sean los esfuerzos que estas investigaciones puedan costar, nos podemos considerar suficientemente recompensados no sólo en cuanto a la utilidad, sino también en lo que concierne al placer, si por estos medios podemos añadir algo al conjunto de nuestros conocimientos en cuestiones de tan gran importancia.

Pero como, después de todo, el carácter abstracto de estas especulaciones no constituyen una recomendación, sino más bien una desventaja para ellas, y como esta dificultad quizá se pueda superar con cuidado y habilidad y evitando todo detalle innecesario, en la investigación que sigue hemos intentado arrojar alguna luz sobre temas de los que hasta ahora han sido alejados los sabios por la incertidumbre y los ignorantes por la oscuridad. ¡Felices de nosotros si podemos unir los límites de las distintas clases de filosofía al reconciliar la investigación profunda con la claridad, la verdad con la novedad!; y ¡aún más felices si, razonando de esta manera sencilla, podemos socavar los cimientos de una filosofía abstrusa, que hasta ahora parece haber servido nada más que de cobijo para la superstición y de tapadera para el absurdo y el error! [17].

Investigación sobre el [illegible] humano. Hume. Alianza, 1999

Sección 2
Sobre el origen de las ideas

Todo el mundo admitirá sin reparos que hay una diferencia considerable entre las percepciones de la mente cuando un hombre siente el dolor que produce el calor excesivo o el placer que proporciona un calor moderado, y cuando posteriormente evoca en la mente esta sensación o la anticipa en su imaginación. Estas facultades podrán imitar o copiar las impresiones de los sentidos, pero nunca podrán alcanzar la fuerza o vivacidad de la experiencia *[sentiment]* inicial. Lo más que decimos de estas facultades, aun cuando operan con el mayor vigor, es que representan el objeto de una forma tan vivaz que *casi* podríamos decir que lo sentimos o vemos. Pero, a no ser que la mente esté trastornada por enfermedad o locura, jamás pueden llegar a un grado de vivacidad tal como para hacer estas percepciones absolutamente indiscernibles de las sensaciones. Todos los colores de la poesía, por muy espléndidos que sean, no pueden pintar objetos naturales de forma que la descripción se confunda con un paisaje real. Incluso el pensamiento más intenso es inferior a la sensación más débil.

Podemos observar que una distinción semejante a ésta afecta a todas las percepciones de la mente. Un hombre

furioso es movido de manera muy distinta que aquel que sólo piensa esta emoción. Si se me dice que alguien está enamorado, puedo fácilmente comprender lo que se me da a entender y hacerme adecuadamente cargo de su situación, pero nunca puedo confundir este conocimiento con los desórdenes y agitaciones mismos de la pasión. Cuando reflexionamos sobre nuestros sentimientos e [18] impresiones pasados, nuestro pensamiento es un espejo fiel y reproduce sus objetos verazmente, pero los colores que emplea son tenues y apagados en comparación con aquellos bajo los que nuestra percepción original se presentaba. No se requiere ninguna capacidad de aguda distinción ni cabeza de metafísico para distinguirlos.

He aquí, pues, que podemos dividir todas las percepciones de la mente en dos clases o especies, que se distinguen por sus distintos grados de fuerza o vivacidad. Las menos fuertes e intensas comúnmente son llamadas *pensamientos* o *ideas;* la otra especie carece de un nombre en nuestro idioma, como en la mayoría de los demás, según creo, porque solamente con fines filosóficos era necesario encuadrarlos bajo un término o denominación general. Concedámosnos, pues, a nosotros mismos un poco de libertad y llamémoslas *impresiones,* empleando este término en una acepción un poco distinta de la usual. Con el término *impresión,* pues, quiero denotar nuestras percepciones más intensas: cuando oímos, o vemos, o sentimos, o amamos, u odiamos, o deseamos, o queremos. Y las impresiones se distinguen de las ideas en que son percepciones menos intensas de las que tenemos conciencia, cuando reflexionamos sobre las sensaciones o movimientos arriba mencionados.

Nada puede parecer, a primera vista, más ilimitado que el pensamiento del hombre que no sólo escapa a todo poder y autoridad humana, sino que ni siquiera está encerrado dentro de los límites de la naturaleza y de la realidad.

Formar monstruos y unir formas y apariencias incongruentes no requiere de la imaginación más esfuerzo que el concebir objetos más naturales y familiares. Y mientras que el cuerpo está confinado a un planeta a lo largo del cual se arrastra con dolor y dificultad, el pensamiento, en un instante, puede transportarnos a las regiones más distantes del universo; o incluso más allá del universo, al caos ilimitado, donde según se cree, la naturaleza se halla en confusión total. Lo que nunca se vio o se ha oído contar, puede, sin embargo, concebirse[1]. Nada está más allá del poder del pensamiento, salvo lo que implica contradicción absoluta [19].

Pero, aunque nuestro pensamiento aparenta poseer esta libertad ilimitada, encontraremos en un examen más detenido que, en realidad, está reducido a límites muy estrechos, y que todo este poder creativo de la mente no viene a ser más que la facultad de mezclar, trasponer, aumentar, o disminuir los materiales suministrados por los sentidos y la experiencia. Cuando pensamos en una montaña de oro, unimos dos ideas compatibles: *oro* y *montaña,* que conocíamos previamente. Podemos representarnos un caballo virtuoso, pues de nuestra propia experiencia interna *[feeling]* podemos concebir la virtud, y ésta la podemos unir a la forma y figura de un animal que nos es familiar. En resumen, todos los materiales del pensar se derivan de nuestra percepción interna o externa. La mezcla y compo-

1. Por lo general traduciré *conceive* y *conception* por 'representar' y 'representación'. Con ello pretendo recalcar el carácter imaginativo que tienen en el sistema de Hume. Esto, en rigor, no justifica el abandono de concebir y concepción, pues en castellano ha pervivido una acepción de concebir relacionada con la filosofía tradicional, según la cual concebir es precisamente imaginar. Pero se trata sólo de una de las acepciones del término, siendo más frecuente otra más neutra a nuestros efectos, aquella por la que concebir es «formarse la idea de una cosa» o «comprenderla».

sición de ésta corresponde sólo a nuestra mente y voluntad. O, para expresarme en un lenguaje filosófico, todas nuestras ideas, o percepciones más endebles, son copias de nuestras impresiones o percepciones más intensas.

Para demostrar esto, creo que serán suficientes los dos argumentos siguientes. Primero, cuando analizamos nuestros pensamientos o ideas, por muy compuestas o sublimes que sean, encontramos siempre que se resuelven en ideas tan simples como las copiadas de un sentimiento o estado de ánimo precedente. Incluso aquellas ideas que, a primera vista, parecen las más alejadas de este origen, resultan, tras un estudio más detenido, derivarse de él. La idea de Dios, en tanto que significa un ser infinitamente inteligente, sabio y bueno, surge al reflexionar sobre las operaciones de nuestra propia mente y al aumentar indefinidamente aquellas cualidades de bondad y sabiduría. Podemos dar a esta investigación la extensión que queramos, y seguiremos encontrando que toda idea que examinamos es copia de una impresión similar. Aquellos que quisieran afirmar que esta posición no es universalmente válida ni carente de excepción tienen un solo y sencillo método de refutación: mostrar aquella idea que, en su opinión, no se deriva de esta fuente [20]. Entonces nos correspondería, si queremos mantener nuestra doctrina, producir la impresión o percepción vivaz que le corresponde.

En segundo lugar, si se da el caso de que el hombre, a causa de algún defecto en sus órganos, no es capaz de alguna clase de sensación, encontramos siempre que es igualmente incapaz de las ideas correspondientes. Un ciego no puede formarse idea alguna de los colores, ni un hombre sordo de los sonidos. Devuélvase a cualquiera de estos dos el sentido que les falta; al abrir este nuevo cauce para sus sensaciones, se abre también un cauce para sus ideas y no encuentra dificultad alguna en concebir estos objetos. El caso es el mismo cuando el objeto capaz de excitar una sensación nunca ha sido aplicado al órgano. Un negro o un lapón no tienen noción alguna del gusto del vino. Y, aunque hay pocos o ningún ejemplo de una deficiencia de la mente que consistiera en que una persona nunca ha sentido y es enteramente incapaz de un sentimiento o pasión propios de su especie, sin embargo, encontramos que el mismo hecho tiene lugar en menor grado: un hombre de conducta moderada no puede hacerse idea del deseo inveterado de venganza o de crueldad, ni puede un corazón egoísta vislumbrar las cimas de la amistad y generosidad. Es fácil aceptar que otros seres pueden poseer muchas facultades *[senses]* que nosotros ni siquiera concebimos, puesto que las ideas de éstas nunca se nos han presentado de la única manera en que una idea puede tener acceso a la mente, a saber, por la experiencia inmediata *[actual feeling]* y la sensación.

Hay, sin embargo, un fenómeno contradictorio, que puede demostrar que no es totalmente imposible que las ideas surjan independientemente de sus impresiones correspondientes. Creo que se concederá sin reparos que las distintas ideas de color, que penetran por los ojos, o las de sonido, que son transmitidas por el oído, son realmente distintas entre sí, aunque, al mismo tiempo, sean semejantes. Si esto es verdad de los distintos colores, no puede menos de ser verdad de los distintos matices del mismo color, y entonces cada matiz produce una idea distinta [21], independiente de los demás. Pues si se negase esto, sería posible, mediante la gradación continua de matices, pasar insensiblemente de un color a otro totalmente distinto. Y si uno no acepta que algunos de los términos medios son distintos entre sí, no puede, sin caer en el absurdo, negar que los extremos son idénticos. Supongamos, por tanto, una persona que ha disfrutado de la vida durante treinta años y se ha familiarizado con colores de todas clases, salvo con un determinado matiz del azul,

que, por casualidad, nunca ha encontrado. Colóquense ante él todos los matices distintos de este color, excepto aquél, descendiendo gradualmente desde el más oscuro al más claro; es evidente que percibirá un vacío donde falta el matiz en cuestión, y tendrá conciencia de una mayor distancia entre los colores contiguos en aquel lugar que en cualquier otro. Pregunto, pues, si le sería posible, con su propia imaginación, remediar esta deficiencia y representarse la idea de aquel matiz, aunque no le haya sido transmitido por los sentidos. Creo que hay pocos que piensen que no es capaz de ello. Y esto puede servir de prueba de que las ideas simples no siempre se derivan de impresiones correspondientes, aunque este caso es tan excepcional que casi no vale la pena observarlo, y no merece que, solamente por su causa, alteremos nuestro principio.

