

DAVID HUME

TRATADO  
DE LA NATURALEZA  
HUMANA

EDICIONES ORBIS, S.A.

Título original: A TREATISE OF HUMAN NATURE

Traducción, introducción y notas de

Félix Duque, profesor de Antropología  
de la Universidad de Valencia.

Esta edición del *Tratado de la naturaleza humana* de Hume ha sido publicada anteriormente por Editora Nacional, que la ha cedido amablemente a Ediciones Orbis para esta colección.

© Copyright 1981, Félix Duque

Editora Nacional, Madrid (España)

© Por la presente edición, Ediciones Orbis, S.A., 1984

ISBN: 84-7530-469-9 (Obra completa)

ISBN: 84-7530-470-2 (Volumen I)

D.L.B. 4095-1984

Impreso y encuadernado por

Printer industria gráfica, s.a. Provenza, 388 Barcelona  
Sant Vicenç dels Horts

Printed in Spain

LIBRO PRIMERO  
DEL ENTENDIMIENTO

*Rara temporum felicitas, ubi sentire, quae velis; et quae sentias dicere licet*<sup>1</sup>.

TÁCITO

---

<sup>1</sup> TÁCITO: *Histor.* lib. I, 1. El texto completo dice: «Quod si vita suppeditet, principatum divi Nervae et imperium Trajani, uberiolem securiolemque materiam, senectuti seposui, rara temporum felicitate ubi sentire quae velis et quae sentias dicere licet.» [«Y por si acaso me queda todavía vida, he reservado para mi vejez dedicarme a los principados del divino Nerva y de Trajano, materias éstas más ricas y menos peligrosas gracias a la rara felicidad de una época en que puede pensarse lo que se quiere y decir lo que se piensa.»]

## INTRODUCCION

### ADVERTENCIAS A LOS LIBROS I Y II

*La intención que persigo en la presente obra queda suficientemente expuesta en la introducción. El lector deberá tener en cuenta, tan sólo, que no todas las cuestiones que allí me he propuesto son tratadas en estos dos volúmenes. Los problemas del entendimiento y las pasiones constituyen por sí mismos una cadena completa de razonamientos; deseaba por ello aprovecharme de esta división natural para poner a prueba el gusto del público. Si tengo la suerte de salir airoso, continuaré mi obra examinando los problemas de la moral, la política y la crítica de artes y letras<sup>2</sup>. Con ello se completaría este Tratado de la naturaleza humana. La aprobación del público sería la mayor recompensa de mis esfuerzos; estoy sin embargo decidido a considerar su juicio, sea cual fuere, como la mejor lección que pueda recibir.*

<sup>2</sup> «criticism». El término es ambiguo, y en la intención de Hume parece referirse más bien a la *crítica artística* —mezclada con nociones de *preceptiva* y *estilística*— que a la *estética*, como ciencia teórica y filosófica.

Nada hay que resulte más corriente y natural en aquéllos que pretenden descubrir algo nuevo en el mundo de la filosofía y las ciencias que el alabar implícitamente sus propios sistemas desacreditando a todos los que les han precedido. Ciertamente, si se hubieran contentado con lamentar la ignorancia que todavía padecemos en la mayor parte de los problemas importantes que pueden presentarse ante el tribunal de la razón humana, pocas personas de entre las familiarizadas con las ciencias habría que no se hallaran dispuestas a estar de acuerdo con ellos. Cualquier hombre juicioso e ilustrado percibe fácilmente el poco fundamento que tienen incluso sistemas que han obtenido el mayor crédito y que han pretendido poseer en el más alto grado una argumentación exacta y profunda. Principios asumidos con confianza, consecuencias defectuosamente deducidas de esos principios, falta de coherencia en las partes y de evidencia en el todo: esto es lo que se encuentra por doquier en los sistemas de los filósofos más eminentes; esto es, también, lo que parece haber arrastrado al descrédito a la filosofía misma<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Es interesante hacer notar que Kant comienza su *Crítica de la razón pura* con el mismo reconocimiento del descrédito

Tampoco se requiere mucha inteligencia para descubrir la presente condición imperfecta de las ciencias; hasta el vulgo puede juzgar desde fuera, al oír el ruido y el alboroto levantados, que no todo va bien dentro. No hay nada que no esté sujeto a discusión y en que los hombres más instruidos no sean de pareceres contrarios. Ni el más trivial problema escapa a nuestra polémica, y en la mayoría de las cuestiones de importancia somos incapaces de decidir con certeza. Se multiplican las disputas, como si todo fuera incierto; y estas disputas se sostienen con el mayor ardor, como si todo fuera cierto. En medio de todo este bullicio, no es la razón la que se lleva el premio, sino la elocuencia: no hay hombre que desespere de ganar prosélitos para las más extravagantes hipótesis con tal de que se dé la maña suficiente para presentarlas con colores favorables. No son los guerreros, los que manejan la pica y la espada, quienes se alzan con la victoria, sino los trompetas, tambores y músicos del ejército.

De aquí surge en mi opinión ese común prejuicio contra los razonamientos metafísicos, del tipo que sean, prejuicio que vemos incluso en quienes se tienen por honores de estudio y que valoran en su justa medida, en cambio, las demás ramas de la literatura. Estos estudiosos no entienden por razonamiento metafísico el realizado en una disciplina particular de las ciencias, sino toda clase de argumentos que sean de algún modo abstrusos, y que exijan alguna atención para ser entendidos. Hemos gastado con tanta frecuencia nuestros esfuerzos en investigaciones de ese tipo que por lo común las damos de la-

de la filosofía, y, más exactamente, de la metafísica (cf. «Prólogo a la primera ed.», A VII y ss.). Es éste, con todo, un tópico caro a filósofos de todos los tiempos, y que se arrastra desde la definición aristotélica de la metafísica como «ciencia que se busca» hasta nuestro ORTEGA («¿Qué es filosofía?», Rev. Occidente), Madrid, 1963<sup>3</sup>, pág. 19), o ADOBNO, en 1962 (*Wozu noch die Philosophie*; hay trad. de J. Aguirre en Taurus, Madrid, 1964).

do sin vacilación, y tomamos la resolución de que si tenemos que ser presa de errores y engaños, que éstos sean al menos algo natural y entretenido. Lo cierto es que sólo el escepticismo más radical, unido a una fuerte dosis de pereza, puede justificar esta aversión hacia la metafísica, pues si la verdad fuera en general alcanzable por la capacidad humana, ciertamente debería ser algo muy profundo y abstruso, de modo que esperar alcanzarla sin esfuerzo cuando los más grandes genios han fracasado, a pesar de supremos esfuerzos, es cosa que hay que considerar realmente como vana y presuntuosa. Yo no pretendo tal ventaja en la filosofía que voy a exponer; por el contrario, tendría por mala señal que se la encontrara obvia y fácil de entender.

