1943

Los Principios del Conocimiento Humano

Tipografía La Académica: E. Granados, 112: Tel. 77452: Barcelona

George Berkeley

Los Principios del Conocimiento Humano

(Principles of Human Knowledge)

Traducción del inglés y prólogo de
Francisco Susanna

Editorial Apolo
Barcelona

Fondo bibliográfico
Dionisio Ridruejo
Biblioteca Pública de Soria
9118

DERECHOS RESERVADOS
PARA ESTA EDICIÓN.
COPYRIGHT, 1937
EDITORIAL APOLO
PRINTED IN SPAIN.

Tratado acerca de

LOS PRINCIPIOS DEL CONOCIMIENTO HUMANO

en el cual se investiga las causas principales de error y de dificultad en las ciencias, junto con los fundamentos del escepticismo, del ateismo y de la irreligión

PREFACIO DEL TRADUCTOR

Cada vez que nos hallamos ante un pensador inglés, sea de la índole que sea, es conveniente no perder de vista un rasgo privativo de la raza anglosajona, al cual se debe que ésta, en su manera de concebir el mundo y los diversos problemas humanos se muestre, por lo común, asaz original y con una inclinación a distinguirse de las restantes familias europeas.

En efecto, dentro del ámbito de Europa, y contrastando con los hábitos, costumbres y maneras de ver y de pensar genuinamente "continentales", hace gala Inglaterra de una psicología particularísima, cuyos efectos trascienden incluso a la esfera del pensamiento, fuente de todo universalismo. Ello explica las curiosas singularidades que en el decurso de los siglos ofrecen, en general, sus hombres de ciencia, sus filósofos, sus escritores y aun sus políticos.

Es posible que eso se deba, como supone Taine, a una cuestión de temperamento. Ciertamente diríamos que se trata de una tendencia innata en aquella raza de flemáticos. Nosotros creemos, sin embargo, que es enraizado en el país y que responde a una concepción realista, positivista y utilitaria de la vida, nacida de circunstancias históricas y geográficas bien definidas. Se deba, sin embargo, a lo que se deba, es lo cierto que vemos invariablemente a sus hombres

afectar una mentalidad, si no contrapuesta, nada concorde, por los principios en que se inspira, con la de las demás naciones del viejo continente. Así, frente al espíritu generalizador, abstractivo, razonador y aun razonador en vacío del hombre "continental", opone el inglés su propensión a lo concreto, su gusto de los hechos, su prurito empirista y utilitario y su horror por las ideas generales. La insular mente británica, siempre fría y circunspecta, siempre muy cauta en asentar firmemente los pies en el suelo, representa el sentido común, que es el menos filosófico de los sentidos, saliendo al paso al irrefrenable apriorismo o racionalismo de los quintaesenciados espíritus continentales, siempre a la zaga de alguna incoercible entelequia.

* * *

A aquella raza de pensadores mesurados y, sin embargo, originalísimos, pertenece Berkeley, autor de este admirable Ensayo. De buen comienzo señalaremos que se trata de una de las figuras más singulares que registra la historia de la filosofía. Pero a la novedad de sus concepciones añade un mérito poco común entre los filósofos, y es la claridad extrema de su discurso y la fuerza arrebatadora de su fina dialéctica. A estas cualidades precisamente se debió el enorme éxito que alcanzó entre sus contemporáneos.

Como es sabido, Berkeley se presenta en este Tratado como el campeón de la causa de la conciencia común o vulgar contra las abstracciones y especulaciones en que se embarazan filósofos, matemáticos y teólogos, con gran perjuicio para el común de los

mortales. Una idea abstracta es, para él, una cosa pura y simplemente inconcebible. Su nominalismo, del que más tarde, en "La Siris", se retractará por completo, hasta identificarse con la doctrina platónica de las Ideas, es un nominalismo exacerbado que nos recuerda en ciertos aspectos el de Antístenes, tan despiadadamente ridiculizado en su época. Si cupiese decirlo, afirmaríamos que Berkeley piensa exclusivamente por medio de imágenes. Alguien ha dicho ya que piensa por medio de ejemplos. Yendo más lejos que Locke, cuyas huellas sigue y en cuyo método se inspira, sostiene que una palabra se convierte únicamente en general cuando es tomada como signo, no de una idea general abstracta, sino de diferentes ideas particulares (1); en lo cual se pone del lado de los espíritus simples contra los filósofos. Berkeley es, en suma, una mente rigurosamente concreta. Por lo mismo, no es de extrañar que empezase disparando sus dardos envenenados contra el mismo lenguaje, en el cual creyó adivinar la causas y origen de las ideas abstractas: acto desalentado que pudo cegar en su nacimiento las fuentes de sus iluminadas lucubraciones. La verdad es que, de haber sido consecuente hasta el final, se hubiera visto en el trance de guardar para sí, en lo más secreto de su conciencia, sus nuevas doctrinas filosóficas.

Se diría, pues, que la doctrina berkeliana vuelve por los fueros de la sensación o de la percepción pura. Efectivamente, aparte de sostener que no percibimos sino objetos particulares los que son dados en nues-

(1) Berkeley no sospechó que existiesen imágenes indeterminadas o abstractas, como recientemente ha demostrado la escuela Wurzbourg.

tro sensorio, se complace en subrayar que "no razona contra la existencia de ninguna cosa que podamos aprehender con ayuda de los sentidos o de la reflexión, ni pone en duda que las cosas que vemos con nuestros ojos y que palpamos con nuestras manos existan real y verdaderamente". Berkeley no se levanta, al parecer, contra el testimonio de los sentidos. La enfermiza duda cartesiana no ha hecho presa alguna en su conciencia. Él no dirá nunca, como Descartes y Leibniz, que la percepción sea un sueño bien hilvanado. Ni siquiera dirá que sólo conocemos nuestras propias ideas. Más bien, como Reid, dará a entender que los sentidos no nos engañan nunca. Y, sin embargo, es Berkeley el primero que ha osado negar la existencia de los objetos sensibles en sí mismos o fuera de la mente, *el primero que se ha levantado contra la existencia de la materia. De cuyo modo —advirtámoslo desde ahora— se encontró en oposición directa con aquella conciencia o sentido común del que se había titulado campeón y a cuyo exacto nivel se había querido situar.*

No es que antes de Berkeley la materia (1), que no hay que confundir con los cuerpos, no hubiese sufrido ya rudísimos ataques. "Por una sombra" era que se había titulado campeón y a cuyo exacto nivel tenida entre los platónicos, y por "una potencia" o "una simple posibilidad" entre los aristotélicos; para unos y otros, así como, unos siglos después, para los neoplatónicos, la materia no podía conocerse ni por los sentidos ni por ningún razonamiento directo y exacto, sino tan sólo por una especie de razonamiento bastardo. *La categoría de substancia le era explícita-*

(1) Se entiende, la supuesta *materia prima*.

mente negada, puesto que no podía existir aparte de las formas que la revisten, si bien todos ellos no estaban muy lejos de juzgarla como la juzgarán también los estoicos, esto es, como lo que hay de común o de indiferenciado en todas las substancias. Mentamos tan sólo, como es natural, algunas de las principales doctrinas en las que este principio o esta substancia era manifiestamente subestimada. Con todo, subestimada o no, no vemos nunca negada entre los antiguos la existencia de una cosa en sí, de un mundo exterior a nuestra mente; ni siquiera la vemos negada en Plotino, a despecho de haber afirmado que "el alma no está dentro del mundo, sino el mundo dentro del alma", puesto que se refiere aquí a una de sus tres famosas hipóstasis y el alma debe entenderse en este caso como la forma del todo y por tanto como algo trascendente al alma de los pobres seres humanos. El conflicto para los antiguos estallaba a lo sumo en la doble esfera del ser y del conocer, exactamente como entre los modernos, para quienes el problema del ser y del conocer ofrece un dualismo irreductible, ya que, como dirán los criticistas, ensanchando el abismo que separa a uno y otro, no hay entre ellos un pasaje posible.