He aquí, pues, una proposición que no sólo parece en sí misma simple e inteligible, sino que, si se usase apropiadamente, podría hacer igualmente inteligible cualquier disputa y desterrar toda esa jerga que, durante tanto tiempo, se ha apoderado de los razonamientos metafísicos y los ha desprestigiado. Todas las ideas, especialmente las abstractas, son naturalmente débiles y oscuras. La mente no tiene sino un dominio escaso sobre ellas; tienden fácilmente a confundirse con otras ideas semejantes; y cuando hemos empleado muchas veces [22] un término cualquiera, aunque sin darle un significado preciso, tendemos a imaginar que tiene una idea determinada anexa. En cambio, todas las impresiones, es decir, toda sensación –bien externa, bien interna– es fuerte y vivaz: los límites entre ellas se determinan con mayor precisión, y tampoco es fácil caer en error o equivocación con respecto a ellas. Por tanto, si albergamos la sospecha de que un término filosófico se emplea sin significado o idea alguna (como ocurre con demasiada frecuencia), no tenemos más que preguntarnos *de qué impresión se deriva la supuesta idea,* y si es

imposible asignarle una; esto serviría para confirmar nuestra sospecha. Al traer nuestras ideas a una luz tan clara, podemos esperar fundadamente alejar toda discusión que pueda surgir acerca de su naturaleza y realidad * [23].

* Es probable que quienes negaron las ideas innatas, no quisieron decir más que las ideas son copias de nuestras impresiones, aunque es necesario reconocer que los términos que emplearon no fueron escogidos con tanta precaución ni definidos con tanta precisión como para evitar todo equívoco acerca de su doctrina. ¿Qué es lo que se entiende por *innato?* Si lo innato ha de ser equivalente a lo natural, entonces todas las percepciones e ideas de la mente han de ser consideradas innatas o naturales, en cualquier sentido en que tomemos la palabra, por contraposición a lo infrecuente, a lo artificial o a lo milagroso. Si por innato se entiende lo simultáneo a nuestro nacimiento, la disputa parece ser frívola, pues no vale la pena preguntarse en qué momento se comienza a pensar, si antes, después o al mismo tiempo que nuestro nacimiento. Por otra parte, la palabra *idea* parece haber sido tomada, por lo general, en una acepción muy laxa por Locke y otros, como si valiese para cualquiera de nuestras percepciones, sensaciones o pasiones, así como pensamientos. Ahora bien, en este sentido, quisiera saber lo que se pretende decir al afirmar que el amor propio, el resentimiento por daños o la pasión entre sexos no son innatas.

Pero admitiendo los términos *impresiones* e *ideas* en el sentido arriba explicado, y entendiendo por *innato* lo que es original y no copiado de una percepción precedente, entonces podremos afirmar que todas nuestras impresiones son innatas y que nuestras ideas no lo son.

Para ser sincero debo reconocer que, en mi opinión, Locke fue conducido indebidamente a tratar esta cuestión por los escolásticos que, valiéndose de términos sin definir, alargaban sus disputas, sin alcanzar jamás la cuestión a tratar. Ambigüedad y circunlocución semejantes penetran todos los razonamientos de aquel gran filósofo sobre ésta, así como sobre la mayoría de las demás cuestiones.

narrativa, esta regla se asienta sobre otro fundamento, a saber: la necesidad que incumbe a todo autor de hacerse un plan o proyecto antes de iniciar cualquier relato o discurso, y comprender su tema bajo algún aspecto general o perspectiva total que pueda ser el objeto constante de su atención. Como el autor está totalmente ausente en una composición dramática, y el espectador se supone realmente presente en las acciones representadas, esta razón no tiene valor en lo que se refiere a la escena, sino que puede introducirse cualquier diálogo o conversación que, sin faltar a lo verosímil, pudiera haber ocurrido en aquella determinada porción de espacio representado por el teatro. De aquí que en todas nuestras comedias inglesas, incluso en las de Congreve, la unidad de acción jamás se mantiene rigurosamente, sino que el poeta considera suficiente si sus personajes están relacionados entre sí por sangre o por vivir en la misma familia, y después los sitúa en escenas particulares, donde exponen sus disposiciones mentales y caracteres, sin dar gran desarrollo a la acción principal. Los dobles argumentos de Terencio son licencias de la misma clase, aunque en grado menor. Y aunque no sea totalmente correcta esta conducta, no es inadecuada a la naturaleza de la comedia, donde los movimientos y pasiones no son llevados a tan gran altura como en la tragedia, al tiempo que su carácter ficticio o representativo en alguna medida excusa tales medidas. En un poema narrativo, la primera presentación o proyecto limita al autor a un solo tema, y cualquier digresión de esta naturaleza sería rechazada, a primera vista, como absurda y monstruosa. Ni Boccaccio ni La Fontaine, ni cualquier autor de esta clase, aunque su principal objetivo haya sido agradar, se ha permitido esto.

»(B) Contraste y contrariedad son una conexión entre ideas que pueden considerarse, quizá, como una mezcla de causación y semejanza. Cuando dos objetos son contrarios, uno destruye al otro, es la causa de su aniquilación, y la idea de la aniquilación de un objeto implica la idea de su existencia previa».

Sección 4

Dudas escépticas acerca de las operaciones del entendimiento

Parte I

Todos los objetos de la razón e investigación humana pueden, naturalmente, dividirse en dos grupos, a saber: *relaciones de ideas y cuestiones de hecho* [1]; a la primera clase pertenecen las ciencias de la geometría, álgebra y aritmética y, en resumen, toda afirmación que es intuitiva o demostrativamente cierta. *Que el cuadrado de la hipotenusa es igual al cuadrado de los dos lados* es una proposición que expresa la relación entre estas partes del triángulo. *Que tres veces cinco*

1. He traducido *matters of fact* convencionalmente por 'cuestiones de hecho'. El inconveniente de esta traducción es que «cuestiones de hecho» no se emplea normalmente. No podía hablar de verdades de hecho, pues, para Hume, el problema de la verdad no se plantea en el ámbito de las cuestiones de hecho. La expresión «proposiciones fácticas» hubiera expresado la diferencia entre el mero hecho y la cuestión de hecho, pero, al emplearla, quizá se comprometía indebidamente el pensamiento de Hume y se marginaba el que la cuestión de hecho es a la vez un hecho en primera instancia, es decir, es el hecho derivado de nuestra experiencia de la conjunción de dos hechos. En todo caso, la imprecisión de Hume, al pasar de *Facts a Matters of Facts*, desaconsejaba una depuración excesiva de su lenguaje.

es igual a la mitad de treinta expresa una relación entre estos números. Las proposiciones de esta clase pueden descubrirse por la mera operación del pensamiento, independientemente de lo que pueda existir en cualquier parte del universo. Aunque jamás hubiera habido un círculo o un triángulo en la naturaleza, las verdades demostradas por Euclides conservarían siempre su certeza y evidencia.

No son averiguadas de la misma manera las cuestiones de hecho, los segundos objetos de la razón humana; ni nuestra evidencia de su verdad, por muy grande que sea, es de la misma naturaleza que la precedente. Lo contrario de cualquier cuestión de hecho es, en cualquier caso, posible, porque jamás puede implicar una contradicción, y es concebido por la mente con la misma facilidad y distinción que si fuera totalmente ajustado a la realidad. *Que el* [26] *sol no saldrá mañana* no es una proposición menos inteligible ni implica mayor contradicción que la afirmación *saldrá mañana.* En vano, pues, intentaríamos demostrar su falsedad. Si fuera demostrativamente falsa, implicaría una contradicción y jamás podría ser concebida distintamente por la mente.

Puede ser, por tanto, un tema digno de curiosidad investigar de qué naturaleza es la evidencia que nos asegura cualquier existencia real y cuestión de hecho, más allá del testimonio actual *[present testimony]* de los sentidos, o de los registros de nuestra memoria. Esta parte de la filosofía, como se puede observar, ha sido poco cultivada por los antiguos y por los modernos y, por tanto, todas nuestras dudas y errores, al realizar una investigación tan importante, pueden ser aún más excusables, en vista de que caminamos por senderos tan difíciles sin guía ni dirección alguna. Incluso pueden resultar útiles, por excitar la curiosidad o destruir aquella seguridad y fe implícitas que son la ruina de todo razonamiento e investigación libre. El descubrimiento de defectos, si los hubiera, en la filosofía común, no resultaría, supongo, descorazonador, sino más bien una incitación, como

es habitual, a intentar algo más completo y satisfactorio que lo que hasta ahora se ha presentado al público.