Es evidente que todas las ciencias se relacionan en mayor o menor grado con la naturaleza humana, y que aunque algunas parezcan desenvolverse a gran distancia de ésta regresan finalmente a ella por una u otra vía. Incluso las *matemáticas*, la *filosofía natural*<sup>4</sup> y la *religión natural* dependen de algún modo de la ciencia del HOMBRE, pues están bajo la comprensión de los hombres y son juzgadas según las capacidades y facultades de éstos. Es imposible predecir qué cambios y progresos podríamos hacer en las ciencias si conociéramos por entero la extensión y fuerzas del entendimiento humano, y si pudiéramos explicar la naturaleza de las ideas que empleamos, así como la de las operaciones que realizamos al argumentar. Y es sobre todo en la religión natural donde cabe esperar progresos, ya que esta disciplina no se contenta con instruirnos sobre la naturaleza de las facultades superiores, sino que lleva mucho más lejos sus concepciones: a la disposición de éstas para

<sup>4</sup> Por «*natural philosophy*» se ha venido entendiendo en inglés, casi hasta principios de este siglo, la ciencia física (por ejemplo, la obra de NEWTON: *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*), aunque Hume aprovecha a veces la ambigüedad del término para designar también cuestiones propiamente filosóficas.

con nosotros, y a nuestros deberes para con ellas; de manera que no somos tan sólo seres que razonamos, sino también uno de los objetos sobre los que razonamos.

Por consiguiente, si ciencias como las matemáticas, la filosofía natural y la religión natural dependen de tal modo del conocimiento que del hombre se tenga, ¿qué no podrá esperarse en las demás ciencias, cuya conexión con la naturaleza humana es más íntima y cercana? El único fin de la lógica es explicar los principios y operaciones de nuestra facultad de razonamiento, así como la naturaleza de nuestras ideas<sup>5</sup>; la moral y la crítica artística tratan de nuestros gustos y sentimientos y la política considera a los hombres en cuanto unidos en sociedad y dependiendo unos de otros. Y en estas cuatro ciencias: *lógica, moral, crítica de artes y letras, y política*, está comprendido casi todo lo que de algún modo nos interesa conocer, o que pueda tender al progreso o refinamiento de la mente humana.

Aquí se encuentra, pues, el único expediente en que podemos confiar para tener éxito en nuestras investigaciones filosóficas, abandonando así el lento y tedioso método que hasta ahora hemos seguido. En vez de conquistar de cuando en cuando un castillo o una aldea en la frontera, marchemos directamente hacia la capital o centro de estas ciencias: hacia la naturaleza humana misma; ya que, una vez dueños de ésta, podremos esperar una fácil victoria en todas partes. Desde ese puesto nos será posible extender nuestras conquistas sobre todas las ciencias que más de cerca conciernen a la vida del hombre. Y además, con calma, podremos pasar a descubrir más plenamente las disciplinas que son objeto de pura curio-

<sup>5</sup> Desde la perspectiva actual, la «lógica» de Hume parece englobar cuestiones de epistemología, semántica, metodología de las ciencias y aun psicología de la investigación científica. Aun cuando todo el libro I es prueba de ello, véase especialmente parte III, sec. XV, y también el capítulo final del libro II (parte III, sec. X).

sidad. No hay problema de importancia cuya decisión no esté comprendida en la ciencia del hombre; y nada puede decidirse con certeza antes de que nos hayamos familiarizado con dicha ciencia. Por eso, al intentar explicar los principios de la naturaleza humana proponemos, de hecho, un sistema completo de las ciencias, edificado sobre un fundamento casi enteramente nuevo, y el único sobre el que las ciencias pueden basarse con seguridad.

Y como la ciencia del hombre es la única fundamentación sólida de todas las demás, es claro que la única fundamentación sólida que podemos dar a esa misma ciencia deberá estar en la experiencia y la observación. No es una reflexión que cause asombro el considerar que la aplicación de la filosofía experimental a los asuntos morales deba venir después de su aplicación a los problemas de la naturaleza, y a más de un siglo de distancia, pues encontramos que de hecho ha habido el mismo intervalo entre los orígenes de estas ciencias, y que de TALES a SOCRATES el espacio de tiempo es casi igual al que media entre LORD BACON y algunos recientes filósofos en Inglaterra\*, que han comenzado a poner

XXI

\* Señor Locke, Lord Shaftsbury, Doctor Mandeville, señor Hutcheson, Doctor Butler, etc.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> La lista parece ser meramente cronológica, y no valorativa. De JOHN LOCKE (1632-1704) ya hemos hablado en nuestro *Estudio preliminar*. ANTHONY ASHLEY COOPER, Conde de Shaftsbury (*Shaftsbury* en el texto, sin duda por errata) (1671-1713), educado por Locke, es quizá el máximo representante de los moralistas ilustrados ingleses. Su *An Enquiry Concerning Virtue, or Merit* es de 1699; *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, de 1711. BERNARD DE MANDEVILLE (1670-1733), holandés de ascendencia francesa, pasó a Inglaterra en 1688, al amparo de la *Segunda Revolución*. Librepensador, algo cínico y frívolo, es el tipo de «philosophe» que Voltaire encarnaría después a la perfección. La obra que le dio fama fue *The Grumbling Hive, or knaves turned honest* (1705) [*La colmena descontenta o los granujas se vuelven honrados*], reeditada en 1714, y ya en 1723 con el título que ha pasado a la posteridad, y que es de suyo una declaración de principios: *The Fable of the Bees, or Private Vices, Publics*

la ciencia del hombre sobre una nueva base y han atraído la atención del público y excitado su curiosidad. Tan cierto es esto que, aunque otros países puedan rivalizar con nosotros en poesía y superarnos en otras artes agradables, los progresos en la razón y la filosofía sólo pueden deberse a la tierra de la tolerancia y la libertad.