Ahora bien; en Berkeley vemos confundidas o identificadas, al modo de algunos escolásticos y entre ellos Santo Tomás, las substancias corporales con la materia, con la sola diferencia de que, mientras para éstos la materia es elevada a la categoría de una substancia y aun de una substancia buena en sí, con gran escándalo de las mentes agustinianas, para Berkeley representa el más inconsistente y condenable de los entes de razón, al que hay que hostigar y destruir dondequiera asome la cabeza. Así vemos al autor de este

Tratado llevar a cabo con ella un escamoteo genial que da por resultado la desaparición pura y simple de lo que llamamos el mundo exterior. Con la varita mágica de su análisis deja Berkeley pulverizada, peor aún, aniquilada la tan discutida materia. Ésta, que en manos de Descartes habíase quedado reducida a una mera extensión —la res extensa*—, en manos de Berkeley se hunde en el mundo de la nada, consumando así un sacrificio ante el cual se habían detenido siempre los antiguos. El escamoteo es llevado a cabo con una habilidad tan prodigiosa —lo que podrá comprobar por sí mismo el paciente lector—, que, aun a estas horas, no se ha podido refutar a Berkeley de una manera cabal y definitiva.*

Para llegar a tan insólito resultado, le bastó a Berkeley partir de la conocida dualidad de las cualidades primeras y segundas —establecida ya desde los tiempos de Demócrito— que expresa en el interior de nuestra experiencia la dualidad de la materia y del pensamiento, hasta entonces juzgada como irreductible. Esa dualidad era aceptada por el propio Descartes, quien entendía por materia lo que no posee sino las cualidades primeras, esto es, la extensión, la figura, el movimiento. La sagacidad de Berkeley consistió en haber sabido ver que las cualidades primarias no pueden ser percibidas sin las secundarias, y que tanto las unas como las otras no existen para nosotros sino por medio de la sensación. No era lícito, pues, objetivar la forma y subjetivar el color, ya que por el color juzgamos de la forma. Pretender meter la forma donde no estuviesen los colores resultaba, como observa un conocido filósofo, tan paradójico como realizar una fracción aparte de su denominador y de su numerador. Las cualidades "primeras" de la

materia o de las substancias corporales son, pues, tan subjetivas como las "segundas". Por consiguiente, la famosa cereza con la cual Berkeley simboliza la materia en los Diálogos de Hilas y Filonoo se reduce simplemente, por sus propiedades —forma, extensión, movimiento, color, sabor, etc.—, y por la asociación de todas ellas, a un sistema de hechos de conciencia y nada más. De donde la tan conocida fórmula berkeliana: Esse est percipi, "*Ser es ser percibido*"; *lo que significa que las cosas sensibles, los cuerpos todos, en una palabra, no existen aparte de nuestra mente, no gozan de una existencia en sí.*

Inútilmente un contemporáneo de Berkeley, el doctor Johnson, escandalizado de esta conclusión absurda, reñida con el sentido común, golpeaba fuertemente el suelo con sus pies, mientras exclamaba: "¡Yo le refuto así!", imitando con ello el gesto desenfadado del cínico Diógenes que echó a andar en respuesta a quienes negaban la realidad del movimiento. Ante el tribunal de la razón, una patada no ha sido nunca un argumento. Claro es —¿quién osará negarlo?— que la conclusión de Berkeley, del todo inesquivable, no logra acallar en modo alguno la voz de los sentidos, que, de consuno con la inteligencia, nos atestiguan la existencia de un mundo exterior a nuestra mente. Cierto es también que cuando con Filonoo preferimos un pedazo de pan blanco, sólido, nutritivo y sensible a un pedazo de pan metafísico, reclamamos con el sentido común el valor absoluto de aquellas cualidades y vamos por tanto a buscar ese pan, no dentro de nosotros, sino fuera de nosotros. Así y todo, queda enteramente en pie la conclusión según la cual el ser es tal en cuanto que es percibido o, según una fórmula moderna y más divulgada, el mundo es nuestra re-

presentación. En efecto —y en esto parece reinar una perfecta unanimidad entre los pensadores—, el ser envuelve, como una condición necesaria, el conocer; el ser presupone el pensamiento, al modo como, con anterioridad, el propio Descartes, con su Cogito, *a título de fenómeno puro autoconsciente, había sentado la existencia del espíritu como principio primero de toda realidad, estableciendo con ello la base del idealismo moderno.*

De manera, pues, que, según las propias palabras de Berkeley, los cuerpos que componen el poderoso sistema del mundo no subsisten fuera de un espíritu; su ser *es ser percibidos y conocidos; y, por consiguiente, en cuanto no son percibidos por mí, ni por ningún otro espíritu creado, es preciso que no posean ningún género de existencia o bien que existan en la mente de algún Espíritu eterno. Rechazando así de plano el espacio absoluto y la materia absoluta, lo cual es el resultado de su filosofía, Berkeley se sentía más cerca de Dios y en más íntimo contacto con Él. Pues, eso, un mayor acercamiento a Dios y un argumento palpable de ese acercamiento y, por tanto, una prueba evidente, inmediata y, por decirlo así, sensible de la existencia del Ser supremo, es lo que por encima de todo interesaba al autor de este tratado.*

Ahora bien; eliminadas del Universo las substancias corporales o la materia —esa pobre materia que, al decir de los antiguos realistas, ha vivido siempre de prestado y que, en opinión de un físico moderno, Sir James Jeans, representa lo que tres miserables avispas en el ámbito de Europa—, ¿a qué queda reducida la existencia? Muy sencillo: la existencia queda exactamente reducida a lo que era y es actualmente para cada uno de nosotros; sólo que, en la concepción de

Berkeley, las cosas reales, aunque verdaderamente existentes (1), son ideas *impresas en nuestros sentidos que no pueden existir fuera de los espíritus que las perciben. Las únicas substancias son las substancias espirituales, principios activos, dotados de percepción, entendimiento y voluntad. De este modo, la fórmula pasiva* Esse est percipi, "*Ser es ser percibido*", *referida a las cosas no pensantes, está completada por la fórmula activa* Esse est percipere, "*Ser es percibir*", *referida a las substancias pensantes o espirituales. Pero las substancias espirituales finitas, imperfectas, receptivas, suponen un gran Espíritu infinito que comunica con ellas por el lenguaje de los sentidos y cuya existencia nos es revelada de una manera inmediata. En efecto, el inmaterialismo berkeliano sería inconcebible sin Dios, puesto que todo lo que existe no es más que pensamiento y no puede estar sino en un espíritu. Y en esto consiste la célebre prueba de la existencia del Ser supremo aportada por Berkeley y sacada de la negación de la materia.*