Todos nuestros razonamientos acerca de cuestiones de hecho parecen fundarse en la relación de *causa y efecto.* Tan sólo por medio de esta relación podemos ir más allá de la evidencia de nuestra memoria y sentidos. Si se le preguntara a alguien por qué cree en una cuestión de hecho, cualquiera que no está presente –por ejemplo, que su amigo está en el campo o en Francia– daría una razón *[reason],* y ésta sería algún otro hecho, como una carta recibida de él, o el conocimiento de sus propósitos y promesas previos. Un hombre que encontrase un reloj o cualquier otra máquina en una isla desierta sacaría la conclusión de que en alguna ocasión hubo un hombre en aquella isla. Todos nuestros razonamientos acerca de los hechos son de la misma naturaleza. Y [27] en ellos se supone constantemente que hay una conexión entre el hecho presente y el que se infiere de él. Si no hubiera nada que los uniera, la inferencia sería totalmente precaria. Oír una voz articulada y una conversación racional en la oscuridad nos asegura la presencia de alguien. ¿Por qué? Porque éstas son efectos del origen y textura humanos, y estrechamente conectados con ella. Si analizamos todos los demás razonamientos de esta índole, encontraremos que están fundados en la relación causa-efecto, y que esta relación es próxima o remota, directa o colateral. El calor y la luz son efectos colaterales del fuego y uno de los efectos puede acertadamente inferirse del otro.

Así pues, si quisiéramos llegar a una conclusión satisfactoria en cuanto a la naturaleza de aquella evidencia que nos asegura de las cuestiones de hecho, nos hemos de preguntar cómo llegamos al conocimiento de la causa y del efecto.

Me permitiré afirmar, como proposición general que no admite excepción, que el conocimiento de esta relación en ningún caso se alcanza por razonamientos *a priori,* sino que surge enteramente de la experiencia, cuando encontramos

que objetos particulares cualesquiera están constantemente unidos entre sí. Preséntese un objeto a un hombre muy bien dotado de razón y luces naturales. Si este objeto le fuera enteramente nuevo, no sería capaz, ni por el más meticuloso estudio de sus cualidades sensibles, de descubrir cualquiera de sus causas o efectos. Adán, aun en el caso de que le concediésemos facultades racionales totalmente desarrolladas desde su nacimiento, no habría podido inferir de la fluidez y transparencia del agua, que le podría ahogar, o de la luz y el calor del fuego, que le podría consumir. Ningún objeto revela por las cualidades que aparecen a los sentidos, ni las causas que lo produjeron, ni los efectos que surgen de él, ni puede nuestra razón, sin la asistencia de la experiencia, sacar inferencia alguna de la existencia real y de las cuestiones de hecho [28].

La siguiente proposición: *Las causas y efectos no pueden descubrirse por la razón, sino por la experiencia* se admitirá sin dificultad con respecto a los objetos que recordamos habernos sido alguna vez totalmente desconocidos, puesto que necesariamente somos conscientes de la manifiesta incapacidad en la que estábamos sumidos en ese momento para predecir lo que surgiría de ellos. Si presentamos a un hombre, que no tiene conocimiento alguno de filosofía natural, dos piezas de mármol pulido, nunca descubrirá que se adhieren de tal forma que para separarlas es necesaria una gran fuerza rectilínea, mientras que ofrecen muy poca resistencia a una presión lateral. No hay dificultad en admitir que los sucesos que tienen poca semejanza con el curso normal de la naturaleza son conocidos sólo por la experiencia. Nadie se imagina que la explosión de la pólvora o la atracción de un imán podrían descubrirse por medio de argumentos *a priori*. De manera semejante, cuando suponemos que un efecto depende de un mecanismo intrincado o de una estructura de partes desconocidas, no tenemos reparo en atribuir todo nuestro conocimiento de él a la experiencia.

¿Quién asegurará que puede dar la razón última de que la leche y el pan sean alimentos adecuados para el hombre, pero no para un león o un tigre?

Pero, a primera vista, quizá parezca que esta verdad no tiene la misma evidencia cuando concierne a los acontecimientos que nos son familiares desde nuestra presencia en el mundo, que tienen una semejanza estrecha con el curso entero de la naturaleza, y que se supone dependen de las cualidades simples de los objetos, carentes de una estructuración en partes que nos sea desconocida. Tendemos a imaginar que podríamos descubrir estos efectos por la mera operación de nuestra razón, sin acudir a la experiencia. Nos imaginamos que si de improviso nos encontráramos en este mundo, podríamos desde el primer momento inferir que una bola de billar comunica su moción a otra al impulsarla, y que no tendríamos que esperar el suceso para pronunciarnos con certeza acerca de él. Tal es el influjo del hábito que, donde es más fuerte, además de compensar nuestra ignorancia [29], incluso se oculta y parece no darse meramente porque se da en grado sumo.

Pero, para convencernos de que todas las leyes de la naturaleza y todas las operaciones de los cuerpos, sin excepción, son conocidas sólo por la experiencia, quizá sean suficientes las siguientes reflexiones: si se nos presentara un objeto cualquiera, y tuviéramos que pronunciarnos acerca del efecto que resultara de él, sin consultar observaciones previas, ¿de qué manera, pregunto, habría de proceder la mente en esta operación? Habrá de inventar o imaginar algún acontecimiento que pudiera considerar como el efecto de dicho objeto. Y es claro que esta invención ha de ser totalmente arbitraria. La mente nunca puede encontrar el efecto en la supuesta causa por el escrutinio o examen más riguroso, pues el efecto es totalmente distinto a la causa y, en consecuencia, no puede ser descubierto en él. El movimiento, en la segunda bola de billar, es un suceso totalmente distinto

del movimiento en la primera. Tampoco hay nada en la una que pueda ser el más mínimo indicio de la otra. Una piedra o un trozo de metal, que ha sido alzado y privado de apoyo, cae inmediatamente. Pero, considerando la cuestión apriorísticamente, ¿hay algo que podamos descubrir en esta situación que pueda dar origen a la idea de un movimiento descendente más que ascendente o cualquier otro movimiento en la piedra o en el metal?

Y, como en todas las operaciones de la naturaleza, la invención o la representación imaginativa iniciales de un determinado efecto *[the first imagination or invention of a particular effect]* son arbitrarias, mientras no consultemos la experiencia, de la misma forma también hemos de estimar el supuesto enlace o conexión entre causa y efecto, que los une y hace imposible que cualquier otro efecto pueda resultar de la operación de aquella causa. Cuando veo, por ejemplo, que una bola de billar se mueve en línea recta hacia otra, incluso en el supuesto de que la moción en la segunda bola me fuera accidentalmente sugerida como el resultado de un contacto o de un impulso, ¿no puedo concebir que otros cien acontecimientos podrían haberse seguido igualmente de aquella causa? ¿No podrían haberse quedado quietas ambas bolas? ¿No podría [30] la primera bola volver en línea recta a su punto de arranque o rebotar sobre la segunda en cualquier línea o dirección? Todas esas suposiciones son congruentes y concebibles. ¿Por qué, entonces, hemos de dar preferencia a una, que no es más congruente y concebible que las demás? Ninguno de nuestros razonamientos *a priori* nos podrá jamás mostrar fundamento alguno para esta preferencia.

En una palabra, pues, todo efecto es un suceso distinto de su causa. No podría, por tanto, descubrirse en su causa, y su hallazgo inicial o representación *a priori* han de ser enteramente arbitrarios. E incluso después de haber sido sugerida su conjunción con la causa ha de parecer igualmente arbitraria, puesto que siempre hay muchos otros efectos que han de parecer totalmente congruentes y naturales a la razón. En vano, pues, intentaríamos determinar cualquier acontecimiento singular, o inferir cualquier causa o efecto, sin la asistencia de la observación y de la experiencia.

Con esto podemos descubrir la razón por la que ningún filósofo, que sea razonable y modesto, ha intentado mostrar la causa última de cualquier operación natural o exponer con claridad la acción de la fuerza que produce cualquier efecto singular en el universo. Se reconoce que el mayor esfuerzo de la razón humana consiste en reducir los principios productivos de los fenómenos naturales a una mayor simplicidad, y los muchos efectos particulares a unos pocos generales por medio de razonamientos apoyados en la analogía, la experiencia y la observación. Pero, en lo que concierne a las causas de estas causas generales, vanamente intentaríamos su descubrimiento, ni podremos satisfacernos jamás con cualquier explicación de ellas. Estas fuentes y principios últimos están totalmente vedados a la curiosidad e investigación humana. Elasticidad, gravedad, cohesión de partes y comunicación del movimiento mediante el impulso: éstas son probablemente las causas y principios últimos que podremos llegar a descubrir en la naturaleza. Y nos podemos considerar suficientemente afortunados si somos capaces, mediante la investigación meticulosa y el razonamiento, de elevar los fenómenos naturales [31] hasta estos principios generales, o aproximarnos a ellos. La más perfecta filosofía de corte natural sólo despeja un poco nuestra ignorancia, así como quizá sólo sirva para descubrir la más perfecta filosofía de nivel moral o metafísico en proporciones mayores. De esta manera, la constatación de la ceguera y debilidad humanas es el resultado de toda filosofía, y nos encontramos con ellas a cada paso, a pesar de nuestros esfuerzos por eludirlas o evitarlas.

Tampoco la geometría, cuando se la toma como auxiliar de la filosofía natural, es capaz de remediar este defecto o de conducirnos al conocimiento de las causas últimas mediante aquella precisión en el razonamiento por la que, con justicia, se la celebra. Todas las ramas de la matemática aplicada operan sobre el supuesto de que determinadas leyes son establecidas por la naturaleza en sus operaciones, y se emplean razonamientos abstractos, bien para asistir a la experiencia en el descubrimiento de estas leyes, bien para determinar su influjo en aquellos casos particulares en que depende de un grado determinado de distancia y cantidad. Así, es una ley del movimiento, descubierta por la experiencia, que el ímpetu o fuerza de un móvil es la razón compuesta o proporción de su masa y velocidad; y, por consiguiente, que una fuerza pequeña puede desplazar el mayor obstáculo o levantar el mayor peso si, por cualquier invención o instrumento, podemos aumentar la velocidad de aquella fuerza de modo que supere la contraria. La geometría nos asiste en la aplicación de esta ley, al darnos las medidas precisas de todas las partes y figuras que pueden componer cualquier clase de máquina, pero, de todas formas, el descubrimiento de la ley misma se debe solamente a la experiencia, y todos los pensamientos abstractos del mundo jamás nos podrán acercar un paso más a su conocimiento. Cuando razonamos *a priori* y consideramos meramente un objeto o causa, tal como aparece a la mente, independientemente de cualquier observación, nunca puede sugerirnos la noción de un objeto distinto, como lo es su efecto, ni mucho menos mostrarnos una conexión inseparable e inviolable entre ellos. Un hombre ha de ser muy sagaz para descubrir mediante [32] razonamiento, que el cristal es el efecto del calor, y el hielo del frío, sin conocer previamente la conexión entre estos estados.

