

Es evidente, que todos los razonamientos sobre las *cuestiones de hecho* se fundamentan en la relación de causa y de efecto, y que no podemos inferir nunca la existencia de un objeto a partir de otro, a no ser que estén conectados entre sí, de modo mediato o inmediato. En orden, por tanto, a entender estos razonamientos, debemos estar perfectamente familiarizados con la idea de causa; y con este fin, debemos mirar en nuestro alrededor a fin de encontrar algo que sea la causa de otra cosa.

He aquí una bola de billar inmóvil sobre una mesa y otra bola que se mueve hacia ella con rapidez. Las dos chocan; y la bola que en un principio estaba en reposo ahora adquiere movimiento. Este es un ejemplo tan perfecto de la relación de causa y efecto como cualquier otro que conozcamos a través de la sensación o de la reflexión. Examinemos, por tanto, el ejemplo. Es evidente que las dos bolas entrarán en contacto antes de que sea comunicado el movimiento, y que no hay intervalo alguno entre el choque y el movimiento. La *contigüidad* en el tiempo y el espacio es, por tanto, una circunstancia indispensable para la operación de todas las causas. Es evidente, asimismo, que el movimiento que fue la causa, es anterior al movimiento que fue el efecto. La *prioridad* en el tiempo es, por tanto, otra circunstancia indispensable en cada causa. Pero esto no es todo. Intentemos con otras bolas de la misma clase una situación similar, y siempre hallaremos que el impulso de la una produce el movimiento de la otra. Aquí hay por tanto una *tercera* circunstancia, *a saber, la conjunción constante* entre la causa y el efecto. Cada objeto similar a la causa produce siempre algún objeto similar al efecto. Fuera de estas tres circunstancias, contigüidad, prioridad y conjunción constante, nada más puedo descubrir en esta causa. La primera bola está en movimiento; toca a la segunda; inmediatamente la segunda está en movimiento; y cuando intento el experimento con las mismas o parecidas bolas, en las mismas o parecidas circunstancias, encuentro que al movimiento y contacto de una bola, sigue siempre el movimiento de la otra. Por más vueltas que le dé a esta cuestión, y por más que lo examine, no puedo descubrir nada más.

Este es el caso en que tanto la causa como el efecto están presentes en los sentidos. Veamos ahora en qué se fundamenta nuestra inferencia cuando de la presencia de una concluimos que la otra ha existido o existirá. Supóngase que veo una bola moviéndose en línea recta hacia otra; inmediatamente concluyo que chocarán y que la segunda se pondrá en movimiento.

Esta es la inferencia de la causa al efecto; y de esta naturaleza son todos nuestros razonamientos en la conducta de la vida; en esto se fundamenta toda nuestra creencia en la historia y de aquí se deriva toda la filosofía, con la única excepción de la geometría y la aritmética. Si podemos explicar la inferencia del choque de las dos bolas, podemos justificar esta operación de la mente en todos los casos.

Si un hombre tal como Adán hubiese sido creado con pleno vigor intelectual, pero sin experiencia, jamás sería capaz de inferir el movimiento de la segunda bola a partir del movimiento y el impulso de la primera. No hay nada que la razón vea en la causa que nos permita *inferir* el efecto. Tal inferencia, si fuese posible, equivaldría a una demostración, al basarse meramente en la comparación de ideas. Pero ninguna inferencia de la causa al efecto equivale a una demostración. He aquí la prueba evidente. La mente puede *concebir* siempre que un efecto se sigue de una causa, y que un suceso se sigue de otro; todo aquello que *concebimos* es posible, al menos en un sentido metafísico; pero dondequiera que una demostración tiene lugar, lo contrario es imposible e implica una contradicción. No hay demostración, por tanto, para ninguna conjunción de causa y efecto. Y este es un principio que generalmente es admitido por los filósofos.