* * *

Para una mente no prevenida, la concepción berkeliana del espacio y de la materia parecerá sin duda muy hiperbólica. Sin embargo, pese a las objeciones que contra ella puedan formularse —y se han formu-

(1) En la sección XXXIV dirá explícitamente: «Todo cuanto vemos, oímos, sentimos, y todo cuanto concebimos o comprendemos de un modo cualquiera, permanece tan seguro como siempre, es tan real como siempre. Existe una *rerum natura*, y la distinción entre las realidades y las quimeras conserva toda su fuerza.»

lado en número incalculable—, hay que reconocer que su autor procedió en sus conclusiones con un rigor extremo. Ya, con anterioridad, en su Teoría de la visión, *conceptuada por Hoffding como una de las obras más geniales que se hayan escrito, había llevado a cabo el análisis de la percepción del espacio, que no fué sino el preámbulo de lo que poco después había de exponer en el presente Tratado. Allí demostró que la distancia y la magnitud de los objetos no pueden ser percibidos inmediatamente en sí mismos, y que la idea de espacio no es sino el resultado de la asociación subjetiva repetida de la sensación visual y de la sensación táctil o kinestésica; en una palabra, que los objetos propios de la visión no existen fuera de la mente. Una vez demostrado esto, ¿cómo no iba a hacer lo propio respecto de los demás sentidos?*

Desde luego, el resultado, desde el punto de vista del sentido común, del que no podemos ni debemos despojarnos para los menesteres comunes y elementales de la vida, no pudo ser más atroz. Ese resultado no ha hecho más que confirmar la profunda verdad de aquella prudente observación de Plotino, según la cual debemos juzgar los objetos directamente por sus cualidades propias, pues en cuanto los desposeemos de éstas por el pensamiento, la substancia sensible se queda reducida a "una sombra", es decir, a un sujeto enteramente indeterminado. Dicho de otro modo: que en cuanto sometemos al análisis un objeto, éste se disuelve entre nuestros dedos.

Sin embargo, no se crea que el concepto de materia en la doctrina de Berkeley difiera en substancia del que prevalece actualmente en el campo de la física matemática. Nadie ignora que, para los físicos, el Universo empieza a semejar más bien un gran pensamien-

to que una gran máquina. El viejo dualismo de espíritu y materia parece incluso en vías de desaparecer; la substancia material se resuelve, en último análisis, en una creación y manifestación del espíritu. De ello es una evidente prueba el que el espacio, en el cual se diluye y desvanece la materia, no es ya único, sino diverso, múltiple, y "no precede a la ciencia, antes bien sale de ella y la esquematiza". Todos sabemos que se habla en nuestros días de un espacio cuadridimensional, octadimensional, decidimensional, según sea el número de electrones de que se compone un átomo. Y ¿qué significa eso sino que el espacio es una simple construcción de nuestra mente? Por su parte, Bertrand Russell, un pensador neorrealista, afirma que la física debe ser interpretada en una forma que tiende hacia el idealismo. Pero, más significativo, si cabe, que lo que antecede, es que, no estando formados nosotros tan sólo de electrones, de quanta, *etc., los contemporáneos, a la busca de lo concreto, se disponen a considerar como una verdadera realidad, como un hecho primero, lo que hay de más subjetivo en nosotros, es decir, nuestra afectividad, nuestra cenestesia...*

Por lo que dejamos expuesto, puede el lector darse cuenta de las analogías profundas que presentan la doctrina idealista de Berkeley y la concepción científica moderna del espacio o de la materia, pese a ser muy antagónicos los puntos de partida de cada una

* * *

La influencia que ha ejercido la doctrina de Berkeley sobre el pensamiento filosófico moderno es muy considerable. De ella proceden muchas de las nuevas

filosofías de la inmanencia, los sistemas solipsistas, y, sobre todo, las doctrinas inmaterialistas. De ella han nacido también las modernas filosofías intuicionistas y, por tanto, nominalistas; la de Bergson muy especialmente. Señalemos asimismo, siquiera para que el lector se dé cuenta del atractivo inmenso, verdaderamente excepcional que ha logrado despertar entre las mentes cultivadas de nuestro tiempo, que incluso espíritus identificados con la epistemología científica de Mach y de Avenarius se han rendido a sus altas dotes literarias y dialécticas. Una de las personalidades a que aludimos fué Lenin, a juzgar por lo que refiere D. S. Mirsky en el notable estudio biográfico dedicado al líder del comunismo ruso, titulado Vida de Lenin.

Por lo que a Bergson respecta queremos señalar que, tanto o más que de Schopenhauer, Claude Bernard y Ravaisson, procede de Berkeley, aun cuando, al contrario de éste, afirme la realidad de la materia y se declare netamente dualista. No en vano en la conferencia dada en el Congreso de Filosofía de Bolonia, el 10 de abril de 1911, llevó a cabo una exposición crítica, sobremanera lúcida, de la doctrina de Berkeley, para con ella ilustrar su tesis sobre la intuición filosófica. De esa conferencia citaremos, para cerrar este Prefacio, los siguientes fragmentos: "Me parece a mí que Berkeley percibe la materia como una tenue película transparente *situada entre el hombre y Dios. Esta película se muestra transparente mientras no se ocupan de ella los filósofos, y entonces Dios se nos hace visible. Pero en cuanto sientan en ella la mano los metafísicos o siquiera el sentido común en tanto que metafísico, la película se enturbia y espesa, se vuelve opaca y forma pantalla, puesto que vocablos tales co-*

mo Substancia, Fuerza, Extensión abstracta, etc., se deslizan detrás de ella, se posan allí como una capa de polvo, y nos impiden percibir a Dios por transparencia. La imagen está apenas indicada por el mismo Berkeley, aun cuando diga en propios términos que levantamos el polvo y nos quejamos luego de no poder ver. *Pero hay otra comparación, con frecuencia evocada por el filósofo, y que no es sino la transposición auditiva de la imagen visual que acabo de describir:* La materia es como una lengua en que Dios nos habla (1).

¡La materia es como una lengua en que Dios nos habla! Esta sencilla metáfora basta a descubrirnos el fondo de la mente de Berkeley, nominalista por sus cuatro costados y ávido de aprehender la realidad en sus fuentes vivas y directas, al margen de las ideas generales abstractas, reputadas por él como una contradicción manifiesta, y aun, de haber sido posible, al margen de ese admirable instrumento artificial del pensamiento, que es el lenguaje humano. Y tan allá había pretendido ir en ese sentido, tan obstinadamente se había empeñado en desconocer que todo lenguaje es por naturaleza abstracto, que sólo por un milagro dejó de naufragar en el piélago de la multiplicidad y de la diversidad infinitas de la percepción pura y desnuda a que, en su horror por las ideas generales, se libró durante una buena parte de su carrera de filósofo.

F. SUSANNA

(1) *La Pensée et le Mouvant*, p. 150.