Parte II

Pero aún no estamos suficientemente satisfechos respecto a la primera pregunta planteada. Cada solución da pie a una nueva pregunta, tan difícil como la precedente, y que nos conduce a investigaciones ulteriores. Cuando se pregunta: *¿Cuál es la naturaleza de nuestros razonamientos acerca de cuestiones de hecho?*, la contestación correcta parece ser que están fundados en la relación causa-efecto. Cuando, de nuevo, se pregunta: *¿Cuál es el fundamento de todos nuestros razonamientos y conclusiones acerca de esta relación?*, se puede contestar con una palabra: la experiencia. Pero si proseguimos en nuestra actitud escudriñadora y preguntamos: *¿Cuál es el fundamento de todas las conclusiones de la experiencia?*, esto implica una nueva pregunta que puede ser más difícil de resolver y explicar. Los filósofos que se dan aires de sabiduría y suficiencia superiores tienen una dura tarea cuando se enfrentan con personas de disposición inquisitiva, que los desalojan de todas las posiciones en que se refugian, y que con toda seguridad los conducirán finalmente a un dilema peligroso. El mejor modo de evitar esta confusión es ser modestos en nuestras pretensiones, e incluso descubrir la dificultad antes de que nos sea presentada como objeción. Así podremos convertir de algún modo nuestra ignorancia en una especie de virtud.

Me contentaré, en esta sección, con una tarea fácil, pretendiendo sólo dar una contestación negativa al problema aquí planteado. Digo, entonces, que, incluso después de haber tenido experiencia en las operaciones de causa y efecto, nuestras conclusiones, realizadas a partir de esta experiencia, *no* están fundadas en el razonamiento o en proceso alguno del entendimiento. Esta solución la debemos explicar y defender.

Sin duda alguna, se ha de aceptar que la naturaleza nos ha tenido a gran distancia de todos sus secretos y nos ha proporcionado [33] sólo el conocimiento de algunas cualidades su-

perficiales de los objetos, mientras que nos oculta los poderes y principios de los que depende totalmente el influjo de estos objetos. Nuestros sentidos nos comunican el color, peso, consistencia del pan, pero ni los sentidos ni la razón pueden informarnos de las propiedades que le hacen adecuado como alimento y sostén del cuerpo humano. La vista o el tacto proporcionan cierta idea del movimiento actual de los cuerpos; pero en lo que respecta a aquella maravillosa fuerza o poder que puede mantener a un cuerpo indefinidamente en movimiento local continuo, y que los cuerpos jamás pierden más que cuando la comunican a otros, de ésta no podemos formarnos ni la más remota idea *[conception]*. Pero, a pesar de esta ignorancia de los poderes[2] y principios naturales, siempre suponemos, cuando vemos cualidades sensibles iguales, que tienen los mismos poderes ocultos y esperamos que efectos semejantes a los que hemos experimentado se seguirán de ellas. Si nos fuera presentado un cuerpo de color y consistencia semejantes al pan que nos hemos comido previamente, no tendríamos escrúpulo en repetir el experimento y con seguridad prevemos sustento y nutrición semejantes. Ahora bien, éste es un proceso de la mente o del pensamiento cuyo fundamento desearía conocer. Es por todos aceptado que no hay una conexión conocida entre cualidades sensibles y poderes ocultos y, por consiguiente, que la mente no es llevada a formarse esa conclusión, a propósito de su conjunción constante y regular, por lo que puede conocer de su naturaleza. Con respecto a la *experiencia* pasada, sólo puede aceptarse que da información *directa* y *cierta* de los objetos de conocimiento y exactamente de aquel período de tiempo *abarcado* por su acto de conocimiento. Pero por qué esta experiencia debe extenderse a momentos futuros y a

2. Edición F: «La palabra "poder" se emplea aquí en una acepción vaga y popular. Una explicación precisa de la misma otorgaría evidencia complementaria a este argumento.» Véase sección 7.

otros objetos, que, por lo que sabemos, puede ser que sólo en [34] apariencia sean semejantes, ésta es la cuestión en la que deseo insistir. El pan que en otra ocasión comí, que me nutrió, es decir, un cuerpo con determinadas cualidades, estaba en aquel momento dotado con determinados poderes secretos. Pero ¿se sigue de esto que otro trozo distinto de pan también ha de nutrirme en otro momento y que las mismas cualidades sensibles siempre han de estar acompañadas por los mismos poderes secretos? De ningún modo parece la conclusión necesaria. Por lo menos ha de reconocerse que aquí hay una conclusión alcanzada por la mente, que se ha dado un paso, un proceso de pensamiento y una inferencia que requiere explicación. Las dos proposiciones siguientes distan mucho de ser las mismas: *He encontrado que a tal objeto ha correspondido siempre tal efecto y preveo que otros objetos, que en apariencia son similares, serán acompañados por efectos similares.* Aceptaré, si se desea, que una proposición puede correctamente inferirse de la otra. Sé que, de hecho, siempre se infiere. Pero si se insiste en que la inferencia es realizada por medio de una cadena de razonamientos, deseo que se represente aquel razonamiento. La conexión entre estas dos proposiciones no es intuitiva. Se requiere un término medio que permita a la mente llegar a tal inferencia, si efectivamente se alcanza por medio de razonamiento y argumentación. Lo que este término medio sea, debo confesarlo, sobrepasa mi comprensión, e incumbe presentarlo a quienes afirman que realmente existe y que es el origen de todas nuestras conclusiones acerca de las cuestiones de hecho.

Este argumento negativo debe desde luego, con el tiempo, hacerse del todo convincente, si muchos hábiles y agudos filósofos orientan sus investigaciones en esta dirección y si nadie es capaz de descubrir una proposición que sirva de conexión o un paso intermedio que apoye al entendimiento en esta conclusión. Pero como la cuestión es por ahora nueva, no todo lector confiará tanto en su propia agudeza como

sobre cualquier tema, de todas formas podría ser precipitado concluir decididamente que el tema sobrepasa, por ello, toda comprensión humana. Aunque examinásemos [39] todas las fuentes de nuestro conocimiento y concluyésemos que son inadecuadas para tal cuestión, aún puede quedar la sospecha de que la enumeración no sea completa ni el examen exacto. Pero con respecto al tema en cuestión, hay algunas consideraciones que parecen invalidar la acusación de arrogancia o la sospecha de equivocación.

Es seguro que los campesinos más ignorantes y estúpidos, o los niños, o incluso las bestias salvajes, hacen progresos con la experiencia y aprenden las cualidades de los objetos naturales al observar los efectos que resultan de ellos. Cuando un niño ha tenido la sensación de dolor al tocar la llama de una vela, tendrá cuidado de no acercar su mano a ninguna vela, dado que esperará un efecto similar de una causa similar en sus cualidades y apariencias sensibles. Si alguien asegurara, pues, que el entendimiento de un niño es llevado a esta conclusión por cualquier proceso de argumentación o raciocinio, con razón puedo exigirle que presente tal argumento, y no podría tener motivo para negarse a una petición tan justa. No puede decirse que el argumento es abstruso, y quizá escape a su investigación, puesto que admite que resulta obvio para la capacidad de un simple niño. Si dudara por un momento, o si tras reflexión presentase cualquier argumento complejo y profundo, él, en cierta manera, abandonaría la cuestión y reconocería que no es el razonamiento el que nos hace suponer que lo pasado es semejante al futuro y esperar efectos semejantes de causas que al parecer son semejantes. Ésta es la proposición que pretendo imponer en la presente sección. Si tengo razón, no pretendo haber realizado un gran descubrimiento. Si estoy equivocado, me he de reconocer un investigador muy rezagado, pues no puedo descubrir un argumento que, según parece, me era perfectamente familiar antes de que hubiera salido de la cuna [40].

Sección 5

Solución escéptica de estas dudas

Parte I

La pasión por la filosofía, como la pasión por la religión, está expuesta al peligro de caer en la siguiente contradicción: aunque busca la corrección de nuestro comportamiento y la extirpación de nuestros vicios, puede que sólo sirva por dirección imprudente, para fomentar una inclinación predominante y empujar la mente con resolución más firme a una posición a la que, ya de por sí, *tiende* demasiado por predisposición y propensión del temperamento natural *[natural temper]*. Mientras aspiramos a la firmeza del sabio filósofo y mientras nos esforzamos por limitar nuestros placeres exclusivamente a nuestras mentes podemos llegar a fin de cuentas a hacer nuestra filosofía semejante a la de Epicteto y otros estoicos, tan sólo un sistema más refinado de egoísmo, y, mediante razones, colocarnos más allá de toda virtud y disfrute social. Mientras estudiamos con atención la vanidad de la vida humana y encaminamos todos nuestros pensamientos al carácter vacío y transitorio de las riquezas y de los honores, quizá estemos tan sólo adulando nuestra indolencia natural que, odiando el ajetreo del mundo y la mono-

para concluir que, puesto que un razonamiento se le escapa a su investigación, por eso no está fundado en la realidad. Por este [35] motivo, quizá sea necesario entrar en una tarea más difícil y, enumerando todas las ramas de la sabiduría humana, intentar mostrar que ninguna de ellas puede permitir tal razonamiento.