Hubiera sido necesario, así pues, que *Adán* (de no estar inspirado) hubiese tenido *experiencia* del efecto que se derivó del impulso de estas dos bolas. Tuvo que haber visto, en varios casos, que cuando una de las bolas chocaba con la otra, la segunda siempre adquiría movimiento. Si hubiese visto un número suficiente de casos de esta clase, dondequiera que viese una bola moviéndose hacia otra, habría concluido siempre, sin vacilación, que la segunda adquiría movimiento. Su entendimiento se anticiparía a su vista, y establecería una conclusión apropiada con su experiencia pasada.

Se sigue, así, que todos los razonamientos sobre la causa y el efecto se basan en la experiencia, y que todos los razonamientos de la experiencia se basan en la suposición de que el curso de la naturaleza continuará siendo uniformemente el mismo. Concluimos, que causas semejantes, en semejantes circunstancias, producirán siempre efectos semejantes. Merece la pena examinar ahora que es lo que nos determina a establecer una conclusión de tan vastas consecuencias.

Es evidente que *Adán* con toda su ciencia, nunca hubiera sido capaz de *demostrar* que el curso de la naturaleza ha de continuar siendo uniformemente el mismo, y que el futuro ha de conformarse al pasado. Nunca puede ser demostrado que aquello que es posible sea falso; y es posible que el curso de la naturaleza pueda cambiar, ya que podemos concebir tal cambio. Más aún, iré más lejos, y afirmaré que tampoco se podría probar a través de un argumento probable que el futuro haya de ajustarse al pasado. Todos los *argumentos probables* se fundamentan en la suposición de que existe esta conformidad entre el futuro y el pasado, y por tanto nunca pueden probar esto. Esta conformidad es una *cuestión de hecho*, y si ha de ser probada, no admitirá prueba alguna que no provenga de la experiencia. Pero nuestra experiencia del pasado no puede ser prueba de nada para el futuro, sino bajo la suposición de que existe una semejanza entre ellos. Así pues, este es un punto que no admite prueba alguna, y que damos por supuesto sin la más mínima prueba.

Sólo por la *COSTUMBRE*, estamos determinados a suponer que el futuro se ajusta al pasado. Cuando veo una bola de billar moviéndose hacia otra, mi mente se conduce inmediatamente por el hábito hacia el efecto acostumbrado y se anticipa a mi vista al concebir la segunda bola en movimiento. No hay nada en estos objetos, considerados de modo abstracto e independientemente de la experiencia, que me induzca a establecer tal conclusión; e incluso después de haber tenido la experiencia de muchos y repetidos efectos de esta clase, no hay argumento alguno que me lleve a suponer que el efecto se ajustará a la experiencia pasada. Las fuerzas a través de las cuales actúan los cuerpos son totalmente desconocidas. Percibimos sólo sus cualidades sensibles; ¿y qué razón tenemos para pensar que las mismas fuerzas han de estar siempre conectadas con las mismas cualidades sensibles?

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

## **[6. La creencia, causa de la certeza moral]**

Este es un hallazgo muy curioso, que además nos conduce a otros todavía más curiosos. *Cuando veo una bola de billar moviéndose hacia otra, mi mente inmediatamente es inducida por el hábito al efecto acostumbrado y se anticipa a mi vista al imaginar la segunda bola en movimiento. Pero, ¿esto es todo? ¿Me limito a CONCEBIR el movimiento de la segunda bola? Por supuesto que no. También CREO que se moverán ¿Qué es pues esta creencia? Y ¿en qué difiere de la simple concepción de algo? He aquí una nueva cuestión no considerada por los filósofos.*

Cuando una demostración me convence de una proposición, no sólo me hace concebir dicha proposición, sino que también me sensibiliza de que es imposible concebir algo contrario. Lo que es falso por demostración, implica una contradicción, y lo que implica contradicción, no puede ser concebido. Pero respecto a una cuestión de hecho, por rigurosa que pueda ser la prueba extraída de la experiencia, yo siempre puedo concebir lo contrario, aunque no siempre pueda creerlo. La creencia,

por tanto, establece alguna diferencia entre la concepción a la que asentimos y aquella con la que no asentimos.