PREFACIO DEL AUTOR

Lo que aquí publico me ha parecido, tras de una larga y escrupulosa investigación, ofrecer una entera evidencia y no carecer de utilidad, máxime para aquellas personas presas de escepticismo o que necesitan una demostración de la existencia e inmaterialidad de Dios, o de la inmortalidad natural del alma. Si realmente es o no así, me satisfará que el lector imparcial lo examine. Pues no me siento interesado por el éxito de mi escrito sino en cuanto concuerda con la verdad. Pero, a fin de que este objetivo no resulte fallido, he de dirigir al lector un ruego: que suspenda su juicio hasta que, una vez por lo menos, lo haya leído por entero hasta el final, con aquel grado de atención y de reflexión que parece merecer el tema. Hay, en efecto, algunos pasajes que, considerados en sí mismos, son susceptibles (no pudo remediarse) de interpretaciones burdamente falsas, y se prestan a la imputación de que conduce a consecuencias absurdas, de las que se verá, de leerse todo, que se hallan exentas. Y, análogamente, es muy probable que una lectura completa, pero demasiado rápida, origine también errores acerca de su sentido. Mas, para un lector reflexivo, me jacto de que todo resultará claro y evidente. En cuanto a los caracteres de novedad y singularidad que parecen ofrecer algunas de las nociones

que siguen, creo innecesario dar acerca de ellos ninguna explicación. Ciertamente revelaría una gran debilidad o estaría muy poco familiarizado con las ciencias, quien rechazase una verdad susceptible de demostración, sin otro motivo que su novedad y su desacuerdo con los prejuicios de los hombres. Estas explicaciones preliminares me han parecido útiles para prevenir, si es posible, la censura precipitada de una clase de personas inclinadas en demasía a condenar una opinión antes de haberla comprendido perfectamente.

INTRODUCCIÓN

I. No siendo la filosofía sino el *estudio de la sabiduría y de la verdad,* cabría esperar con razón que quienes a ella han consagrado una suma mayor de tiempo y de esfuerzos gozasen de más calma y serenidad de espíritu, encontraran mayor claridad y evidencia en el conocimiento, y sintiesen menos dudas y dificultades que los demás hombres. He aquí, sin embargo, lo que vemos. La masa iletrada del género humano, que sigue la espaciosa vía del sentido común y se guía por los dictados de la naturaleza, se muestra, en su gran mayoría, exenta de inquietud y de turbación. Para éstos, nada de *lo que es familiar* parece inexplicable o difícil de comprender. No se quejan de ninguna falta de evidencia en sus sentidos, ni corren el menor riesgo de volverse escépticos. Pero, no bien echamos a un lado los sentidos y el instinto para seguir la luz de un principio superior, para razonar, meditar, reflexionar sobre la naturaleza de las cosas, nos asaltan mil escrúpulos a propósito de aquellas mismas cosas que antes creíamos comprender perfectamente. Los prejuicios y errores de los sentidos se descubren por todos lados a nuestra vista; y tratando de corregirlos por la razón, nos vemos insensiblemente con-

ducidos a paradojas inauditas, a dificultades y a contradicciones, que se multiplican a medida que avanzamos en la especulación; hasta que, al fin, luego de haber errado a través de no pocos e intrincados laberintos, nos encontramos exactamente donde estábamos, o, lo que es peor, nos sumimos en un miserable escepticismo.

II. Se cree que la causa de ello está en la oscuridad de las cosas, o en la natural debilidad e imperfección de nuestro entendimiento. Nuestras facultades, se dice, son pocas, y la naturaleza las ha destinado para la conservación y disfrute de la vida, no para penetrar la *esencia íntima* y la constitución de las cosas. Además, el espíritu del hombre es finito, y cuando trata de cosas que participan de la infinitud, no hay que extrañarse de que incurra en absurdos y contradicciones de los cuales es imposible que pueda librarse nunca, pues está en la naturaleza de lo infinito el no ser comprendido por lo que es finito.

III. Pero quizá nos mostramos demasiado parciales con nosotros mismos al achacar la culpa originalmente a nuestras facultades y no más bien al mal uso que de ellas hacemos. *Resulta difícil suponer que rectas deducciones sacadas de principios verdaderos puedan llevarnos a conclusiones imposibles de sostener o de conciliar entre sí.* Debiéramos creer que Dios no se ha mostrado tan poco bondadoso con los hijos de los hombres, que les infundiera el intenso deseo de un conocimiento que habría situado absolutamente fuera de su alcance. Esto no concordaría con los generosos métodos ordinarios de la Providencia, quien, cualesquiera que sean los apetitos que pueda haber en las criaturas, acostumbra poner a su disposición los medios a propósito, cuyo adecuado empleo no puede

dejar de satisfacerlos. Por encima de todo me inclino a creer que la mayor parte de dificultades, si no todas, con las cuales se han entretenido hasta el presente los filósofos, y que han puesto como una barrera a la vía del conocimiento, son por entero imputables a nosotros mismos. Hemos empezado levantando una polvareda, y luego nos quejamos de no poder ver.

IV. Mi propósito es, pues, intentar descubrir cuáles son los principios que han introducido esa incertidumbre y esas dudas, esos absurdos y contradicciones en sus diferentes sectas filosóficas; de tal modo, que los hombres más esclarecidos han juzgado irremediable nuestra ignorancia y han buscado el origen de ello en la torpeza natural y en la limitación de nuestras facultades. Y, ciertamente, es tarea que bien merece le consagremos todos nuestros desvelos el llevar a cabo una exacta investigación de los *primeros principios del conocimiento humano,* examinándolos por todos lados y pasándolos por el tamiz; sobre todo cuando hay algún motivo para sospechar que los obstáculos y dificultades que contienen y embarazan el espíritu en su investigación de la verdad, no se deben tanto a la obscuridad, o a la intrincada naturaleza de los objetos, o al defecto natural del entendimiento, como a los falsos principios en los cuales se ha persistido y que se hubiera podido eludir.

V. Por difícil que sea esta empresa, y por mucho que sea mi desaliento al considerar el sinnúmero de hombres de grande y extraordinario talento que concibieron antes que yo el mismo propósito, no dejo, sin embargo, de abrigar alguna esperanza. Me digo, en efecto, que las vistas más penetrantes no son siempre las más claras, y que aquel que tiene la vista corta, al verse obligado a mirar de más cerca el objeto, puede,

a veces, por un examen más atento y escrupuloso, discernir lo que había escapado a una vista mucho mejor que la suya.

VI. *Una causa principal de error en todas las ramas del conocimiento.*—A fin de preparar el espíritu del lector para una más cabal comprensión de lo que sigue, cúmpleme exponer aquí, a modo de introducción, algo tocante a la naturaleza y a los abusos del lenguaje. Mas, para desembrollar esa materia, me veo conducido hasta cierto punto a anticiparme en mi plan, ocupándome de la causa a la cual parecen deberse en gran parte las complicaciones y perplejidades de la especulación y los innumerables errores y dificultades que se encuentran en todas las ramas del conocimiento. Y esta causa es la opinión según la cual el espíritu posee la facultad de formar *ideas abstractas* o nociones de cosas. Quien esté algo familiarizado con los escritos de los filósofos y con sus disputas, debe confesar necesariamente que la cuestión de las ideas abstractas ocupa en ellos un espacio considerable. Se cree que constituyen de una manera más especial el objeto de las ciencias designadas con los nombres de *Lógica* y *Metafísica* y de todo aquello que pasa por soberanamente puro y sublime en materia de saber. En todo lo cual no se hallará apenas una cuestión tratada de tal modo que no suponga que ese género de ideas existe en el espíritu y le son bien familiares.