Todos los razonamientos pueden dividirse en dos clases, a saber, el razonamiento demostrativo o aquel que concierne a las relaciones de ideas y el razonamiento moral[3] o aquel que se refiere a las cuestiones de hecho y existenciales. Que en este caso no hay argumentos demostrativos parece evidente, puesto que no implica contradicción alguna que el curso de la naturaleza llegara a cambiar, y que un objeto, aparentemente semejante a otros que hemos experimentado, pueda ser acompañado por efectos contrarios o distintos. ¿No puedo concebir clara y distintamente que un cuerpo que cae de las nubes, y que en todos los demás aspectos se parece a la nieve, tiene, sin embargo, el sabor de la sal o la sensación del fuego? ¿Hay una proposición más inteligible que la afirmación de que todos los árboles echan brotes en diciembre y en enero, y perderán sus hojas en mayo y en junio? Ahora bien, lo que es inteligible y puede concebirse distintamente no implica contradicción alguna, y jamás puede probarse su falsedad por argumento demostrativo o razonamiento abstracto *a priori* alguno.

Si, por tanto, se nos convenciera con argumentos de que nos fiásemos de nuestra experiencia pasada, y de que la convirtiéramos en la pauta de nuestros juicios posteriores, estos argumentos tendrían que ser tan sólo probables o argumentos que conciernen a cuestiones de hecho y existencia real, según la distinción arriba mencionada. Pero es evidente que no hay un argumento de esta clase si se admite como sólida y satisfactoria nuestra explicación de esa clase de razonamiento. Hemos di-

3. Ediciones E y F: «Moral o probable».

cho que todos los argumentos acerca de la existencia se fundan en la relación causa-efecto, que nuestro conocimiento de esa relación se deriva totalmente de la experiencia, y que todas nuestras conclusiones experimentales se dan a partir del supuesto de que el futuro será como ha sido el pasado. Intentar la demostración de este último supuesto por argumentos probables o argumentos que se refieren [36] a lo existente *[existence]*, evidentemente supondrá moverse dentro de un círculo y dar por supuesto aquello que se pone en duda.

En realidad, todos los argumentos que se fundan en la experiencia están basados en la semejanza que descubrimos entre objetos naturales, lo cual nos induce a esperar efectos semejantes a los que hemos visto seguir a tales objetos. Y, aunque nadie más que un tonto o un loco intentara jamás discutir la autoridad de la experiencia, o desechar aquel eminente guía de la vida humana, desde luego puede permitirse a un filósofo tener por lo menos tanta curiosidad como para examinar el principio de la naturaleza humana, que confiere a la experiencia esta poderosa autoridad y nos hace sacar ventaja de la semejanza que la naturaleza ha puesto en objetos distintos. De causas que parecen *semejantes* esperamos efectos semejantes. Esto parece compendiar nuestras conclusiones experimentales. Ahora bien, parece evidente que si esta conclusión fuera formada por la razón, sería tan perfecta al principio y en un solo caso como después de una larga sucesión de experiencias. Pero la realidad es muy distinta. Nada hay tan semejante como los huevos, pero nadie, en virtud de esta aparente semejanza, aguarda el mismo gusto y sabor en todos ellos. Sólo después de una larga cadena de experiencias *[experiments]* uniformes de un tipo alcanzamos seguridad y confianza firme con respecto a un acontecimiento particular. Pero ¿dónde está el proceso de razonamiento que, a partir de un caso, alcanza una conclusión muy distinta de la que ha inferido de cien casos, en ningún modo distintos del primero? Hago esta pregunta tanto para infor-

marme como para plantear dificultades. No puedo encontrar, no puedo imaginar razonamiento alguno de esa clase. Pero mantengo mi mente abierta a la enseñanza, si alguien condesciende a ponerla en mi conocimiento.

¿Debe decirse que de un número de experiencias *[experiments]* uniformes *inferimos* una conexión entre cualidades sensibles y poderes secretos? Esto parece, debo confesar, la [37] misma dificultad formulada en otros términos. Aun así, reaparece la pregunta: ¿en qué proceso de argumentación se apoya esta *inferencia?* ¿Dónde está el término medio, las ideas interpuestas que juntan proposiciones tan alejadas entre sí? Se admite que el color y otras cualidades sensibles del pan no parecen, de suyo, tener conexión alguna con los poderes secretos de nutrición y sostenimiento. Pues si no, podríamos inferir estos poderes secretos a partir de la aparición inicial de aquellas cualidades sensibles sin la ayuda de la experiencia, contrariamente a la opinión de todos los filósofos y de los mismos hechos. He aquí, pues, nuestro estado natural de ignorancia con respecto a los poderes e influjos de los objetos. ¿Cómo se remedia con la experiencia? Ésta sólo nos muestra un número de efectos semejantes, que resultan de ciertos objetos, y nos enseña que aquellos objetos particulares, en aquel determinado momento, estaban dotados de tales poderes y fuerzas. Cuando se da un objeto nuevo, provisto de cualidades sensibles semejantes, suponemos poderes y fuerzas semejantes y anticipamos el mismo efecto. De un cuerpo de color y consistencia semejantes al pan esperamos el sustento y la nutrición correspondientes. Pero, indudablemente, se trata de un paso o avance de la mente que requiere explicación. Cuando un hombre dice: *he encontrado en todos los casos previos tales cualidades sensibles unidas a tales poderes secretos,* y cuando dice *cualidades sensibles semejantes estarán siempre unidas a poderes secretos semejantes,* no es culpable de incurrir en una tautología, ni son estas proposiciones, en modo alguno, las mismas. Se dice que una proposición es una inferencia de la otra, pero se ha de reconocer que la inferencia ni es intuitiva ni tampoco demostrativa. ¿De qué naturaleza es entonces? Decir que es experimental equivale a caer en una petición de principio, pues toda inferencia realizada a partir de la experiencia supone, como fundamento, que el futuro será semejante. Si hubiera sospecha alguna de que el curso de la naturaleza pudiera [38] cambiar y que el pasado pudiera no ser pauta del futuro, toda experiencia se haría inútil y no podría dar lugar a inferencia o conclusión alguna. Es imposible, por tanto, que cualquier argumento de la experiencia pueda demostrar esta semejanza del pasado con el futuro, puesto que todos los argumentos están fundados sobre la suposición de aquella semejanza. Acéptese que el curso de la naturaleza hasta ahora ha sido muy regular; esto por sí solo, sin algún nuevo argumento o inferencia, no demuestra que en el futuro lo seguirá siendo. Vanamente se pretende conocer la naturaleza de los cuerpos a partir de la experiencia pasada. Su naturaleza secreta y, consecuentemente, todos sus efectos e influjos, puede cambiar sin que se produzca alteración alguna en sus cualidades sensibles. Esto ocurre en algunas ocasiones y con algunos objetos; ¿por qué no puede ocurrir siempre y con todos ellos? ¿Qué lógica, qué proceso de argumentación le asegura a uno de esta inferencia? Ninguna lectura, ninguna investigación ha podido solucionar mi dificultad, ni satisfacerme en una cuestión de tan gran importancia. ¿Puedo hacer algo mejor que proponerle al público la dificultad, aunque quizá tenga pocas esperanzas de obtener una solución? De esta manera, por lo menos, seremos conscientes de nuestra ignorancia, aunque no aumentemos nuestro conocimiento.

Debo reconocer que un hombre que concluye que un argumento no tiene realidad, porque se le ha escapado a su investigación, es culpable de imperdonable arrogancia. Debo admitir también que, aun si todos los sabios, durante varias edades, se hubieran consagrado a un estudio infructuoso

tonía de los negocios, busca una apariencia de razón para permitirse una licencia total e incontrolada. Hay, sin embargo, una clase de filosofía que parece poco expuesta a este peligro, puesto que no es compatible con ninguna pasión desordenada de la mente humana, ni puede mezclarse con emoción o propensión natural alguna. Y ésta es [41] la filosofía de la Academia o filosofía escéptica. Los académicos hablan constantemente de duda y suspensión del juicio, del peligro de determinaciones precipitadas, de limitar las investigaciones del entendimiento a unos confines muy estrechos y de renunciar a todas las especulaciones que no caen dentro de los límites de la vida y del comportamiento comunes; nada, pues, puede ser más contrario a la supina indolencia, a la temeraria arrogancia, a las pretensiones elevadas y a la credulidad de la mente que esa filosofía. Mortifica toda pasión salvo el amor a la verdad, y esta última jamás puede exagerarse. Por tanto, es sorprendente que esta filosofía, que en casi todos los casos tiene que ser inocua e inocente, sea objeto de tantos reproches y censuras tan infundadas. Pero quizá el mismo riesgo que la hace tan inocente es lo que principalmente la expone al odio y resentimiento públicos: al no adular ninguna pasión irregular, consigue pocos partidarios; al oponerse a tantos vicios y locuras, levanta contra sí multitud de enemigos que la tachan de libertina, profana e irreligiosa.

Tampoco hemos de temer que en esta filosofía, al intentar limitar nuestras investigaciones a la vida común, pueda jamás socavar los razonamientos de la vida común y llevar sus dudas tan lejos como para destruir toda acción, además de toda especulación. La naturaleza mantendrá siempre sus derechos y, finalmente, prevalecerá sobre cualquier razonamiento abstracto. Aunque concluyésemos, por ejemplo, como en la sección anterior, que en todos los razonamientos que parten de la experiencia la mente da un paso que no se justifica por ningún argumento o por proceso de compren-

sión alguno, no hay peligro de que aquellos razonamientos de los que depende casi todo el saber *[knowledge]* sean afectados por tal descubrimiento. Aunque la mente no fuera llevada por un razonamiento a dar este paso, ha de ser inducida a ello por algún otro principio del mismo peso y autoridad. Y este principio conservará su influjo mientras la naturaleza humana [42] siga siendo la misma. Lo que este principio sea, bien puede merecer el esfuerzo de una investigación.