Para justificar esto sólo hay dos hipótesis. Se podría decir que la creencia añade alguna idea nueva a las que podemos concebir sin otorgarles nuestro asentimiento. Pero esta hipótesis es falsa. *Primero*, porque no se puede producir una idea de este tipo. Cuando concebimos simplemente un objeto, lo concebimos en todas sus partes. Lo concebimos como si pudiera existir, aunque no creamos que exista. Nuestra creencia en él no descubrirá nuevas cualidades. Podemos dibujar en nuestra imaginación todo el objeto sin creer en él; podemos considerarlo, de cualquier modo ante nuestros ojos, en todas las circunstancias de tiempo y lugar. Este objeto, concebido tal y como pudiera existir, es el verdadero, y cuando creemos que dicho objeto existe, nada más podemos hacer.

*En segundo lugar*, la mente tiene la facultad de unir todas las ideas que no entrañan contradicción; y por tanto, si la creencia consistiese en alguna idea que nosotros añadimos a la concepción simple, estaría en poder del hombre el creer cualquier cosa que él pudiera concebir añadiendo esta idea a dicha concepción.

Así pues, ya que la creencia implica una concepción e incluso algo más, y puesto que no añade ninguna idea nueva a esta concepción, se sigue que es una MANERA diferente de concebir un objeto; *algo* que se puede distinguir por el sentimiento y que, a diferencia de todas nuestras ideas, no depende de nuestra voluntad. Gracias al hábito, mi mente va desde el objeto visible —una bola que se mueve hacia otra— al efecto acostumbrado —el movimiento de la segunda bola—. No sólo concibe ese movimiento, sino que *siente* en su concepción algo que le diferencia de una ilusión de la fantasía. La presencia de este objeto visible y la conjunción constante de ese efecto particular, hacen que tengamos de esta idea un sentimiento diferente al de aquellas ideas difusas que llegan a la mente de modo espontáneo. Esta conclusión parece un tanto sorprendente; pero somos inducidos hacia ella por una cadena de proposiciones que no admiten duda alguna. Para facilitar la memoria del lector las resumiré brevemente. Ninguna cuestión, de hecho puede ser probada si no es a través de su causa o de su efecto. No puede conocerse que nada sea la causa de algo si no es por la experiencia. No podemos alegar ninguna razón para extender al futuro nuestra experiencia del pasado, sino que estamos totalmente determinados por la costumbre cuando concebimos que un efecto se sigue de su causa habitual. Pero además de concebirlo, creemos que también se sigue un efecto semejante. Esta creencia no añade ninguna nueva idea a la concepción. Sólo varía el modo de concebir, y eso establece una diferencia para el sentir o para el sentimiento. La creencia, por tanto, proviene sólo de la costumbre, y es una idea concebida de una *manera* peculiar.

Nuestro autor procede a explicar esta manera o sentimiento que hace de la creencia algo diferente de la concepción difusa. Parece ser consciente de que es imposible descubrir con palabras este sentimiento del que cada uno debe ser consciente en su propio corazón. A veces lo denomina una concepción *más fuerte*, otras una concepción más vivaz, más *ardiente*, más firme, o más *intensa*. Y en efecto, cualquiera que sea el nombre que podamos dar a este sentimiento que constituye la creencia, nuestro autor piensa que es evidente que ejerce un efecto más vigoroso sobre la mente que la ficción y la mera concepción. Y esto lo prueba por la influencia de este sentimiento sobre las pasiones y sobre la imaginación, las cuales son movidas sólo por la verdad o por lo que es tomado por tal. La poesía, con todo su arte, nunca puede causar una pasión como la que se da en la vida real. Fracasa en la concepción original de sus objetos, que nunca son sentidos del mismo modo que aquellos que dirigen nuestra creencia y opinión.