VII.—*Sentido adecuado de la abstracción.*—Se ha concedido de todos lados que las cualidades o modos de las cosas no existen nunca realmente cada una aparte y por sí misma, separada de todas las otras, sino que están mezcladas, por decirlo así, y fundidas juntas, varias en un mismo objeto. Ahora bien, se nos dice, siendo apta la mente para considerar cada cua-

lidad por separado o abstraída de las otras con las cuales está unida, debe por este medio formarse ideas abstractas. Por ejemplo, la vista percibe un objeto extenso y colorado que se mueve: esta idea mixta o compuesta, la mente la resuelve en sus partes constitutivas y simples, y, considerando cada una en sí misma con exclusión de las restantes, forma las ideas abstractas de extensión, color y movimiento. No es que el color o el movimiento puedan existir sin la extensión, sino que, por *abstracción*, la mente puede formarse la idea de color, con exclusión de la extensión, y la de movimiento, con exclusión a la vez del color y de la extensión.

VIII.—*De la generalización* (1).—Además, habiendo la mente observado que las extensiones particulares percibidas por los sentidos nos ofrecen algo de *común* y de análogo *en todas*, y algunas otras cosas peculiares, como tal o cual figura o magnitud, que las distingue entre sí, considera aparte, tomándolo aisladamente y en sí mismo, lo que hay de común, haciendo de ello, entre todas las ideas de la extensión, una idea más abstracta, que no es ni línea, ni superficie, ni volumen, ni ninguna figura ni magnitud, sino una idea enteramente separada de todas éstas. Por este procedimiento, la mente, dejando a un lado en todos los colores particulares percibidos por los sentidos lo que los distingue unos de otros, y reteniendo tan sólo lo que es común a todos ellos, forma una idea de color en absoluto, el cual no es ni rojo, ni azul, ni blanco, ni ningún otro color determinado. Y de la misma manera, considerando el movimiento separadamente, no

(1) Véase REID, *Sobre las Facultades Intelectuales*, Ensayo V, capitulo III, sec. I, edit. 1843.

sólo del cuerpo que es movido, sino también de la figura que describe en su movimiento y de toda dirección o velocidad particulares, se forma la idea abstracta de movimiento; y esta idea corresponde igualmente a todos los movimientos particulares que pueden percibir los sentidos.

IX. *De la composición.*—Y del mismo modo que la mente se forma ideas abstractas de las cualidades o *modos,* así también, con ayuda del mismo procedimiento de separación mental, obtiene ideas abstractas de los *seres* más complejos que encierran diversas cualidades coexistentes. Por ejemplo, habiendo observado que Pedro, Joaquín y Juan se parecen por ciertas propiedades de forma u otras cualidades que les son comunes, el espíritu deja a un lado, en la idea compuesta o compleja de Pedro, o de Joaquín, o de cualquier otro hombre particular, lo que es peculiar de cada uno, retiene tan sólo lo que es común a todos, y forma así una idea abstracta de la cual participan igualmente todos los particulares. Hay, pues, separación total y supresión de todas las circunstancias y diferencias que podrían determinar esta idea a una existencia particular. Y de esta manera se dice que llegamos a la idea abstracta de *hombre,* o, si se quiere, de humanidad o naturaleza humana. El color forma parte de esta idea, es cierto, puesto que ningún hombre carece de color; pero no puede ser ni el color blanco, ni el negro, ni ningún color particular, ya que no hay ningún color particular del que todos los hombres participen. También forma parte de esta idea la estatura; pero no es ni una talla grande, ni una pequeña, ni tampoco una mediana, sino algo abstraído de todas ellas. Y así puede decirse de lo restante. Además, como existe una gran variedad de criaturas dis-

tintas que participan en algunos aspectos, no en todos, de la idea compleja de *hombre*, la mente, dejando a un lado aquellos rasgos peculiares de los hombres y no reteniendo sino los que son comunes a todas las criaturas vivientes, forma la idea de *animal*, idea obtenida por abstracción, no sólo de todos los hombres particulares, sino también de todas las aves, bestias, peces e insectos. Las partes constitutivas de la idea abstracta de animal son el cuerpo, la vida, el sentimiento y el movimiento espontáneo. Por *cuerpo* se entiende el cuerpo sin ninguna forma particular o figura, pues no existe una forma o figura común a todos los animales; sin nada que lo cubra, como pelos, plumas, escamas, etc.; no desnudo, sin embargo, puesto que los pelos, las plumas, las escamas, la desnudez son propiedades distintivas de los animales particulares, y por esta razón deben ser excluídas de la *idea abstracta*. Según la misma consideración, el movimiento espontáneo no debe ser ni el paso, ni el vuelo, ni la reptación; es, sin embargo, un movimiento; pero lo que sea este movimiento no es fácil concebirlo.

X. *Dos objeciones acerca de la existencia de las ideas abstractas.*—Si otros poseen esta maravillosa facultad de *abstraer sus ideas*, son ellos quienes pueden explicarlo mejor; por lo que a mí se refiere, tengo por seguro que no la poseo. Ciertamente reconozco que tengo la facultad de imaginarme o de representarme las ideas de aquellas cosas particulares que he percibido y de componerlas y dividirlas de diferentes maneras. Puedo imaginarme un hombre con dos cabezas, o las partes superiores de un hombre unidas al cuerpo de un caballo. Puedo considerar la mano, el ojo, la nariz, cada uno de por sí, abstraídos o separados del resto del cuerpo. Pero entonces la mano o el ojo por

mí imaginados deben tener alguna forma o color particular. Análogamente, la idea que yo me forme de un hombre debe ser la de un hombre blanco, negro o moreno, erguido, encorvado, alto, bajo o de talla mediana. Por ningún esfuerzo mental lograré concebir la idea abstracta antes descrita. Y me es igualmente imposible formarme la idea abstracta del movimiento, distinto del cuerpo que se mueve, y que no es ni rápido ni lento, ni recto, ni curvilíneo; y lo mismo he de decir de todas las otras ideas generales abstractas. Hablando con claridad, confieso que soy capaz de abstracción, *en un sentido*, y es cuando considero ciertas partes o cualidades particulares, separadas de las otras con las cuales están unidas en algún objeto, pero que, sin embargo, pueden existir realmente sin ellas. Pero niego que pueda abstraer unas de otras, o concebir separadamente, aquellas cualidades que es imposible existan así separadas; o que pueda formarme una noción general por abstracción de los particulares en la forma antes descrita. Son estas últimas las dos acepciones propias del vocablo *abstracción*. Y hay motivos para pensar que la mayoría de los hombres reconocerán de buen grado que se encuentran en mi caso. La generalidad de individuos que son simples o iletrados, no presumen de poseer *nociones abstractas*. Se dice que éstas son difíciles y que no se llega a ellas sin esfuerzo y estudio. Podemos, pues, razonablemente concluir que, si es así, son privativas tan sólo de los sabios.