---

*Benefits* [La fábula de las abejas, o vicios privados, beneficios públicos]. La obra constituye una apología del racionalismo y el materialismo (desarrolla doctrinas de Hobbes), aplicadas a la moral y la política. Con un espíritu escéptico, cercano a Bayle —y, por tanto, cercano a Hume—, escribió en 1720 sus *Free Thoughts on Religion, the Church and National Happiness* [Pensamientos libres sobre religión, la Iglesia y la felicidad natural], que le llevaron, finalmente, a tener que retractarse por la fuerza, y públicamente, en su *Inquiry into the origin of man and usefulness of Christianity* (1732). BERKELEY lo atacó en su *Alcifrón, o el pequeño filósofo*. Influyó fuertemente en Helvetius y los utilitaristas. Con respecto a FRANCIS HUTCHESON (*Hutchinson* en el original inglés, por errata) (1694-1746), su influencia sobre la moral de Hume es enorme; cf. nuestro *Estudio preliminar*. Sus obras más importantes son *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue* (1725) y *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations upon the Moral Sense* (1736). Hutcheson es el máximo exponente de la llamada «filosofía del sentimiento moral». Puede decirse que la ética formalista kantiana ha surgido, en parte, como reacción a este tipo de filosofía (cf. la *Dissertatio* de 1770, II, §9). Por último, JOSEPH BUTLER (1692-1752), Obispo de Bristol y de Durham (1750). Era el primer destinatario de *Tr. I y II*. Hume intentaba granjearse el favor y poderosas influencias de Butler, aunque para ello tuvo que desgajar de la obra los apartados menos «ortodoxos»: el relativo a los milagros y, seguramente, también el concerniente a la Providencia y la vida futura, que aparecieron posteriormente en la *Investigación sobre el entendimiento humano* (1748). Conocemos la historia de esta mutilación gracias a una carta escrita por Hume en 1737 a Henry Home, futuro Lord Kames: «Tus pensamientos y los míos coinciden por lo que respecta al Doctor Butler. Me gustaría que alguien me presentara a él. En estos momentos estoy castrando mi obra, esto es, cortándole sus partes más nobles; es decir, me estoy esforzando porque resulte lo menos ofensiva posible, sin lo cual no puedo atreverme a ponerla en manos del Doctor. Este es un ejemplo de cobardía del que yo mismo me avergüenzo, aunque no creo que ninguno de mis amigos me censure por ello» (*New Letters*, págs. 2-3).

Tampoco debemos pensar que este reciente progreso en la ciencia del hombre honra menos a nuestra patria que el anteriormente logrado en filosofía natural; por el contrario, tendremos que estimarlo como digno de mayor gloria, dada la superior importancia de aquella ciencia y su necesidad de reforma. Me parece evidente que, al ser la esencia de la mente tan desconocida para nosotros como la de los cuerpos externos, igualmente debe ser imposible que nos formemos noción alguna de sus capacidades y cualidades sino mediante experimentos cuidadosos y exactos, así como por la observación de los efectos particulares que resulten de sus distintas circunstancias y situaciones. Y aunque debamos esforzarnos por hacer nuestros principios tan generales como sea posible, planificando nuestros experimentos hasta el último extremo y explicando todos los efectos a partir del menor número posible de causas —y de las más simples—<sup>7</sup>, es con todo cierto que no podemos ir más allá de la experiencia; toda hipótesis que pretenda descubrir las últimas cualidades originarias de la naturaleza humana deberá rechazarse desde el principio como presuntuosa y quimérica.

---

Por lo demás, el Doctor Butler, que se dio a conocer en 1713 por sus cartas a Clarke acerca de los atributos de la divinidad, supone una curiosa e inteligente mezcla de racionalismo y sentimentalismo moral. Partidario de Shaftesbury, influyó poderosamente en la escuela escocesa del *common sense*. Su obra principal es *The Analogy of Religion, Natural and Revealed to the Constitution and Course of Nature* (1736).

<sup>7</sup> Hume formula aquí el famoso y venerable principio de parsimonia, cuya definición más «clásica» se encuentra seguramente en NEWTON: «Frustra fit per plura, quod fieri potest per pauciora. Natura enim simplex est, et rerum causis superfluis non luxuriat» (*Princ. Math.* III. *Reg. Philos.* I). Sólo en nuestros días parece cuestionarse la pretendida importancia de la simplicidad en la evaluación de teorías. Cf. M. BUNGE: *The Weight of Simplicity in the Construction of Scientific Theories* (1961) (hay traducción de J. Sempere en la compilación de Bunge, *Teoría y realidad*, Barcelona, 1972, páginas 129-187). Del mismo autor, *The Myth of Simplicity*, Englewood Cliffs, N. J., 1963.

XXII No creo que el filósofo que se aplicase con tal seriedad a explicar los principios últimos del alma llegara a mostrarse gran maestro en esa ciencia de la naturaleza humana que pretende explicar, o muy conocedor de lo que sería naturalmente satisfactorio para la mente del hombre. Pues nada es más cierto que el hecho de que la desesperación tiene sobre nosotros casi el mismo efecto que la alegría, y que tan pronto como conocemos la imposibilidad de satisfacer un deseo desaparece hasta el deseo mismo. Cuando vemos que hemos llegado al límite extremo de la razón humana nos detenemos satisfechos, aunque por lo general estemos perfectamente convencidos de nuestra ignorancia y nos damos cuenta de que nos es imposible dar razón de nuestros principios más universales y refinados, más allá de la mera experiencia de su realidad; experiencia que es ya la razón del vulgo, por lo que en principio no hacía falta haber estudiado para descubrir los fenómenos más singulares y extraordinarios. Y del mismo modo que esta imposibilidad de ulteriores progresos es suficiente para convencer al lector, así es posible que el escritor que trate de esos temas logre convencer de un modo más refinado si confiesa francamente su ignorancia, y si es lo suficientemente prudente como para evitar el error —en que tantos han caído— de imponer a todo el mundo sus propias conjeturas e hipótesis como si fueran los más ciertos principios. Y si puede conseguirse una tal satisfacción y convicción mutuas entre maestro y discípulo, no sé qué más podemos pedir a nuestra filosofía.

Ahora bien, por si se creyera que esta imposibilidad de explicar los últimos principios es un defecto de la ciencia del hombre, yo me atrevería a afirmar que se trata de un defecto común a todas las ciencias y artes a que nos podamos dedicar, lo mismo si se cultivan en las escuelas de los filósofos que si se practican en las tiendas de los más humildes artesanos. Ni unos ni otros pueden ir más allá de la

experiencia, ni establecer principio alguno que no esté basado en esa autoridad. La filosofía moral tiene, ciertamente, la desventaja peculiar —que no se encuentra en la filosofía natural— de que al hacer sus experimentos no puede realizar éstos con una finalidad previa, con premeditación, ni de manera que se satisficiera a sí misma con respecto a toda dificultad particular que pudiera surgir. Cuando no sé cómo conocer los efectos de un cuerpo sobre otro en una situación dada, no tengo más que colocarlos en esa situación y observar lo que resulta de ello. Pero si me esforzara en esclarecer del mismo modo una duda en filosofía moral, situándome en el mismo caso que quiero estudiar, es evidente que esta reflexión y premeditación dificultaría de tal forma la operación de mis principios naturales que sería imposible inferir ninguna conclusión correcta de ese fenómeno. En esta ciencia, por consiguiente, debemos espigar nuestros experimentos a partir de una observación cuidadosa de la vida humana, tomándolos tal como aparecen en el curso normal de la vida diaria y según el trato mutuo de los hombres en sociedad, en sus ocupaciones y placeres. Cuando se realicen y comparen juiciosamente experimentos de esta clase, podremos esperar establecer sobre ellos una ciencia que no será inferior en certeza, y que será muy superior en utilidad, a cualquier otra que caiga bajo la comprensión del hombre.