Supongamos que una persona, dotada incluso con las más potentes facultades de razón y reflexión, repentinamente es introducida en este mundo. Inmediatamente observaría una sucesión continua de objetos y un acontecimiento tras otro, pero no podría descubrir nada más allá de esto. Al principio, ningún movimiento le permitiría alcanzar la idea de causa y efecto, puesto que los poderes particulares, en virtud de los cuales se realizan todas las operaciones naturales, nunca aparecen a los sentidos, ni es razonable concluir meramente porque un acontecimiento en un caso precede a otro, que, por ello, uno es la causa y el otro el efecto. Su conjunción puede ser arbitraria y casual. Puede no haber motivo alguno para inferir la existencia del uno de la aparición del otro. Y, en una palabra, tal persona, sin mayor experiencia, no podría hacer conjeturas o razonar acerca de cualquier cuestión de hecho o estar segura de nada, aparte de lo que le estuviera inmediatamente presente a su memoria y sentidos.

Supongamos ahora que ha adquirido más experiencia y ha vivido en el mundo tiempo suficiente como para haber observado qué objetos o acontecimientos familiares están constantemente unidos. ¿Cuál es la consecuencia de esta experiencia? Inmediatamente infiere la existencia de un objeto de la aparición de otro. Pero, con toda su experiencia, no ha adquirido idea o conocimiento alguno del secreto poder por el que un objeto produce el otro, ni está forzado a alcan-

zar esta inferencia por cualquier proceso de razonamiento. Pero, de todas maneras, se encuentra obligado a realizarla. Y aunque se convenciese de que su entendimiento no tiene parte alguna en la operación, de todas formas continuará pensando del mismo modo. Hay algún otro principio que le determina a formar tal conclusión [43].

Este principio es la Costumbre o el Hábito. Pues siempre que la repetición de un acto u operación particular produce una propensión a renovar el mismo acto u operación, sin estar impelido por ningún razonamiento o proceso del entendimiento, decimos siempre que esta propensión es el efecto de la *Costumbre*. Al emplear esta palabra, no pretendemos haber dado la razón última de tal propensión. Sólo indicamos un principio de la naturaleza humana que es universalmente admitido y bien conocido por sus efectos. Quizá no podamos empujar nuestras investigaciones más allá, ni pretender dar la causa de esta causa, sino que tendremos que contentarnos con él como el principio último que podemos asignar a todas nuestras conclusiones que parten de la experiencia. Es suficiente satisfacción que podamos llegar tan lejos, sin quejarnos de la estrechez de nuestras facultades porque no nos llevan más allá. Y es indiscutible que adelantamos una proposición al menos muy verosímil, si no verdadera, cuando aseguramos que, después de la conjunción constante de dos objetos –por ejemplo, calor y llama, peso y solidez–, tan sólo estamos determinados por la costumbre a esperar el uno por la aparición del otro. Esta hipótesis parece incluso la única que explica la dificultad de por qué en mil casos realizamos una inferencia que no somos capaces de realizar en un caso concreto que no es en manera alguna distinto de ellos. La razón es incapaz de una variación tal. Las conclusiones que alcanza al considerar un círculo son las mismas que las que formaría al examinar todos los círculos del universo. Pero ningún hombre, habiendo visto tan sólo moverse un cuerpo al ser empujado por otro, puede inferir

que todos los demás cuerpos se moverán tras un impulso semejante. Todas las inferencias realizadas a partir de la experiencia, por tanto, son efectos de la costumbre y no del razonamiento* [44].

* Nada es más corriente que los escritores, incluso los que tratan temas *morales, políticos* y *físicos,* distingan entre *razón* y *experiencia* y supongan que estas clases de argumentación son totalmente distintas entre sí. La primera es entendida como mero resultado de nuestras facultades intelectuales que, al considerar *a priori* la naturaleza de las cosas y al examinar los efectos que deben seguir de su operación, establece los principios particulares de la ciencia y la filosofía. Los últimos se supone que derivan enteramente del sentido y de la observación, por medio de los cuales aprendemos lo que realmente ha resultado de la acción de objetos particulares, y de allí somos capaces de inferir lo que en el futuro resultará de ellos. Así, por ejemplo, las limitaciones y restricciones del gobierno civil y de una constitución legal pueden defenderse con la *razón* que, reflexionando sobre la gran fragilidad y corrupción de la naturaleza humana, enseña que a ningún hombre se le puede confiar una autoridad ilimitada; o por la *experiencia* y por la historia que nos participa los enormes abusos que la ambición ha cometido en toda época y país, gracias a confianza tan temeraria.

La misma distinción entre razón y experiencia se mantiene en todas nuestras deliberaciones acerca de la conducta de la vida. Mientras se confía y escucha al político, al general, al médico o al mercader con experiencia, el aprendiz que carece de práctica, cualesquiera que sean los talentos naturales de los que está dotado, es desatendido y menospreciado. Aunque se acepte que la razón pueda formular conjeturas muy verosímiles con respecto a las consecuencias de una conducta particular en unas circunstancias particulares, de todas formas se la supone imperfecta sin la asistencia de la experiencia, la única capaz de dar estabilidad y certeza a las máximas derivadas del estudio y de la reflexión.

Pero, a pesar de que esta distinción sea universalmente aceptada, tanto en los dominios de la acción como en los especulativos, no tengo escrúpulos en afirmar que, en el fondo, es errónea o, por lo menos, superficial.

Si examinamos los argumentos que en cualquiera de las ciencias arriba mencionadas se supone son meros efectos del razonar y de la reflexión, se encontrará que, finalmente, culminan en algún principio o conclusión general a la que no podemos asignar razón alguna

La costumbre es, pues, gran guía de la vida humana. Tan sólo este principio hace que nuestra experiencia nos sea útil y nos obliga a esperar en el futuro una serie de acontecimientos similares a los que han aparecido en el pasado [45]. Sin el

más que por la observación y experiencia. La única diferencia entre estos argumentos y las máximas, que comúnmente son consideradas como el resultado de la experiencia pura, es que los primeros no pueden establecerse sin algún proceso de pensamiento y alguna reflexión sobre lo que hemos observado, para apreciar sus caracteres *[circumstances]* y averiguar sus consecuencias, mientras que, en el caso de las últimas, el acontecimiento experimentado es exacta y absolutamente igual a lo que inferimos como el resultado de una situación determinada. La historia de un *Tiberio* o de un *Nerón* nos hace temer una tiranía semejante, si nuestros monarcas estuvieran libres de las restricciones de las leyes y de los senados. Pero la observación de cualquier fraude o crueldad en la vida privada es suficiente, con la ayuda de un poco de reflexión, para llevarnos al mismo temor, en tanto que sirve de ejemplo de la corrupción característica de la naturaleza humana y nos muestra el peligro que correríamos depositando una confianza absoluta en la humanidad. En ambos casos es la experiencia la que, en última instancia, es el fundamento de nuestra inferencia y conclusión.

No hay hombre tan joven e inexperimentado como para no haber formado, a partir de la observación, muchas máximas justas y de validez general acerca de las cuestiones humanas y de la conducta de la vida. Pero ha de admitirse que, cuando un hombre intenta ponerlos en práctica, está muy expuesto al error, hasta que el tiempo y el aumento de experiencia, a su vez, explicitan estas máximas y le enseñan su debido empleo y aplicación. En toda situación o incidente hay muchas circunstancias *[circumstances]* particulares y aparentemente diminutas que el hombre de mayor talento tiende inicialmente a pasar por alto, aunque la corrección de sus pensamientos y, consecuentemente, la prudencia de su conducta dependan enteramente de ellas. No hace falta añadir, que, para un joven principiante, las observaciones generales y máximas principales no se le ocurren siempre en el momento oportuno ni pueden aplicarse con la debida calma y distinción. Lo cierto es que el razonador inexperimentado no razonaría si careciese totalmente de experiencia. Y cuando asignamos ese carácter a cualquiera, lo decimos sólo en sentido comparativo y le suponemos poseído de experiencia en grado menor y más imperfecto.

influjo de la experiencia estaríamos en total ignorancia de toda cuestión de hecho, más allá de lo inmediatamente presente a la memoria y a los sentidos. Nunca sabríamos ajustar medios a fines o emplear nuestros poderes naturales en la producción de cualquier afecto. Se acabaría inmediatamente toda acción, así como la mayor parte de la especulación.

Pero quizá sea oportuno apuntar aquí que, aunque nuestras conclusiones derivadas de la experiencia nos llevan más allá de la memoria y de los sentidos y nos aseguran de cuestiones de hecho que ocurrieron en los lugares más alejados y en las épocas más remotas, sin embargo, siempre ha de estar presente a los sentidos y a la memoria algún hecho del que podamos partir para alcanzar aquellas conclusiones. Un hombre que hubiese encontrado en el desierto restos de edificios fastuosos concluiría que, en épocas anteriores, aquella tierra había sido colonizada por habitantes civilizados; pero si nada de esta índole se le presentara [46], jamás podría formar tal inferencia. Aprendemos los acontecimientos de épocas previas de la historia, pero entonces hemos de leer detenidamente los volúmenes que contienen esta enseñanza, y, después, continuar nuestras inferencias de un testimonio a otro hasta llegar a los testigos oculares y espectadores de aquellos hechos lejanos. En una palabra, si no partiésemos de un hecho presente a la memoria y a los sentidos, nuestros razonamientos serían meramente hipotéticos, y por mucho que los eslabones mismos estuvieran conectados entre sí, la cadena de inferencia, en su conjunto, no tendría nada que la sostuviese, ni podríamos jamás por medio de ella llegar al conocimiento de una existencia real. Si pregunto por qué se cree en cualquier cuestión de hecho que se me relata, ha de dárseme una razón, y esta razón será algún otro hecho conexo. Pero, como no se puede proceder de esta manera *in infinitum*, se ha de determinar en algún hecho presente a la memoria o a los sentidos, o ha de aceptarse que la creencia es totalmente infundada.