XI. *Paso ahora a examinar las razones que se alegan en defensa de la doctrina de la abstracción.*— Trataré de descubrir qué es lo que inclina a los espíritus especulativos a abrazar una opinión tan alejada del sentido común como parece serlo aquélla. Re-

cientemente, un filósofo que goza de muy merecida estima, le ha prestado sin duda una gran fuerza, pareciendo creer que la diferencia más considerable entre la bestia y el hombre, en punto a conocimiento, consiste en que éste tiene ideas generales. "Tener ideas generales", dice, "es lo que establece una distinción perfecta entre el hombre y las bestias, y es una perfección a la cual las facultades de las bestias no llegan nunca. Pues es manifiesto que no observamos en ellas ninguna huella del empleo de signos generales para marcar ideas universales; por lo que tenemos motivo para creer que carecen de la facultad de *abstraer* o de formarse ideas generales, puesto que no hacen ningún uso de palabras ni de otros signos generales." Y un poco después: "Creo, por consiguiente, que podemos suponer que en esto se distinguen los hombres de las especies irracionales, y que tal es la diferencia propia que los separa y que acaba poniendo entre dichas especies y la especie humana una distancia tan enorme. Pues si las bestias tienen ideas y no son simples máquinas (como algunos pretenden), no podremos negar que poseen hasta cierto punto la facultad de razonar. Que hay algunas que razonan en ciertas circunstancias, me parece a mí tan evidente como me parece que tienen sentimientos; pero razonan únicamente sobre ideas particulares, según las reciben de sus sentidos. Las más perfectas de entre ellas se hallan encerradas dentro de estos estrechos límites, sin tener, a mi juicio, la facultad de ensancharlos por ningún género de abstracción". (Locke, *Ensayo sobre el Entendimiento Humano,* lib. II, cap. XI, sec. 10, 11.) Estoy, desde luego, de acuerdo con este sabio autor acerca de que las facultades de las bestias no pueden en modo alguno elevarse hasta la *abs-*

tracción. Pero si se hace de este rasgo la propiedad distintiva de esa clase de animales, me temo que haya que contar entre ellos a un número muy grande de los que pasan por hombres. La razón que aquí se alega como una prueba de que no hay ningún fundamento para creer que las bestias poseen ideas abstractas, es que no observamos que ellas se sirvan de palabras ni de ninguna otra clase de signos generales; ello se basa en el supuesto de que el uso de las palabras implica que se poseen ideas generales. De lo cual se sigue que los hombres que hacen uso del lenguaje son capaces de *abstraer* o *generalizar* sus ideas. Que tal y no otro es el sentido y el argumento del autor, cabe comprobarlo por la respuesta que da a la pregunta que se formula en otro lugar: "Puesto que todas las cosas existentes no son sino particulares, ¿cómo llegamos a los términos generales?" Su respuesta es esta: "Las palabras resultan generales al ser tomadas como signos de ideas generales". (*Ensayo sobre el Entend. hum.*, lib. III, cap. III, sec. 6.) No puedo asentir a este criterio, pues creo que una palabra resulta general cuando es tomada como signo, no de una idea general *abstracta,* sino de varias ideas particulares (1), cada una de las cuales es indiferentemente sugerida al espíritu por aquella palabra. Por ejemplo, cuando se dice que *el cambio sobrevenido en el movimiento es proporcional a la fuerza impresa,* o que *toda extensión es divisible,* estas proposiciones deben entenderse del movimiento y de la extensión en general; y, sin embargo, de ello no se sigue que me sugieran la idea de un movimiento sin un cuerpo movido o sin ninguna dirección ni velocidad determinadas, ni que

(1) De idéntica especie.

yo pueda concebir una idea general abstracta de extensión que no sea ni línea, ni superficie, ni volumen, ni grande, ni pequeña, ni blanca, ni negra, ni roja, ni de ningún otro color determinado. Todo lo que cabe entender, es que cualquiera que sea el movimiento que yo considere, ya sea rápido o lento, ya vertical, horizontal u oblicuo, y a cualquier objeto que se aplique, el axioma enunciado resulta igualmente verdadero. Y lo mismo ocurre con el otro axioma, que es verdadero de toda extensión particular, así de la línea como de la superficie o del volumen, o de tal o cual magnitud o figura.

XII. *Se admite la existencia de ideas generales.* —Observando de qué modo las ideas resultan generales, podremos juzgar mejor de qué modo las palabras se convierten en generales. Y aquí se advertirá que no niego absolutamente que haya ideas generales, sino tan sólo que haya *ideas generales abstractas*: pues en los pasajes antes citados, en los cuales se hace mención de las ideas generales, se supone siempre que son formadas por *abstracción*, según la manera expuesta más arriba en las secciones VIII y IX.

Ahora bien; si queremos dar un significado a las palabras y no hablar sino de lo que podemos concebir, creo que reconoceremos que una idea, que considerada en sí misma es particular, se convierte en general cuando se la toma como representativa de todas las otras ideas particulares de la misma clase. A fin de aclarar esto con un ejemplo, supongamos que un geómetra está demostrando el método a seguir para cortar una línea en dos partes iguales. Ese geómetra traza, pongo por caso, una línea negra de una pulgada de longitud; pero esta línea, que en sí

misma es particular, resulta sin embargo general en cuanto a su significado, puesto que, dada la manera cómo es usada, representa todas las líneas particulares cualesquiera; de tal modo, que lo que está demostrado de ella queda demostrado de todas las líneas, o, en otras palabras, demostrado de una línea en particular. Y como esta línea particular se convierte en general al tomarla como signo de ella, así el nombre *línea*, que, tomado absolutamente, es *particular*, al ser tomado como signo resulta *general*. Y como la primera debe su generalidad a que es el signo, no de una línea abstracta o general, sino de *todas* las líneas rectas *particulares* que puedan existir, así debe considerarse que el segundo saca su generalidad de la misma causa, a saber, de las *diversas líneas particulares* que indiferentemente denota (1).

XIII. *Las ideas generales abstractas son necesarias, según Locke.*—Para dar al lector una idea todavía más clara de la naturaleza de las ideas abstractas y de los usos para los cuales se las cree necesarias, citaré otro pasaje del *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*. Es el siguiente: "Las *ideas abstractas* no resultan tan obvias ni tan fáciles como las ideas particulares para los niños o para un espíritu aún no ejercitado. Si parecen serlo para las personas maduras, es debido tan sólo al uso constante y familiar que de ellas han hecho. Pues si las examinamos cuidadosamente, encontramos que las ideas generales son fic-

(1) «Estimo que esta doctrina constituye uno de los más grandes y más valiosos descubrimientos que se hayan hecho en estos últimos años en la República de las letras.» — *Tratado de la Naturaleza Humana*, lib. I, parte I, sec. 7. También *La Filosofía del Entendimiento*, de STEWARD, parte I, cap. IV.

ciones e invenciones de la mente, las cuales traen consigo ciertas dificultades y no resultan tan fáciles como nos inclinamos a imaginarlo. Tomemos, por ejemplo, la idea general de un triángulo. Aun cuando no sea la más abstracta, ni la más extensa, ni la más difícil de formar, es innegable que se requiere algún trabajo y habilidad para representársela; pues no debe ser ni oblicuángulo, ni rectángulo, ni equilátero, ni isósceles, ni escaleno, sino *todo esto a la vez y ninguno de estos triángulos en particular.* En realidad, es algo imperfecto que no puede existir, una idea en la que se ponen juntas ciertas partes sacadas de ideas diferentes e *inconciliables.* Ciertamente el espíritu, en el estado de imperfección en que se encuentra, tiene necesidad de tales ideas y se apresura cuanto puede para formarlas, a fin de *comunicar más fácilmente sus pensamientos y ensanchar sus propios conocimientos,* dos cosas a las cuales se siente naturalmente muy inclinado; pero, con todo, hay motivo para considerar tales ideas como marcas de nuestra imperfección. Por lo menos esto es bastante para hacer ver que las ideas más abstractas y generales no son las que el espíritu recibe primeramente y con mayor facilidad, ni aquellas sobre las cuales versa su primer conocimiento." (Libro IV, cap. VII, sec. 9.) Si alguien posee la facultad de formar en su mente una idea como la de un triángulo así definido, será en vano pretender despojarle de ella por la discusión, y no seré yo quien lo intente. Todo lo que deseo es que el lector se asegure plenamente del hecho y sepa si posee o no semejante idea. Y me parece que no es ésta una tarea muy difícil para nadie. ¿Qué de más fácil que observar en nuestros pensamientos y buscar si se tiene o si se puede llegar a tener una idea que co-

rresponda a la definición que se acaba de dar de la idea general de un triángulo, que no sea *ni oblicuángulo, ni rectángulo, ni equilátero, ni isósceles, ni escaleno, sino a la vez todos estos triángulos y ninguno de ellos?*