XXII

## PARTE PRIMERA

1

*De las ideas, su origen, composición, conexión, abstracción, etc.*

### Sección I

#### DEL ORIGEN DE NUESTRAS IDEAS

Todas las percepciones de la mente humana se reducen a dos clases distintas, que denominaré IMPRESIONES e IDEAS. La diferencia entre ambas consiste en los grados de fuerza y vivacidad con que inciden sobre la mente y se abren camino en nuestro pensamiento o conciencia. A las percepciones que entran con mayor fuerza y violencia las podemos denominar *impresiones*; e incluyo bajo este nombre todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones tal como hacen su primera aparición en el alma. Por *ideas* entiendo las imágenes débiles de las impresiones, cuando pensamos y razonamos; de esta clase son todas las percepciones suscitadas por el presente discurso, por ejemplo, con la sola excepción del placer o disgusto inmediatos que este discurso pueda ocasionar. No creo que sea necesario gastar muchas palabras para explicar esta distinción. Cada uno percibirá en seguida por sí mismo la diferencia que hay entre sentir y pensar. Los grados normales de estas percepciones se distinguen con facilidad, aunque no es imposible que en algunos casos particulares puedan aproximarse mucho un tipo a otro. Así, en el sueño, en estado febril, en la locura o en una muy violenta emoción del alma nuestras ideas pueden aproximarse

a nuestras impresiones; sucede a veces, por el contrario, que nuestras impresiones son tan tenues y débiles que no podemos diferenciarlas de nuestras ideas. Pero a pesar de esta gran semejanza apreciada en unos pocos casos, las impresiones y las ideas son por lo general de tal modo diferentes que nadie tendría escrúpulos en situarlas bajo grupos distintos, así como en asignar a cada una un nombre peculiar para hacer notar la diferencia\*.

Hay otra división de nuestras percepciones que será conveniente tener en cuenta, y que se extiende tanto a nuestras impresiones como a nuestras ideas. Se trata de la división en SIMPLES y COMPLEJAS. Las percepciones simples (impresiones o ideas) son tales que no admiten distinción ni separación. Las complejas son lo contrario que éstas, y pueden dividirse en partes. Aunque un color, sabor y olor particulares sean cualidades que estén todas unidas en esta manzana, por ejemplo, es fácil darse cuenta de que no son lo mismo, sino de que, por lo menos, son distinguibles unas de otras.

Una vez que hemos dispuesto ordenadamente nuestros objetos mediante estas divisiones, podemos dedicarnos ahora a considerar con mayor cuidado las cualidades y relaciones de aquéllos. La primera circunstancia que salta a mi vista es la gran semejanza

\* Utilizo estos términos, *impresión* e *idea*, en un sentido diferente del habitual, y espero que se me permitirá esta libertad. Quizás haya más bien restaurado la palabra *idea* en su sentido original, del cual la había apartado el señor *Locke* al hacerla valer para todas nuestras percepciones<sup>8</sup>. Por otra parte, no quisiera que se entendiese por el término *impresión* la manera de expresar la forma en que son producidas nuestras impresiones vivaces en el alma, sino simplemente las percepciones mismas, para las que no hay —que yo sepa— nombre particular, ni en *inglés* ni en ninguna otra lengua.

<sup>8</sup> LOCKE: *Essay*, I, I § 8: «Creo que es el término que mejor sirve para representar cuanto sea objeto del entendimiento mientras un hombre piensa. Lo he utilizado para expresar todo cuanto se designa como *fantasma*, *noción*, *species* o cualquier otra cosa en que pueda emplearse la mente cuando piensa.»

entre nuestras impresiones e ideas en todo respecto, con excepción de su grado de fuerza y vivacidad. Las unas parecen ser de algún modo reflejo de las otras, de modo que toda percepción de la mente es doble, y aparece a la vez como impresión e idea. Cuando cierro mis ojos y pienso en mi habitación, las ideas que formo son representaciones exactas de las impresiones que he sentido; tampoco existe circunstancia alguna en las unas que no se encuentre en las otras. Repasando todas mis demás percepciones puedo encontrar igualmente la misma semejanza y representación. Las ideas y las impresiones parecen corresponderse siempre entre sí, circunstancia que encuentro notable y que ocupará mi atención por un momento.

Después de realizar un examen más cuidadoso me doy cuenta de que me he dejado llevar demasiado lejos por la primera apariencia, y de que debo hacer uso de la distinción de percepciones en *simples* y *complejas*, a fin de limitar esta conclusión general: *que todas nuestras ideas e impresiones son semejantes entre sí*. Ahora advierto que muchas de nuestras ideas complejas no tuvieron nunca impresiones que les correspondieran, así como que muchas de nuestras impresiones complejas no están nunca exactamente copiadas por ideas. Puedo imaginarme una ciudad tal como la *Nueva Jerusalén*, con pavimentos de oro y muros de rubíes, aunque jamás haya visto tal cosa. Yo he visto *París*, pero ¿afirmaría que puedo formarme de esa ciudad una idea tal que representara perfectamente todas sus calles y edificios, en sus proporciones justas y reales?

Advierto pues que aunque por lo general existe gran semejanza entre nuestras impresiones e ideas *complejas*, con todo no es universalmente verdadera la regla de que éstas son copias exactas de aquéllas. Podemos considerar a continuación qué ocurre a este respecto con nuestras percepciones *simples*. Después del examen más cuidadoso de que soy capaz,

me atrevo a afirmar que en este caso la regla se mantiene sin excepción, y que toda idea simple tiene una impresión simple a la cual se asemeja, igual que toda impresión simple tiene una idea que le corresponde. La idea de rojo que nos hacemos en la oscuridad y la impresión que hierne nuestros ojos a la luz del sol difieren tan sólo en grado, no en naturaleza. Es imposible probar por una enumeración particular que ocurre lo mismo con todas nuestras impresiones e ideas simples. Cada uno puede convencerse de esto 4 repasando tantas como quiera. Y si alguien negara esta semejanza universal, no sé de otra manera de vencerle sino pidiéndole que me muestre una impresión simple que no tenga una idea correspondiente, o una idea simple que no tenga una impresión correspondiente. Si no responde a este desafío —y es seguro que no podrá hacerlo— no tendremos dificultad en establecer nuestra conclusión partiendo a la vez de su silencio y de nuestras observaciones<sup>9</sup>.