¿Cuál es, pues, la conclusión de todo el asunto? Una sencilla aunque, ha de reconocerse, bastante alejada de todas las teorías filosóficas comunes. Toda creencia en una cuestión de hecho o existencia reales deriva meramente de algún objeto presente a la memoria o a los sentidos y de una conjunción habitual entre éste y algún objeto. O, en otras palabras: habiéndose encontrado, en muchos casos, que dos clases cualesquiera de objetos, llama y calor, nieve y frío han estado siempre unidos; si llama o nieve se presentaran nuevamente a los sentidos, la mente sería llevada por costumbre a esperar calor y frío, y a *creer* que tal cualidad realmente existe y que se manifestará tras un mayor acercamiento nuestro. Esta creencia es el resultado forzoso de colocar la mente en tal situación. Se trata de una operación del alma tan inevitable cuando estamos así situados como sentir la pasión de amor cuando sentimos beneficio, o la de odio cuando se nos perjudica. Todas estas operaciones son una clase de instinto natural [47] que ningún razonamiento o proceso de pensamiento y comprensión puede producir o evitar.

Llegados a este punto sería muy lícito detenernos en nuestras investigaciones filosóficas. En la mayoría de las cuestiones no podemos dar un paso más, y en todas, en última instancia, tras las más persistentes y cuidadosas investigaciones, hemos de acabar aquí. Pero, de todas formas, nuestra curiosidad será perdonable, quizá elogiable, si nos conduce a investigaciones aún más avanzadas y nos hace examinar con mayor rigor la naturaleza de esta *creencia* y de la *conjunción habitual* de la que se deriva. De esta manera podemos encontrar explicaciones y analogías que satisfacen por lo menos a quienes aman las ciencias abstractas y pueden entretenerse con especulaciones que, por muy precisas que sean, de todas formas pueden conservar un grado de duda e incertidumbre. Con respecto a los lectores que tienen otros gustos, lo que queda de esa sección no ha sido pensada para ellos y las investigaciones siguientes pueden comprenderse aun prescindiendo de ella.

Parte II

Nada es más libre que la imaginación humana; y aunque no puede exceder el primitivo caudal de ideas suministradas por los sentidos internos y externos, tiene poder ilimitado para mezclar, combinar, separar y dividir esas ideas en todas las variedades de ficción y quimera. Puede simular una serie de hechos con todo el viso de realidad, adscribirlos a un tiempo y lugar concretos, concebirlos como existentes y pintarlos con todos los caracteres *[circumstances]* de un hecho histórico cualquiera en el que ella cree con la mayor certeza. ¿En qué consiste, pues, la diferencia entre tal ficción y la creencia? No se trata meramente de una determinada idea unida a la imagen *[conception]* que obtiene nuestro asentimiento y de la que adolece todo lo que es conocido como ficticio. Pues como la mente tiene [48] autoridad sobre todas sus ideas, podría voluntariamente anexionar esta idea particular a cualquier ficción y, en consecuencia, sería capaz de creer lo que quisiera, contrariamente a lo que encontramos en nuestra experiencia cotidiana. En nuestra imaginación *[conception]* podemos unir la cabeza de un hombre al cuerpo de un caballo. Pero no está en nuestro poder creer que tal animal ha existido en realidad.

Se sigue, por tanto, que la diferencia entre *ficción* y *creencia* reside en algún sentimiento o sensación que se añade a la última, no a la primera, y que no depende de la voluntad ni puede manipularse a placer. Ha de ser suscitado por la naturaleza como todos los demás sentimientos y ha de surgir de una situación particular, en la cual la mente se encuentra colocada en una coyuntura especial. Cada vez que un objeto se presenta a la memoria o a los sentidos, inmediatamente, por la fuerza de la costumbre, lleva a la imaginación a concebir aquel objeto que normalmente le está unido. Y esta representación *[conception]* es acompañada por una sensación o sentimiento distinto de las divagaciones de la fantasía. En

esto sólo consiste la naturaleza de la creencia, pues, como no hay cuestión de hecho en la que creamos tan firmemente como para que no podamos imaginar *[conceive]* su contrario, no habría diferencia entre la representación aceptada y la que rechazamos si no hubiera un sentimiento que distinguiese la una de la otra. Si veo una bola de billar moviéndose hacia otra sobre una superficie pulida, fácilmente puedo imaginar *[conceive]* que parará al chocar con ella. Esta imagen *[conception]* no implica contradicción. Pero, de todas formas, se la experimenta de manera muy distinta a la imagen por la que me represento el impulso y la comunicación de movimiento de una bola a otra.

Si hubiéramos de intentar una *definición* de este sentimiento, encontraríamos, quizá, la tarea muy difícil, si no imposible, de la misma manera que si intentáramos comunicar el sentimiento del frío o la pasión de la ira a una criatura que jamás tuvo experiencia de estos sentimientos. Creencia [49] es el nombre correcto y verdadero de este sentimiento y nadie tiene dificultad en conocer el significado de aquel término porque, en todo momento, el hombre se está percatando del sentimiento que representa. Quizá no sea inoportuno intentar una *descripción* de este sentimiento con la esperanza de que, de esta manera, podamos llegar a alguna analogía que permita una explicación más lograda de él. Digo, pues, que la creencia no es sino una imagen más vívida, intensa, vigorosa, firme y segura de un objeto que aquella que la imaginación, por sí sola, es capaz de alcanzar. Esta variedad de términos, que puede parecer tan poco filosófica, sólo pretende expresar que el acto de la mente, que hace que las realidades o lo que tomamos por tales no estén más presentes que las ficciones, determina que tengan mayor peso en el pensamiento y les confiere un influjo mayor sobre las pasiones y la imaginación. Siempre que estemos de acuerdo sobre la cosa es inútil discutir sobre los términos. La imaginación tiene dominio sobre todas sus ideas y puede unirlas, mezclarlas o variarlas de todas las formas posibles. Puede imaginar *[conceive]* objetos ficticios en cualquier momento o lugar. Los puede poner, en cierto modo, ante nuestros propios ojos en su verdadera faz como si hubieran existido. Pero como es imposible que esta facultad de imaginación pueda jamás, por sí misma, alcanzar la creencia, es evidente que la creencia no existe en la naturaleza específica o en el orden de las ideas, sino en el *modo* de su concepción o en la *experiencia [feeling]* que de ellas, tiene la mente. Reconozco que es absolutamente imposible explicar este sentimiento *[feeling]* o modo de representación *[conception]*. Podemos utilizar palabras que expresan algo cercano. Pero su nombre verdadero y propio, como antes observamos, es el de *creencia*, términos que todo el mundo comprende suficientemente en la vida común. Y en la filosofía no podemos ir más lejos de afirmar que la *creencia* es algo sentido por la mente que distingue las ideas del juicio de las ficciones de la imaginación. Les da más peso e influjo, les hace aparentar [50] mayor importancia, las impone a la mente y las hace el principio regulador de nuestras acciones. Por ejemplo, ahora oigo la voz de alguien que conozco y el sonido parece venir del cuarto de al lado; esta impresión de mis sentidos inmediatamente lleva mi pensamiento a la persona junto con los objetos que la rodean. Me los represento como si existieran en el presente, dotados de las cualidades y relaciones que previamente les había conocido. Estas ideas se apoderan de mi mente con mayor fuerza que la idea de un castillo encantado. Resultan muy distintas de la capacidad de sentir y tienen mayor influjo en todos los sentidos para producir placer o dolor, alegría o tristeza.

Tomemos esta doctrina en toda su extensión y admitamos que el sentimiento de creencia es una representación *[conception]* más intensa y firme que la que acompaña las meras ficciones de la imaginación y que esta *forma* de representación surge del hábito de conjunción *[customary conjunction]*

de un objeto con algo presente a la memoria y a los sentidos. Creo que no será difícil, a partir de estos supuestos, encontrar otras operaciones de la mente análogas y rastrear estos fenómenos hasta principios de una mayor generalidad.

Ya hemos observado que la naturaleza ha establecido conexiones entre ideas particulares y que, tan pronto como una idea se presenta a nuestros pensamientos, introduce su correlato y lleva nuestra atención hacia él mediante un movimiento suave e insensible. Estos principios de conexión y asociación los hemos reducido a tres: *semejanza, contigüedad* y *causalidad,* y son los únicos lazos que mantienen unidos nuestros pensamientos y dan origen a la corriente regular de reflexión y discurso que, en mayor o menos medida, tiene lugar en toda la humanidad. Pero surge una cuestión de la que depende la solución de la presente dificultad. ¿Ocurre en todas estas relaciones que, cuando uno de los objetos es presentado a los [51] sentidos o a la memoria, no sólo la mente es llevada a la concepción de su correlato, sino que alcanza una representación *[conception]* más firme y vigorosa de él que la que hubiera podido alcanzar de otra manera? Éste parece ser el caso de la creencia, que surge de la relación causa y efecto. Y si el caso es el mismo con otras relaciones o principios de asociación, puede establecerse como ley general para todas las operaciones de la mente.

Por tanto, podemos observar como primera confirmación experimental *[experiment]* para nuestro propósito actual que, ante la presencia del retrato de un amigo ausente, nuestra representación *[idea]* de él es considerablemente vivificada por la *semejanza* y que toda pasión que aquella idea ocasiona, sea alegría, sea tristeza, adquiere fuerza y vigor nuevos. En la producción de este efecto concurren tanto una relación como una impresión actual *[present impression]*. Cuando la pintura no tiene ninguna semejanza con él o por lo menos no pretendía tenerla, ni siquiera llevará nuestro pensamiento a él. Y si faltara, y también la persona estuviera ausente, aunque la

mente pueda pasar del pensamiento de la una al de la otra, encuentra que su idea ha sido debilitada más que vivificada por esta transición. Nos complace mirar el retrato de un amigo cuando está colocado ante nosotros, pero cuando se quita el retrato, preferimos contemplar al amigo directamente que por reflexión en una imagen que es tan distante como oscura.