XIV. *Pero no son necesarias para la comunicación.*—Dicho autor se extiende mucho acerca de la dificultad que entrañan las ideas abstractas, sobre el esfuerzo que hay que llevar a cabo y sobre la habilidad que se requiere para formarlas. Y por todos lados se coincide en reconocer que es necesario un gran esfuerzo de espíritu para apartar nuestros pensamientos de los objetos particulares y elevarlos hasta aquellas sublimes especulaciones que versan sobre las ideas abstractas. Parece que la consecuencia natural de todo ello debiera ser que una cosa tan *difícil* como la formación de las ideas abstractas no es necesaria para la *comunicación*, cosa tan simple y familiar a *toda* clase de hombres. Sin embargo, se nos dice que si estas ideas parecen estar al alcance de los hombres maduros, *es debido únicamente a que un uso constante y familiar las ha hecho tales*. Pero de buen grado quisiera saber en qué tiempo los hombres se ocupan de vencer tal dificultad y de entrar en posesión de aquellas ayudas necesarias del discurso. Ello no puede producirse una vez llegados a la edad adulta, puesto que en aquel momento no advierten que tengan que tomarse ninguna molestia de ese género; resta, pues, que sea cosa de su infancia. Y, seguramente, la gran y múltiple labor que impone la formación de nociones abstractas debe resultar una ruda tarea en aquella tierna edad. ¿No se hace difícil imaginar que dos niños no puedan charlar entre ellos acerca de bombones y de juguetes y del resto de sus pequeñas

chucherías antes de que hayan puesto juntas innumerables incompatibilidades y formado así en sus espíritus *ideas generales abstractas*, y anexionado estas ideas a cada nombre común de que hacen uso?

XV. *Ni para ensanchar el conocimiento.*—Y no creo que estas ideas resulten en modo alguno más útiles para *ensanchar* el conocimiento que para *contribuir a las comunicaciones*. Se insiste mucho, lo sé, sobre un punto: que todo conocimiento y toda demostración versan sobre nociones universales. Esto, lo concedo plenamente. Pero no veo que estas nociones estén formadas por *abstracción* en la forma expuesta más arriba. La *universalidad*, en cuanto me es dable comprenderlo, no consiste en la naturaleza o en la concepción *positiva* absoluta de alguna cosa, sino en la *relación* del universal con los objetos particulares que significa o representa. Es por virtud de esta relación cómo resultan universales las cosas, los nombres y las nociones, que son *particulares* por su propia naturaleza. Así, cuando demuestro algunas proposiciones sobre los triángulos, se supone que considero la idea universal de un triángulo: lo cual no debe entenderse en el sentido de que podría formar la idea de un triángulo que no fuese ni equilátero, ni escaleno, ni isósceles, sino tan sólo en el sentido de que el triángulo particular que considero, no importa de qué clase sea, significa y representa por igual todos los triángulos rectilíneos cualesquiera, y es, en este sentido, universal. Todo esto me parece muy claro y del todo exento de dificultades.

XVI. *Objeción.—Respuesta.*—Pero aquí se objetará: *¿Cómo podemos saber que una proposición es verdadera de todos los triángulos particulares, a menos de que hayamos obtenido antes la demostración*

relativa a la idea abstracta de un triángulo que convenga igualmente a todos?—Porque, de que pueda demostrarse que una propiedad conviene a algún triángulo particular, no se sigue en modo alguno que igualmente pertenezca a algún otro triángulo, que no es el mismo en todos los aspectos. Por ejemplo, si he demostrado que los tres ángulos de un triángulo rectángulo isósceles son iguales a dos ángulos rectos, no podré inferir de ello que esta relación conviene a todos los demás triángulos que no tienen ni un ángulo recto ni dos lados iguales. Parece, pues, que para estar seguros de que esta proposición es universalmente verdadera, deberíamos dar para cada triángulo particular una demostración particular, lo cual es imposible, o dar una vez por todas una demostración, aplicada a la idea abstracta de un triángulo, de la cual participan indiferentemente todos los triángulos particulares y por la cual están todos igualmente representados. A esta objeción respondo que, aun cuando la idea en que me baso cuando hago la demostración, es, por ejemplo, la de un triángulo rectángulo isósceles cuyos lados tienen unas dimensiones determinadas, puedo tener, sin embargo, la certeza de que se extiende a todos los otros triángulos rectilíneos, de cualesquiera especie o dimensiones que sean. La razón de ello es que ni el ángulo recto, ni la igualdad de los lados, ni sus longitudes, determinadas como ellas lo están, influyen lo más mínimo en la demostración. Es verdad que el diagrama que tengo en cuenta encierra todas estas particularidades, pero no se hace de ello la menor mención en el curso de la prueba de la proposición. No se dice que los tres ángulos sean iguales a dos rectos porque uno de ellos sea recto, o porque los lados que lo comprenden sean

de la misma longitud. Ello muestra de sobra que el ángulo hubiera podido ser oblicuo en lugar de ser recto y los lados hubieran podido ser desiguales, y que con todo eso la demostración subsistiría. Tal es la razón por la cual concluyo que lo que he demostrado del triángulo particular, rectángulo, isósceles, es verdad del triángulo oblicuángulo o del escaleno; y no en modo alguno porque mi demostración se haya fundado en la idea abstracta de un triángulo. Y aquí hay que reconocer que un hombre puede considerar una figura simplemente como triangular, sin preocuparse de las cualidades particulares de sus ángulos o de la relación que existe entre sus lados. Hasta ahí le es permitido abstraer; pero esto no probará nunca que pueda formarse una idea abstracta y general de un triángulo, idea de suyo inconsistente. De idéntica manera podemos considerar hasta ahí únicamente que Pedro es hombre, o hasta ahí únicamente que es animal, sin formarnos por esto la susodicha idea abstracta o de hombre o de animal, en cuanto todo lo que es percibido no es tomado en consideración.