Así, encontramos que todas las ideas e impresiones simples se asemejan unas a otras; y como las complejas se forman a partir de las simples, podemos afirmar en general que estas dos especies de percepción son exactamente correspondientes. Habiendo descubierto tal relación, que no requiere más examen, siento curiosidad por encontrar algunas otras de sus cualidades. Vamos a estudiar qué ocurre con respecto a

---

<sup>9</sup> Hume utilizará este «método de desafío» en numerosas ocasiones a lo largo del *Tratado*. Sin embargo, en muchas de ellas se desliza la llamada *falacia convencionalista*: se toma como tautología lo que no debería ser sino una generalización inductiva efectuada sobre la base de una convención. Así, dado que Hume fija de antemano el *sentido*, puede replicar a cualquiera que presente la excepción que ésta no es tal, precisamente por no convenir con los términos prefijados. Por ejemplo, supongamos que alguien afirma que todos los usureros son avaros, y desafía a quien sea a que le presente un usurero generoso; pero, cuando se hace esto, se le replica que éste no es un verdadero usurero, ya que antes se convino en que todos los usureros son avaros.

su existencia; y qué impresiones e ideas son causas, y cuáles, efectos.

El examen *completo* de este problema constituye el tema de la presente obra; por consiguiente, nos limitaremos por ahora a establecer como proposición general *que todas nuestras ideas simples, en su primera aparición, se derivan de impresiones simples a las que corresponden y representan exactamente.*

Al buscar fenómenos que prueben esta proposición los encuentro de dos clases, tan sólo; pero en cada una de estas clases son los fenómenos palmarios, numerosos y concluyentes. Primero, mediante un nuevo examen me cercioro de lo que ya he asegurado: que toda impresión simple va acompañada por una idea que le corresponde, y toda idea simple, por una impresión. De esta conjunción constante de percepciones semejantes concluyo inmediatamente que existe una gran conexión entre nuestras impresiones correspondientes y nuestras ideas, y que la existencia de las unas tiene una influencia considerable sobre la de las otras. Una tal conjunción constante, con tal número infinito de ejemplos, no puede surgir nunca del azar; prueba, por el contrario, que las impresiones dependen de las ideas, o las ideas de las impresiones. Para poder saber de qué lado se encuentra esta dependencia, considero el orden de su *primera aparición*, y hallo por experiencia constante que las impresiones simples preceden siempre a sus correspondientes ideas; sin embargo, nunca aparecen en orden inverso. Para darle a un niño una idea de rojo o naranja, de dulce o amargo, le presento los objetos o, en otras palabras, le hago tener esas impresiones, pero no procedo en forma tan absurda que me esfuerce en producir las impresiones excitando las ideas. Nuestras ideas no producen en su primera aparición impresiones que les correspondan, ni percibimos color alguno o sentimos una sensación simplemente por pensar en ello. Encontramos, por otra parte, que toda impresión —sea de la mente o del cuerpo—

es seguida constantemente por una idea que semeja esa impresión, y que difiere de ella tan sólo por sus grados de fuerza y vivacidad. La conjunción constante de nuestras percepciones semejantes es una prueba convincente de que las unas son causas de las otras; y esta prioridad de las impresiones constituye una prueba igualmente convincente de que nuestras impresiones son causas de nuestras ideas, y no nuestras ideas de nuestras impresiones.

Para confirmar esto consideraré otro fenómeno sencillo y convincente: siempre que por accidente las facultades que dan origen a impresiones de algún tipo se ven impedidas en sus operaciones (como le ocurre al que ha nacido ciego o sordo), no sólo se pierden las impresiones, sino también las ideas correspondientes, de modo que jamás aparecerá en la mente el menor rastro de unas u otras. Y esto es verdad no sólo en el caso en que los órganos sensoriales estén completamente destruidos, sino también cuando no han sido puestos nunca en funcionamiento para producir una impresión determinada. No podemos hacernos una idea correcta del sabor de una piña sin haberla probado realmente.

Existe, con todo, un fenómeno que contradice lo anterior, y que puede probar que a las ideas no les es absolutamente imposible el preceder a las impresiones correspondientes. Creo que se concederá fácilmente que las varias ideas distintas de los colores, que entran por los ojos, o de los sonidos, que proporciona el oído, son realmente diferentes unas de otras, a pesar de que a la vez sean también semejantes. Ahora bien, si esto es verdad de colores diferentes, no menos deberá serlo de los distintos matices que hay en un mismo color: cada uno de estos matices produce una idea distinta e independiente de las demás. Porque, si se negara esto sería posible pasar insensiblemente, mediante una continua gradación de matices, de un color al que estuviera más alejado de él; y si no concedéis que uno cual-

quiera de los tonos intermedios es diferente, no podréis negar sin caer en lo absurdo que los extremos son idénticos. Supongamos, por tanto, que alguien ha disfrutado de vista durante treinta años y llegado a familiarizarse perfectamente con colores de todo tipo, con excepción de un matiz particular, de azul por ejemplo, que nunca ha tenido ocasión de hallar. Supongamos también que todos los diferentes matices de tal color —salvo ese matiz— estén situados ante él, yendo gradualmente del más oscuro al más claro: es evidente que notará un hueco donde falta ese matiz, y que verá que hay una distancia mayor en ese lugar entre los colores contiguos que en cualquier otro. Pregunto, ahora, si le es posible a ese hombre suplir por su propia imaginación esa deficiencia y darse a sí mismo la idea de ese matiz particular, aunque nunca le haya llegado por sus sentidos. Creo que habrá pocos que no sean de la opinión de que puede hacer tal cosa; y ello puede servir como prueba de que no siempre se derivan las ideas simples de las impresiones correspondientes. Sin embargo, este ejemplo es tan particular y singular que apenas merece que lo tengamos en cuenta o que sólo por él alteremos nuestra máxima general<sup>10</sup>.