Nuestro autor, presumiendo de que ha probado suficientemente que las ideas a las que asentimos son diferentes para el sentimiento de las otras ideas, y que este sentimiento es más firme y vivaz que nuestra concepción común, intenta explicar a continuación la causa de este sentimiento vivaz a través de una analogía con otros actos de la mente. Su razonamiento parece ser curioso; pero difícilmente podría resultar inteligible, o al menos probable, sin una serie de detalles, que excederían los límites que me he impuesto.

Asimismo, he omitido muchos argumentos que el autor aduce para probar que la creencia consiste meramente en un peculiar sentir o sentimiento. Mencionaré sólo uno: nuestra experiencia pasada no siempre es uniforme. A veces se sigue un efecto de una causa, otras veces, otro; en cuyo caso creemos que siempre existirá aquello que es lo más común. Veo una bola de billar que se mueve hacia otra. No puedo distinguir si se mueve sobre su eje o fue impulsada de modo que se deslice sobre la mesa. En el primer caso, sé que no se detendrá tras el choque. En el segundo, puede detenerse. El primero es el más común, y por tanto, me dispongo a contar ese efecto, y lo concibo como posible y como conectado a la causa. Si no fuera una concepción diferente de la otra en el sentir o sentimiento, no habría diferencia entre ellas.

### **[7. La relación causal, principio explicativo de las acciones de la materia y de las operaciones de la mente]**

Hemos limitado todo este razonamiento a la relación de causa y efecto, tal como se nos presenta en los movimientos y operaciones de la materia. Pero el mismo razonamiento se extiende a las operaciones de la mente. Ya sea que consideremos la influencia de la voluntad en el movimiento de nuestro cuerpo, o en el gobierno de nuestro pensamiento, se puede afirmar con seguridad que nunca podríamos predecir el efecto meramente a partir de la consideración de la causa, sin el apoyo de la experiencia. E incluso después que tengamos experiencia de estos efectos, es sólo la costumbre, no la razón, la que nos determina a hacer de ella la regla de nuestros juicios futuros. Cuando la causa está presente, la mente, gracias al hábito, pasa inmediatamente a la concepción y creencia del efecto acostumbrado. Esta creencia es algo distinto de la concepción. Sin embargo, no le añade ninguna idea nueva. Sólo hace que sea sentida de modo diferente, y se torne más fuerte y más viva.

Una vez despachado este aspecto material respecto a la naturaleza de la influencia de la causa sobre el efecto, nuestro autor vuelve sobre sus pasos y examina de nuevo la idea de esa relación. En la consideración del movimiento comunicado de una bola a otra no podríamos encontrar nada más que la contigüidad, la prioridad de la causa y la conjunción constante. Pero, junto a esas circunstancias, se supone frecuentemente que hay una conexión necesaria entre la causa y el efecto y que la causa posee algo que denominamos *poder*, o *fuerza*, o *energía*. La cuestión es ¿qué idea va ligada a estos términos? Si todas nuestras ideas o pensamientos se derivan de nuestras impresiones, este poder tiene que manifestarse o bien ante nuestros sentidos, o bien ante nuestros sentimientos internos. Pero en las operaciones de la materia se manifiesta tan pocas veces *poder* alguno ante los sentidos que los *cartesianos* no han tenido el menor escrúpulo en afirmar que la materia está desprovista de energía, y que todas sus operaciones se realizan meramente por la energía del Ser supremo. Pero de nuevo surge la cuestión: ¿*Qué idea tenemos de la energía o incluso del poder del Ser supremo?* Toda nuestra idea de una divinidad (según aquellos que niegan las ideas innatas) no es más que una composición de las ideas que adquirimos al reflexionar sobre las operaciones de nuestra propia mente. Ahora bien, más que la materia, es nuestra mente quien nos ofrece una mejor idea de la energía. Si consideramos nuestra voluntad o *volición a priori*, abstrayéndola de la experiencia, nunca podremos inferir de ella efecto alguno. Y si acudimos a la ayuda de la experiencia, ésta sólo nos mostrará objetos contiguos, sucesivos y en conjunción constante. En suma, pues, o bien no tenemos en absoluto idea alguna de fuerza y energía, y estas palabras carecen por completo de significado, o bien no pueden significar nada más que esa determinación del pensamiento, adquirida por el hábito, que consiste en pasar de la causa al efecto acostumbrado. Pero todo aquel que quiera comprender a fondo esta cuestión debe consultar al propio autor. Para mí es suficiente si puedo hacer comprender a gente instruida que hay una cierta dificultad en el caso, y que quienquiera que resuelva esta dificultad debe decir algo muy novedoso y extraordinario, tan novedoso como la dificultad misma.