Los ritos de la religión católica pueden tomarse como ejemplos de la misma índole. Los devotos de esa extraña superstición[1] alegan, en descargo de las supercherías que se les reprocha, que sienten el buen efecto de aquellos movimientos, posturas y acciones al vivificar su devoción e intensificar su fervor, que decaería en el caso de que fuera dirigido exclusivamente a objetos distantes e inmateriales. Esbozamos los objetos de nuestra fe, dicen, con símbolos e imágenes sensibles, [52] y nos los hacemos más presentes, con la presencia inmediata de estos símbolos, que lo que nos es posible meramente con la contemplación y visión intelectual. Los objetos sensibles tienen mayor influjo sobre la imaginación que los de cualquier otra clase, y fácilmente comunican esta influencia a las ideas con las que están relacionados y a las que se asemejan. Solamente inferiré de estas prácticas y este razonamiento, que es muy común que la semejanza tenga el efecto de vivificar ideas, y como en todos los casos han de coincidir una semejanza y una impresión actual, estamos abundantemente provistos de experiencias para demostrar la realidad del principio precedente.

Podemos reforzar estas experiencias *[experiments]* con otras de distinta clase, al considerar los efectos de la *contigüedad,* así como los de la *semejanza.* Es seguro que la distancia disminuye la fuerza de toda idea y que el acercamiento a cualquier objeto, aunque no se manifieste a los sentidos, opera sobre la mente con un influjo que imita al de una impresión inmediata. Pensar en cualquier objeto, fácilmente

1. Ediciones E y F: Aquella «extraña superstición».

conduce la mente a lo que es contiguo a él. Pero sólo la presencia actual de un objeto la transporta con vivacidad superior. Cuando estoy a unas pocas millas de casa, lo que está relacionado con ella me afecta más que cuando estoy a doscientas leguas de distancia, aunque, incluso a esa distancia, pensar sobre cualquier cosa cercana a mi familia y amigos, naturalmente, produce una idea de ellos. Pero, como en el caso precedente, ambos objetos de la mente son ideas. No obstante, hay una fácil transición entre ellas. Esa transición sola no es capaz de dar una vivacidad superior a cualquiera de las ideas por carencia de una impresión inmediata* [53].

* «Naturane nobis, inquit, datum dicam, an errore quodam, ut cum ea loca videamus, in quibus memoria dignos viros acceperimus multum ese versatos, magist moveamur, quam siquando eorum ipsorum aut facta audiamus aut scriptum aliquod legamus? Velut ego nunca moveor. Venit enim mihi Plato in mentem, quem accepimus primum hic disputare solitum: cuius etiam illi hortuli propinqui non memoriam solum mihi afferunt, sed ipsum videntur in conspectu meo hic ponere. Hic Pseusippus, hic Xenocrates, hic eius auditor Polemo; cuius ipsa illa sessio fuit, quam videmus. Equidem etiam curiam nostram, Hostiliam dico, non hanc novam, quae mihi minor esse videtur postquam est maior, solebam intuens, Scipionem, Catonem, Laelium, nostrum vero in primis avum cogitare. Tanta vis admonitionis est in locis; ut non sine causa ex his memoriae deducta sit disciplina.» Cicero: lib. V, *De Finibus.*

[«¿Acaso –afirmó– se nos ha concedido, por naturaleza o por algún error, el que, cuando veamos los escenarios a los que sabemos que han acudido varones dignos de nuestro recuerdo, nos conmovamos más que si oímos los hechos de los mismos o leemos algún escrito suyo? Como también ahora yo me conmuevo. Recuerdo a Platón, el primero que sabemos solía discutir aquí. También aquellos huertos cercanos no sólo me hacen recordarle, sino también parecen colocarle ante mi propia vista. Aquí Pseusipo, aquí Jenocrates, aquí su discípulo Polemón, cuya actuación llegamos a presenciar; y también, mirando nuestra curia, me refiero a Hostilia, que me parece más joven siendo como es mayor, solía pensar en Scipión, Catón, Laelio, sobre todo en nuestro abuelo. Tan grande es la capacidad de sugestión que ejercen estos escenarios, que no sin motivo se ha asentado sobre ellos el culto del recuerdo.» Cicerón: *De Finibus,* Libro V, 2.]

Nadie puede dudar que la causalidad tiene la misma influencia que las otras dos relaciones de semejanza y contigüedad. Personas supersticiosas tienen apego a las reliquias de santos y hombres devotos, por la misma razón por la que buscan símbolos e imágenes para avivar su devoción y darles una representación *[conception]* más íntima e intensa de las vidas ejemplares que desean imitar. Ahora bien, es evidente que una de las mejores reliquias de un santo que un devoto puede conseguir es una obra de sus manos, y si han de considerarse desde este punto de vista sus ropas y muebles es porque estuvieron a su disposición y fueron usados por él. En este sentido, se les debe considerar efectos imperfectos y unidos a él por una cadena de consecuencia más corta que cualquiera de aquellas por las que aprendemos la realidad de su existencia.

Supóngase que el hijo de un amigo muerto o ausente desde mucho tiempo nos fuera presentado. Es evidente que este objeto inmediatamente reavivaría su idea correlativa y traería a nuestros pensamientos toda la familiaridad e intimidad de antaño, en colores más vivos que aquellos con los que, en otro caso, se hubieran presentado. Éste es otro fenómeno que parece demostrar el principio arriba mencionado.

Podemos observar que, en estos fenómenos, siempre se presupone la creencia en el objeto correlativo. Sin ella, la relación no ejercería influjo alguno. La influencia de la pintura supone que *creemos* que nuestro amigo ha [54] existido en alguna ocasión. La proximidad a nuestra casa jamás puede excitar nuestras ideas de casa, si no *creemos* que realmente existe. Ahora bien, mantengo que esta creencia, en todos los casos en que sobrepasa la memoria y los sentidos, es de naturaleza similar y surge de causas similares a la transición de pensamientos y la vivacidad de representación *[conception]* aquí explicadas. Cuando tiro al fuego un trozo de madera seca, inmediatamente mi mente es llevada a concebir que la llama aumentará y no que disminuirá. Esta transición del

pensamiento de la causa al efecto no procede de la razón. Tiene su origen exclusivamente en la costumbre y en la experiencia. Y como inicialmente parte de un objeto presente a los sentidos, hace la idea o representación *[conception]* de la llama más potente y vivaz que cualquier ensueño indisciplinado y fluctuante de la imaginación. Aquella idea surge inmediatamente. En el mismo instante el pensamiento se dirige a ella y le transmite toda la fuerza de representación *[conception]* que se deriva de la impresión presente a los sentidos. Cuando una espada apunta a mi pecho, ¿no me altera más vivamente la idea de herida y de dolor que cuando se me presenta un vaso de vino, aun cuando se me ocurriese casualmente aquella idea tras la aparición de este objeto? Pero, en todo este proceso, ¿qué hay capaz de suscitar una representación *[conception]* tan intensa sino únicamente la presencia de un objeto *[a present object]* y una transición habitual a la idea de otro objeto que solemos unir con la primera? En esto sólo consiste la operación de la mente en todas nuestras conclusiones acerca de cuestiones de hecho y existencia, y resulta satisfactorio encontrar algunas analogías a la luz de las cuales puede explicarse. La transición que parte de un objeto presente proporciona en todos los casos fuerza y solidez a la idea relacionada.

Aquí hay, pues, una especie de armonía preestablecida entre el curso de la naturaleza y la sucesión de nuestras ideas, y, aunque los poderes y las fuerzas por las que la primera es gobernada nos son totalmente desconocidos, de todas formas encontramos que nuestros pensamientos y representaciones *[conceptions]* han seguido la misma secuencia [55] que las demás obras de la naturaleza. La costumbre es el principio por el cual se ha realizado esta correspondencia tan necesaria para la supervivencia de nuestra especie y la dirección de nuestra conducta en toda circunstancia y suceso de la vida humana. Si la presencia de un objeto no hubiera inmediatamente excitado la idea de los objetos usualmente

unidos a él, todo nuestro conocimiento hubiera tenido que limitarse a la estrecha esfera de nuestra memoria y sentidos, y nunca hubiéramos sido capaces de ajustar medios a fines o emplear nuestros poderes naturales para hacer el bien o evitar el mal. Aquellos que se deleitan en el descubrimiento y contemplación de las *causas finales* tienen aquí un amplio tema en el que ejercitar su asombro y admiración.

Añadiré, para mayor confirmación de la teoría precedente, que como esta operación de la mente, por medio de la cual inferimos los mismos efectos de causas iguales y *viceversa,* es tan esencial para la subsistencia de todas las criaturas humanas, no es probable que pudiera confiarse a las engañosas deducciones de nuestra razón, que es lenta en sus operaciones, que no aparece en grado alguno durante los primeros años de infancia y que, en el mejor de los casos, está en toda edad y período de la vida humana muy expuesta al error y a la equivocación. Concuerda mejor con la sabiduría habitual de la naturaleza asegurar un acto tan necesario de la mente con algún instinto o tendencia mecánica que sea infalible en sus operaciones, que pueda operar a partir de la primera aparición de vida y pensamiento y que pueda ser independiente de todas las deducciones laboriosas del entendimiento. De la misma manera que la naturaleza nos ha enseñado a usar nuestros órganos sin darnos conocimiento de los músculos y nervios por los cuales son movidos, igualmente ha implantado en nosotros un instinto que conduce al pensamiento por un curso que corresponde al que ha establecido entre objetos externos, aunque ignoremos los poderes o fuerzas de los que este curso y sucesión regular de objetos depende en su totalidad [56].