Ahora bien, puede que —aparte de esta excepción— no esté de más notar en este tema que el principio de prioridad de las impresiones con respecto a las ideas debe entenderse con otra limitación, a saber: que así como nuestras ideas son imágenes de nuestras impresiones, podemos formar ideas secun-

<sup>10</sup> El mismo ejemplo, presentado en forma más concisa y no, desde luego, como objeción, se encuentra en los comentarios a la *Reg. XIV* de las *Regulae ad directionem ingenii*, de DESCARTES. A pesar de que pueda parecer escandaloso que Hume quite toda importancia a esta excepción, no ha faltado quien ha defendido esta postura: la objeción no merece ser tenida en cuenta, pero no por ser «particular y singular», sino porque ese color puede ser definido «contextualmente», utilizando otras palabras de color (cf. A. FLEW: *Hume's Phil. of Belief*, Londres, 1961, pág. 30).

darias que sean imágenes de las primarias, tal como se ve en este mismo razonamiento que estamos ahora realizando sobre ellas. Claro que, hablando con propiedad, ésta no es tanto una excepción a la regla cuanto su explicación. Las ideas producen imágenes de sí mismas en nuevas ideas; pero como se supone que las ideas primarias derivan de impresiones, sigue siendo verdad que todas nuestras ideas simples proceden mediata o inmediatamente de sus correspondientes impresiones.

Este es, pues, el primer principio que establezco en la ciencia de la naturaleza humana; y no debemos menospreciarlo a causa de su aparente simplicidad. Es notable, en efecto, que el presente problema de la procedencia de nuestras impresiones o de nuestras ideas sea el mismo que tanto ruido ha producido planteado en otros términos: cuando se discutía si hay *ideas innatas* o si todas las ideas se derivan de la sensación y la reflexión<sup>11</sup>. Podemos observar que los filósofos, con el fin de probar que las ideas de extensión y color no son innatas, no hacen sino mostrar que éstas nos son transmitidas por los sentidos; mientras que para probar que las ideas de pasión y deseo no son innatas observan que tenemos en nosotros mismos una experiencia previa de esas emociones. Si examinamos ahora cuidadosamente estos argumentos encontraremos que no prueban sino que las ideas son precedidas por otras percepciones más vívidas, de las cuales se derivan y a las que representan. Espero que esta clara exposición del problema haga desaparecer todas las polémicas, permitiendo que ese principio sea utilizado en nuestros razonamientos con más frecuencia de la que hasta ahora parecía haberse hecho.

<sup>11</sup> Cf. LOCKE: *Essay*, I, I *passim*.

## Sección II

### DIVISION DEL TEMA

Dado que parece que nuestras impresiones simples son anteriores a sus ideas correspondientes, y que las excepciones son muy raras, el método parece requerir que examinemos nuestras impresiones antes de pasar a examinar nuestras ideas. Las impresiones pueden ser de dos clases: de SENSACION y de REFLEXION. La primera clase surge originariamente en el alma a partir de causas desconocidas. La segunda se deriva en gran medida de nuestras ideas, y esto en el orden siguiente: una impresión se manifiesta en primer lugar en los sentidos, y hace que percibamos calor o frío, placer o dolor de uno u otro tipo. De esta impresión existe una copia tomada por la mente y que permanece luego que cesa la impresión: llamamos a esto idea. Esta idea de placer o dolor, cuando incide a su vez en el alma, produce las nuevas impresiones de deseo y aversión, esperanza y temor, que pueden llamarse propiamente impresiones de reflexión, puesto que de ella se derivan. A su vez, son copiadas por la memoria y la imaginación, y se convierten en ideas; lo cual, por su parte, puede originar otras impresiones e ideas. De modo que las impresiones de reflexión son previas solamente a sus ideas correspondientes, pero posteriores a las de sensación y derivadas de ellas. El examen de nuestras sensaciones pertenece más a los anatomistas y filósofos de la naturaleza que a la filosofía moral, y por esto no entraremos ahora en el problema. Y como las impresiones de reflexión, esto es, las pasiones, deseos y emociones —que será lo que principalmente merezca nuestra atención— surgen por lo general de las ideas, será necesario invertir el método antes citado, que a primera vista parece más natural y, a fin de explicar la naturaleza y principios

de la mente humana, dar cuenta particular de las ideas antes de pasar a las impresiones. Por eso he decidido comenzar ahora con el estudio de las ideas.

## Sección III

### DE LAS IDEAS DE LA MEMORIA Y LA IMAGINACION

Hallamos por experiencia que cuando una impresión ha estado presente a la mente aparece de nuevo en ella como idea. Esto puede hacerlo de dos maneras: o cuando retiene en su reaparición un grado notable de su vivacidad primera, y entonces es de algún modo intermedia entre una impresión y una idea, o cuando pierde por completo esa vivacidad y es enteramente una idea. La facultad por la que repetimos nuestras impresiones del primer modo es llamada MEMORIA; la otra, IMAGINACION. Ya a primera vista es evidente que las ideas de la memoria son mucho más vívidas y fuertes que las de la imaginación, y que la primera facultad colorea sus objetos con mayor precisión que la segunda. Cuando recordamos un suceso pasado, su idea irrumpe en la mente de una forma vigorosa, mientras que la percepción es en la imaginación tenue y lánguida, y sólo difícilmente puede ser preservada por la mente de un modo constante y uniforme durante un período de tiempo considerable. Esta es, pues, una patente diferencia entre una y otra especie de ideas. Pero ya trataremos más adelante de esto con mayor amplitud\*.

Hay otra diferencia, no menos evidente, entre estas dos clases de ideas: a pesar de que ni las ideas de la memoria ni las de la imaginación, ni las vívidas ni las tenues, pueden aparecer en la mente a me-

\* Parte III, sec. 5.

nos que les hayan precedido sus correspondientes impresiones a fin de prepararles el camino, la imaginación no se ve con todo obligada a guardar el mismo orden y forma de las impresiones originales, mientras que la memoria está de algún modo determinada en este respecto, sin capacidad alguna de variación.

Es evidente que la memoria preserva la forma original en que se presentaron sus objetos y que, siempre que nos apartamos de ella al recordar algo, es debido a algún fallo o imperfección de dicha facultad. Un historiador puede, para la buena marcha de su narración, relatar tal vez un suceso antes de otro, cuando el hecho era posterior; pero si es riguroso da cuenta luego de esa tergiversación, colocando de este modo a la idea en su debida posición. Esto mismo sucede cuando recordamos lugares y personas con los que estábamos antes familiarizados. La función primordial de la memoria no es preservar las ideas simples, sino su orden y posición. En resumen, este principio viene apoyado por tal cantidad de fenómenos vulgares y corrientes que podemos ahorrarnos la molestia de insistir más sobre esto.