### [8. Alcance y límites del escepticismo en Hume]

A través de todo lo que se ha expuesto anteriormente, el lector fácilmente se dará cuenta de que la filosofía contenida en este libro es muy escéptica, y tiende a ofrecernos una noción de las imperfecciones y estrechos límites del entendimiento humano. Casi todo razonamiento queda reducido aquí a la experiencia; y la creencia, que acompaña a la experiencia, queda explicada nada más como un sentimiento especial o concepción vivaz producida por el hábito. No es eso todo, cuando creemos que algo tiene existencia externa, o suponemos que un objeto existe un momento después de no ser ya percibido, esta creencia no es nada más que un sentimiento del mismo tipo. Nuestro autor insiste en varios otros tópicos escépticos, y concluye, en suma, que asentimos a nuestras facultades y empleamos nuestra razón sólo porque no podemos evitarlo. La filosofía nos convertiría en totalmente *pirrónicos*, si la naturaleza no fuera demasiado fuerte para evitarlo.

### [9. Crítica a las doctrinas sobre la sustancia anímica]

Concluiré las disquisiciones de este autor exponiendo dos opiniones que parecen ser muy genuinas de él, como lo son la mayor parte de sus opiniones. Afirma, que el alma, tal y como podemos concebirla, no es más que un conjunto o una serie de percepciones diferentes, tales como calor, frío, amor y odio, pensamientos y sensaciones; todas ellas reunidas, pero carentes de una perfecta simplicidad o identidad. *Descartes* mantenía que el pensamiento era la esencia de la mente; no este pensamiento o aquel pensamiento, sino el pensamiento en general. Esto parece ser absolutamente ininteligible, pues todo lo que existe es particular; y, por consiguiente, deben ser nuestras respectivas percepciones particulares las que compongan la mente. Digo, *compongan* la mente, no que *pertenezcan* a ella. La mente no es una sustancia, en la cual se inscriben las percepciones. Esta noción es tan ininteligible como la *cartesiana* de que el pensamiento o la percepción en general es la esencia de la mente. No tenemos idea de ninguna clase de sustancia, puesto que sólo tenemos la idea derivada de alguna impresión, y no tenemos impresión alguna de sustancia, ya sea material o espiritual. No conocemos nada que no sean cualidades o percepciones particulares. Así como nuestra idea de cuerpo, la de un melocotón, por ejemplo, es sólo la de un particular sabor, color, figura, tamaño, consistencia, etc., así nuestra idea de mente es sólo la idea de percepciones particulares, sin ninguna noción de algo a lo que denominamos sustancia, ya sea simple o compuesta.

### [10. El por qué la geometría no es una ciencia exacta]

El segundo principio que me propuse comentar se refiere a la geometría. Habiendo negado la divisibilidad infinita de la extensión, nuestro autor se encuentra forzado a refutar los argumentos matemáticos que han sido aducidos a favor de ella; y estos argumentos son los únicos de algún peso. Esto lo lleva a cabo negando que la geometría sea una ciencia lo suficientemente exacta COMO para admitir conclusiones tan sutiles como las que conciernen a la divisibilidad infinita. Sus argumentos pueden explicarse de este modo: toda la geometría está basada en las nociones de igualdad y desigualdad, y, por consiguiente, según que poseamos o no una norma exacta de esa relación, la ciencia admitirá o no una gran exactitud. Ahora bien, existe una norma exacta de igualdad si suponemos que la cantidad está compuesta de puntos indivisibles. Dos líneas son iguales cuando el número de puntos que las componen es igual, y cuando cada punto de la una se corresponde con un punto de la otra. Pero, aunque esta norma sea exacta, carece de valor, es inútil, ya que nunca podemos calcular el número de puntos de cada línea. Además se basa en la suposición de la divisibilidad finita y, por tanto, nunca podrá ofrecer una conclusión contraria a ellas. Si rechazamos esta norma de igualdad, no tenemos ninguna otra que tenga alguna pretensión de exactitud. Hay dos que se suelen utilizar comúnmente. Se dice, por ejemplo, que dos líneas superiores a una yarda son iguales, cuando contienen una cantidad inferior, como una pulgada, el mismo número de veces. Pero esto es un círculo vicioso, porque se supone que la cantidad a la que llamamos una pulgada en una de las líneas es

*igual* a la que denominamos una pulgada en la otra. Y la cuestión continúa siendo, ¿qué queremos decir cuando afirmamos que son iguales? Si tomamos cantidades inferiores, continuaremos *in infinitum*. Esta, por tanto, no es norma alguna de igualdad. La mayor parte de los filósofos, cuando se les pregunta sobre lo que entienden por igualdad, dicen que la palabra no admite definición, y que es suficiente con poner ante nosotros dos cuerpos iguales, tales como dos diámetros de un círculo para hacemos comprender ese término. Ahora bien, esto es tomar la *apariencia general* de los objetos como norma de esa proporción, y convertir nuestra imaginación y sentidos en sus jueces definitivos. Pero tal norma no admite exactitud y no puede proporcionar nunca una conclusión contraria a la imaginación y los sentidos. La gente culta ha de juzgar si esta cuestión es justa o no. Sería de desear que se encontrara algún procedimiento para reconciliar la filosofía y el sentido común, los cuales, respecto a la cuestión de la divisibilidad infinita, han librado entre sí las más crueles batallas.

### [11. Naturaleza y objeto de la ciencia ética]

Ahora hemos de proceder a rendir cuenta del segundo volumen de este trabajo, que trata de las PASIONES. Este es de más fácil comprensión que el primero; pero contiene opiniones que son en conjunto igual de novedosas y extraordinarias. El autor empieza con el *orgullo* y la *humildad*. Observa que los objetos que dirigen estas pasiones son aparentemente muy numerosos y diferentes entre sí. El orgullo o autoestima puede provenir de las cualidades de la mente: talento, buen sentido, erudición, valor, integridad; de las cualidades del cuerpo: belleza, fortaleza, agilidad, buen porte, destreza en la danza, equitación, esgrima; de ventajas externas: país, familia, hijos, parientes, riquezas, casas, jardines, caballos, perros, indumentaria. Después procede a investigar la circunstancia común en la que coinciden todos esos objetos y que es la causa de que actúen sobre las pasiones. Su teoría se extiende del mismo modo al amor y odio y otras afecciones. Mas como estas cuestiones, aunque curiosas, no podrían resultar inteligibles sin un largo discurso, las omitiremos aquí

Puede que quizás agrade más al lector que se le informe de lo que nuestro autor dice respecto al *libre albedrío*. Apoya su doctrina en lo tratado sobre la causa y el efecto. “Es universalmente reconocido que las operaciones de los cuerpos externos son necesarias y que en la comunicación de su movimiento, en su atracción y cohesión mutua, no hay la menor huella de indiferencia y libertad (...) Por tanto, a este respecto, todo lo que tenga el mismo fundamento que la materia debe reconocerse como necesario”. A fin de saber si este es el caso de las acciones de la mente, podemos examinar la materia, y considerar en qué se basa la idea de necesidad en sus operaciones, y por qué concluimos que un cuerpo o una acción es la causa infalible de otro.