La misma evidencia nos acompaña en nuestro segundo principio: *la libertad de la imaginación para trastocar y alterar el orden de sus ideas*. Las fábulas que encontramos en poemas y narraciones prueban esto de forma indiscutible. La naturaleza está allí totalmente alterada: no se habla más que de caballos alados, fieros dragones y gigantes monstruosos. Sin embargo, ya no resultará extraña esta libertad de la fantasía<sup>12</sup> si consideramos que todas nuestras ideas se copian de nuestras impresiones, y que no hay dos impresiones que sean absolutamente inseparables. Por lo demás, es innecesario señalar que esto es consecuencia evidente de la división de las

<sup>12</sup> Aunque el mismo Hume utiliza indistintamente «fancy» e «imagination», traduciremos siempre el primer término por «fantasía» y el segundo por «imaginación».

ideas en simples y complejas. Dondequiera que la imaginación perciba una diferencia entre ideas será capaz de producir fácilmente una separación entre ambas.

#### Sección IV

##### LA CONEXION O ASOCIACION DE IDEAS

Como todas las ideas simples pueden ser separadas por la imaginación y unidas de nuevo en la forma que a ésta le plazca, nada sería más inexplicable que las operaciones de esta facultad si no estuviera guiada por algunos principios universales que la hacen, en cierto modo, conforme consigo misma en todo tiempo y lugar. Si las ideas estuvieran completamente desligadas e inconexas, sólo el azar podría unir las; sería imposible que las mismas ideas simples se unieran regularmente en ideas complejas —como suelen hacerlo— si no existiese algún lazo de unión entre ellas, sin alguna cualidad asociativa por la que una idea lleva naturalmente a otra<sup>13</sup>. Este principio unificador de las ideas no debe ser considerado como una conexión inseparable, pues esto ha sido ya excluido de la imaginación; tampoco podemos concluir que sin ésta no podría unir la mente dos ideas, porque nada hay más libre que esa facultad; tene-

<sup>13</sup> Esta es la «traducción» humeana del conocido corolario del principio metafísico de causalidad, que impide la intervención del azar, y que puede decirse nació con la misma filosofía: con formulación vigorosa se encuentra ya en Parménides (la *diké*), en Empédocles, en Aristóteles (que recuerda expresamente a Empédocles a este respecto; véase *Phys.*, II, 8, 198b16). Mientras Aristóteles lo toma como presencia de la finalidad en el cosmos, para Epicuro y Lucrecio, en cambio, es prueba de una causalidad «física», mecánica (véase *De rerum natura*, V, 56-156). Hume está más cerca en esto (y en muchas otras cosas) de los viejos atomistas. Sobre su concepción de que el azar no es sino una causa oculta, cf. I, III, 11 y 12 (especialmente págs. 249-50).

mos que mirarlo más bien como una fuerza suave, que normalmente prevalece y es causa, entre otras cosas, de que convengan tanto los lenguajes entre sí; la naturaleza ha indicado de algún modo a todo el mundo las ideas simples que son más aptas para unirse en una idea compleja. Las cualidades de las que surge tal asociación y por las que es llevada la mente de este modo de una idea a otra, son tres: SEMEJANZA, CONTIGÜIDAD en tiempo o lugar, y CAUSA y EFECTO. 11

No creo que sea muy necesario probar que estas cualidades producen una asociación entre ideas, y que mediante la aparición de una idea introducen de modo natural la otra. Es claro que en el curso de nuestro pensamiento y en la sucesión continua de nuestras ideas pasa nuestra imaginación fácilmente de una idea a otra *semejante*, y que esta cualidad es por sí sola un vínculo suficiente de asociación para la fantasía. Es igualmente evidente que como los sentidos, al cambiar de objeto, están obligados a hacerlo de un modo regular, tomando a los objetos tal como se hallan *contiguos* unos con otros, la imaginación debe adquirir, gracias a una larga costumbre, el mismo método de pensamiento, recorriendo las distintas partes del espacio y el tiempo al concebir sus objetos. En cuanto a la conexión realizada mediante la relación de *causa y efecto*, posteriormente tendremos ocasión de examinarla a fondo, de modo que por ahora no insistiré en el tema<sup>14</sup>. Baste por el momento con señalar que no hay relación que produzca una conexión más fuerte en la fantasía y que haga que una idea recuerde más rápidamente a otra, que la relación de causa y efecto entre sus objetos.

A fin de comprender el ámbito que abarcan estas relaciones, cabe observar que dos objetos se encuentran unidos en la imaginación no solamente cuando

<sup>14</sup> Al tema de la causalidad se dedican las páginas más justamente famosas del *Tratado*: toda la parte III de este libro I (especialmente secs. 2-8).

uno es inmediatamente semejante o contiguo al otro, o su causa, sino también cuando entre ambos se interpone un tercer objeto que guarda con ellos alguna de estas relaciones. Esto puede llevarse hasta muy lejos, aunque puede observarse que cada interposición debilita considerablemente la relación. Los primos en cuarto grado están relacionados por *causalidad* (si se me permite emplear aquí tal término); pero no tan estrechamente como los hermanos, y mucho menos que los padres con sus hijos. Podemos advertir, en general, que todas las relaciones de sangre dependen de las de causa y efecto, y que se consideran próximas o remotas según el número de causas conectoras interpuestas entre los miembros. 12

La relación de causalidad es la más extensa de las tres relaciones antes citadas. Puede juzgarse que dos objetos están situados en esta relación, lo mismo cuando uno es causa de alguna de las acciones o movimientos del otro, que cuando el primero es causa de la existencia del último. Pues como la acción o el movimiento no es otra cosa que el objeto mismo considerado bajo cierto punto de vista, y el objeto sigue siendo el mismo en todas sus diferentes situaciones, es fácil imaginar cómo una influencia tal de objetos, uno sobre otro, puede conectarlos en la imaginación.

Podemos avanzar un paso más, y señalar que no sólo están conectados dos objetos por la relación de causa y efecto cuando uno produce un movimiento o acción en el otro, sino también cuando tiene el poder de producirlo; cabe observar que éste es el origen de todas las relaciones de interés y deber por las que se influyen mutuamente los hombres en sociedad y están sometidos a los vínculos de la función de gobierno y la subordinación. Amo es aquél que por su situación, surgida por fuerza o convenio, es capaz de dirigir en ciertos pormenores las acciones de otro, a quien llamamos siervo. Cuando una persona posee algún poder no se requiere para conver-

tirlo en acción sino la fuerza de su voluntad, *lo que* se considera siempre como algo posible, y en muchos casos como probable, especialmente en el caso de la autoridad, en donde la obediencia del súbdito constituye un placer y una ventaja para el superior.