“Ya se ha observado que no hay ningún caso único en que la última conexión de cualquier objeto sea susceptible de ser descubierta, ya sea por nuestros sentidos o por la razón, y que jamás podemos penetrar en la esencia y construcción de los cuerpos hasta el punto de percibir el principio en el que se fundamenta su mutua influencia”. Sólo estamos familiarizados con su unión constante; y es de su unión constante de donde se deriva la necesidad, cuando la mente opta por pasar de un objeto a su acompañante habitual e infiere la existencia del uno partiendo del otro. Hay, pues, aquí dos particularidades que hemos de considerar esenciales *para la necesidad*; a saber, la unión constante y la *inferencia* de la mente, y dondequiera que descubramos estas circunstancias, hemos de reconocer una necesidad.” Ahora bien, no hay nada más evidente que la unión constante de acciones particulares con motivos particulares. Si todas las acciones no están constantemente conectadas a sus motivos correspondientes, esta incertidumbre no es mayor que la que podemos observar a diario en las acciones de la materia, donde por razón de la variedad e incertidumbre de la causa, el efecto es con frecuencia variable e incierto. Treinta granos de opio matarán a cualquier hombre que no esté acostumbrado a ello, mientras que treinta granos de ruibarbo no lo purgarán. Del mismo modo, el temor a la muerte siempre hará que un hombre se aparte veinte pasos de su camino; mientras que no siempre le hará realizar una mala acción.

Y así como se da una conjunción constante de las acciones de la voluntad con sus motivos, así la inferencia de los unos con los otros es a menudo tan cierta como los razonamientos que se refieren a los cuerpos: y es siempre una inferencia proporcionada a la constancia de la conjunción. En eso se fundamenta nuestra creencia en los testimonios, nuestra confianza en la historia, y, por supuesto, toda clase de evidencia moral, y casi la totalidad de nuestra conducta en la vida.

Nuestro autor pretende que, al establecer una nueva definición sobre la necesidad, este razonamiento arroje nueva luz sobre toda la controversia. Y, en efecto, los más celosos abogados del libre albedrío deberán aceptar esta unión e inferencia respecto a las acciones humanas. Sólo podrán negar que toda la necesidad se reduzca a esto. Pero entonces han de mostrar que tenemos una idea de algo más en las acciones de la materia; lo cual, de acuerdo con el razonamiento anterior, es imposible.

### [12. La asociación de ideas posibilita la ciencia del hombre]

A lo largo de todo este libro hay grandes pretensiones sobre nuevos descubrimientos en filosofía; pero si alguna cosa puede dar derecho al autor a tan glorioso nombre como el de *inventor*, es el uso que hace del principio de asociación de ideas, que entra en la mayor parte de su filosofía. Nuestra imaginación es una gran autoridad sobre nuestras ideas; y no hay ideas que, siendo diferentes entre sí, no pueda separar y juntar, y componer según toda la diversidad de ficciones. Pero, a pesar de la autoridad de la imaginación, existe un lazo secreto o unión entre algunas ideas particulares, que obliga a la mente a conjuntarlas con mayor frecuencia, y hace, aparentemente, que la una introduzca a la otra. De aquí surge lo que llamamos el *à propós* del discurso; de aquí la conexión en lo escrito, y de aquí ese hilo o cadena de pensamiento que un hombre mantiene de modo natural, incluso en la más vaga *ensoñación*. Estos principios de asociación quedan reducidos a tres; a saber: *Semejanza*, un cuadro naturalmente nos hace pensar en el hombre que ha sido representado; *contigüidad*, cuando se menciona St. Dennis, la idea de París viene de modo natural a la mente; *causación*, cuando pensamos en el hijo estamos predispuestos a dirigir nuestra atención hacia el padre. Será fácil imaginar cuán vastas consecuencias han de tener estos principios en la ciencia de la naturaleza humana si consideramos que, por lo que respecta a la mente, estos principios son los únicos vínculos que unen entre sí las partes del universo, o nos conectan con alguna persona u objeto exterior a nosotros mismos. Pues sólo a través del pensamiento cualquier actúa sobre nuestras pasiones, y como estos son los únicos lazos de nuestros pensamientos, ellos son realmente *para nosotros el* cimiento del universo, y todas las operaciones de la mente, en gran medida, han de depender de ellos.

FIN