Estos son, por consiguiente, los principios de unión o cohesión entre nuestras ideas simples y que suplen en la imaginación el puesto de esa conexión inseparable con que están unidas en nuestra memoria. Hay aquí una especie de ATRACCION, que se encontrará tiene en el mundo mental efectos tan extraordinarios como en el natural, y que se revela <sup>13</sup> en formas tan múltiples como variadas. Sus efectos son visibles por todas partes, aunque sus causas sean en su mayor parte desconocidas y deban reducirse a las cualidades *originarias* de la naturaleza humana —cualidades que yo no pretendo explicar—<sup>15</sup>. Nada le es más necesario a un filósofo de verdad que el refrenar los inmoderados deseos de buscar las causas; de modo que, una vez haya establecido una doctrina sobre un número suficiente de experimentos, deberá contentarse con ello cuando advierta que llevar más lejos su examen lo conduciría a cavilaciones oscuras e inciertas. Mejor empleada estaría en ese caso su imaginación si examinara los efectos de los principios, en vez de las causas.

Entre los efectos de esta unión o asociación de ideas, no existe ninguno tan notable como las ideas complejas, que son normalmente el objeto de nuestros pensamientos y razonamientos, y que surgen por lo general de un principio de unión entre nuestras ideas simples. Estas ideas complejas pueden dividirse en *relaciones, modos y sustancias*. Examinaremos brevemente cada una de éstas, por su orden, y añadire-

<sup>15</sup> La influencia newtoniana —en letra y espíritu— es aquí patente. Las intenciones (luego abandonadas) del joven Hume de ser el «Newton de la moral» se muestran, a nivel de contenido, por la equiparación del mecanismo asociativo con la atracción; a nivel metódico, por el uso del «*hypotheses non fingo*».

mos algunas consideraciones en referencia a nuestras ideas *generales* y *particulares* antes de abandonar el presente asunto, que puede ser considerado como los elementos de esta filosofía.

## Sección V

### DE LAS RELACIONES

La palabra RELACIÓN se utiliza normalmente en dos sentidos bastante diferentes: nombra por una parte la cualidad por la que se unen dos ideas en la imaginación, llevando naturalmente la una a la otra —como hemos explicado anteriormente—, y por otra la circunstancia particular en que, incluso en la unión arbitraria de dos ideas en la fantasía, podemos pensar que es conveniente compararlas. En el lenguaje corriente es siempre el primer sentido lo que nombramos con la palabra relación; sólo en filosofía lo extendemos, para indicar cualquier asunto determinado de comparación, sin un principio de enlace. Así, los filósofos admiten que la distancia es una verdadera relación, pues adquirimos idea de ella comparando objetos; pero hablando normalmente decimos *que nada puede haber más distante entre sí que tales o tales cosas, que nada puede tener menor relación*: como si distancia y relación fueran incompatibles<sup>16</sup>.

Quizá podría creerse que es una tarea interminable el enumerar todas las cualidades que hacen que los objetos admitan comparación, y gracias a las cuales se producen las ideas de la relación filosófica. Pero si las examinamos cuidadosamente hallaremos que pueden reducirse sin dificultad a siete grupos generales, que cabe considerar como principios de toda relación *filosófica*.

<sup>16</sup> Cf. I, III, 1, pág. 171, y II, III, 7 *passim*.

1. El primero es la *semejanza*: es ésta una relación sin la que no puede existir relación filosófica alguna, dado que no hay otros objetos que admitan comparación sino los que tienen algún grado de semejanza. Pero aunque sea necesaria para toda relación filosófica, no se sigue de ello que la semejanza produzca siempre una conexión o asociación de ideas. Cuando una cualidad llega a ser muy general y común a gran número de individuos, no presenta directamente a ninguno de ellos ante la mente; por el contrario, al ofrecer de golpe una opción demasiado extensa evita que la imaginación se fije en un objeto determinado.

2. La *identidad* puede considerarse como una segunda especie de relación. Entiendo aquí esta relación en su sentido más estricto: en cuanto aplicada a objetos constantes e invariables, sin examinar aquí la naturaleza y fundamento de la identidad personal, que se tratará más adelante<sup>17</sup>. La relación de identidad es la más universal de todas, ya que es común a todo ser cuya existencia tenga alguna duración.

3. Después de la identidad, las relaciones más universales y extensas son las de *espacio* y *tiempo*, que dan origen a infinito número de comparaciones: *distante, contiguo, arriba, abajo, antes, después*, etc.

4. Todos los objetos que admitan *cantidad* o *número* pueden ser comparados en ese respecto, que constituye otro origen muy fecundo de relaciones.<sup>15</sup>

5. Cuando dos objetos cualesquiera poseen la misma *cualidad* en común, los *grados* en que la poseen forman una quinta especie de reflexión. Así, de dos objetos que son ambos pesados, uno puede ser más pesado o ligero que otro. Dos colores de la misma clase pueden ser, con todo, de matices diferentes, y en este respecto admiten comparación.

6. A primera vista podría creerse que la relación de *contrariedad* es una excepción de la regla de *que*

<sup>17</sup> Cf. I, IV, 6.

*ninguna relación, del tipo que sea, puede subsistir sin algún grado de semejanza*. Sin embargo, cabe advertir que no hay dos ideas que sean de suyo contrarias, salvo las de existencia y no existencia; y aun éstas son claramente semejantes, en cuanto que ambas implican una idea del objeto, aunque la última excluya a éste de todos los tiempos y lugares en que se supone que no existe<sup>18</sup>.

7. Todos los demás objetos: fuego y agua, calor y frío, se ven como contrarios sólo por experiencia, y por la contrariedad de sus *causas* y *efectos*; esta relación de causa y efecto es una séptima relación filosófica, además de ser también una relación natural. La semejanza implicada en esta relación será explicada más adelante<sup>19</sup>.

Podría esperarse naturalmente que añadiera aquí la *diferencia* a las demás relaciones. Pero yo la considero más bien como una negación de relación, y no como una cosa real o positiva. La diferencia es de dos clases: en cuanto opuesta a la identidad, y en cuanto opuesta a la semejanza. La primera se llama diferencia de *número*; la segunda, de *género*.

## Sección VI

### DE LOS MODOS Y LA SUSTANCIA

Me gustaría preguntar a esos filósofos que basan en tan gran medida sus razonamientos en la distinción de sustancia y accidente, y se imaginan que tenemos ideas claras de cada una de estas cosas, si la idea de *sustancia* se deriva de las impresiones de sensación o de las de reflexión. Si nos es dada por nuestros sentidos, pregunto: ¿por cuál de ellos, y de qué modo? Si es percibida por los ojos, deberá ser un

<sup>18</sup> Cf. I, III, 15.

<sup>19</sup> Véase *infra*, págs. 200, 210, 224 y en otros pasajes.