XVII. *Ventajas de analizar la doctrina de las ideas generales abstractas.*—Sería una tarea tan prolija como inútil seguir a los escolásticos, aquellos grandes maestros de la abstracción, a través de los numerosos e inextricables laberintos de error y de disputa, donde parecen haber sido introducidos por su doctrina de las nociones y naturalezas abstractas. Cuántas querellas y controversias, cuán sabia polvareda se levantó alrededor de estos temas, y cuán grandes ventajas resultó de todo ello para la especie humana, son cosas hoy demasiado sabidas para que sea necesario insistir. Aún menos mal si los perniciosos efectos de aquella doctrina no hubiesen alcanzado

sino a las personas que abiertamente confesaban hacer profesión de ella. Cuando se considera la enorme suma de fatigas, de actividad y de aplicación que durante largos siglos ha sido consagrada a la cultura y al progreso de las ciencias, y vemos, sin embargo, que la mayor parte de ellas, de mucho la mayor, permanece en la obscuridad y en la incertidumbre y entregada a disputas al parecer interminables; cuando aquella misma parte del conocimiento que se reputa fundada en las demostraciones más claras y más convincentes encierra paradojas perfectamente inconciliables con los entendimientos de los hombres, y cuando, en una palabra, una muy pequeña porción de todo ese conjunto proporciona a la humanidad reales beneficios o algo más que una inocente diversión y entretenimiento; cuando, digo, se piensa en todo esto, se siente uno presa de desaliento y tentado a menospreciar todos los estudios. Pero ese estado de cosas puede quizá cesar, una vez examinados los falsos principios que han dominado en el mundo. Entre todos ellos, no hay ninguno, a mi juicio, cuya influencia se haya extendido tanto ni haya penetrado tan profundamente en los pensamientos de los hombres especulativos como el principio de las ideas generales *abstractas*.

XVIII. Paso ahora a examinar el *origen* de *esta noción dominante*, y que es, creo yo, el lenguaje. Y, seguramente, sólo algo de una extensión análoga a la de la propia razón es lo que puede haber originado una opinión tan universalmente difundida. A que le reconozcamos este origen nos induce, entre otras razones, la franca confesión de los más hábiles defensores de las ideas abstractas, los cuales reconocen que su oficio es el de nombrar. La clara consecuencia de

ello es que si no existiese una cosa tal como la palabra o los signos universales, no se habría pensado nunca lo más mínimo en la abstracción. (Véase Libro III, cap. VI, sec. 39 y otros pasajes del *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*.) Examinemos, pues, de qué manera las palabras han contribuido a engendrar ese error. Primeramente, se cree que todo nombre tiene o debe tener una significación *única*, fija y precisa, y ello inclina a los hombres a pensar que existen ciertas *ideas determinadas* y *abstractas*, que constituyen la única y verdadera significación inmediata de cada nombre general; y que es por intermedio de estas ideas abstractas cómo un nombre general llega a significar una cosa particular. Pero, en verdad, no existe nada más que una significación definida y precisa unida a cada nombre general: todos ellos significan indiferentemente un gran número de ideas particulares. Todo ello se sigue evidentemente de lo que se ha dicho antes, y cada cual se dará cuenta de tal cosa fácilmente con un poco de reflexión. Se *objetará* que todo nombre que tiene una definición queda por eso mismo sujeto a cierta significación. Por ejemplo, un *triángulo* es definido así: *una superficie plana comprendida entre tres líneas rectas;* por consiguiente, ese nombre de triángulo se limita a designar cierta idea y no otra. A ello contesto que en la definición no se dice si la superficie es grande o pequeña, negra o blanca, ni si los lados son largos o cortos, iguales o desiguales, ni con qué ángulo se inclinan los unos sobre los otros; y como puede haber en ello grandes variedades, no existe, por consiguiente, *una idea única y fija* que limite la significación de la palabra *triángulo*. Una cosa es afectar constantemente un nombre a la misma definición, y otra es tomarlo para repre-

sentar por doquiera la misma idea. El primer procedimiento es necesario, el segundo es inútil e impracticable.

XIX. Mas para explicar mejor la manera cómo las palabras llegan a producir *la doctrina de las ideas abstractas*, es preciso observar que es una opinión admitida la de que el lenguaje no tiene otro fin que la comunicación de nuestras ideas, y que todo nombre significativo representa una idea. Siendo, pues, así, y siendo verdad, además, que ciertos nombres que no se consideran como enteramente insignificantes no siempre designan, sin embargo, ideas concebibles *particulares*, se concluyó inmediatamente de ello *que significan ideas abstractas*. Que hay muchos nombres, en uso entre los hombres especulativos, que no sugieren siempre a los demás ideas particulares determinadas, es lo que nadie negará. Y un poco de atención nos muestra que no es necesario (ni siquiera en los razonamientos más estrictos) que los nombres significativos que representan ideas exciten en el entendimiento, cada vez que son usados, aquellas ideas que están llamados a representar. En efecto, nos servimos en su mayor parte de nombres, sea leyendo, sea discurriendo, como lo hacemos de las letras en el *álgebra*, las cuales designan respectivamente cantidades particulares, sin por ello estar obligados, a fin de proceder correctamente, a pesar en cada instante, a propósito de cada letra, en la cantidad particular que está llamada a representar (1).

(1) El lenguaje ha llegado a ser el origen de las ideas generales abstractas, debido a un doble error: primero, el que cada palabra posee una sola significación; segundo, que el único fin del lenguaje es la comunicación de nuestras ideas.

XX. *Algunos de los fines del lenguaje.*—Además, la comunicación de las ideas marcadas por las palabras no es el único ni el principal fin del lenguaje, como comúnmente se da en suponer. Tiene otros fines, como despertar una pasión, inducir a una acción o disuadir de ella, o poner el espíritu en una disposición particular. Para estos últimos fines del lenguaje, la comunicación de la idea no se presenta a menudo sino en forma secundaria, y a veces es omitida por completo cuando pueden obtenerse sin ella: creo que el caso no es raro en el empleo familiar del lenguaje. Invito al lector a reflexionar y a consultarlo consigo mismo: ¿no ocurre con frecuencia, cuando se escucha o se lee un discurso, que las pasiones del temor, del amor, del odio, de la admiración, del menosprecio, o de otras aún, nacen inmediatamente en el espíritu, a la percepción de ciertas palabras, sin la presencia simultánea de ideas? Al comienzo, en efecto, las palabras pudieron haber suscitado ideas a propósito para excitar estas emociones; pero se reconocerá, si no me engaño, que cuando el lenguaje se ha vuelto familiar, la percepción de los sonidos o la vista de los caracteres tiene por acompañamiento obligado las pasiones, que no eran producidas originariamente sino por la intervención de las ideas, y éstas, ahora, son omitidas del todo. ¿No podemos, por ejemplo, sentirnos afectados por la promesa que se nos hace de una *cosa buena*, aun cuando no tengamos ninguna idea de lo que se trata? ¿O no basta la amenaza de un peligro, para que sintamos temor, aun cuando no pensemos en ningún mal particular que parece deba alcanzarnos, ni nos formemos siquiera ninguna idea del peligro en abstracto? Si se procura juntar algo de reflexión personal a lo que se ha dicho,

creo que aparecerá como evidente que los nombres generales se emplean a menudo, de acuerdo con las reglas del lenguaje, sin que el que habla tienda a marcar ideas presentes en su espíritu, ni a suscitarlas en la mente del que escucha. Incluso los nombres propios no parecen siempre pronunciados con el propósito de producir la representación de los individuos que se supone designar. Por ejemplo, cuando un pensador de la Escuela me asegura que "Aristóteles ha dicho esto", todo lo que concibo que quiere obtener con ello es disponerme a abrazar su opinión como resultado de la deferencia que la costumbre ha ligado al nombre de Aristóteles. Y es también lo que ocurre instantáneamente entre los espíritus acostumbrados a someter su juicio a la autoridad de este filósofo. Claro está que ninguna idea de su persona, de sus escritos o de su reputación se presenta antes que aquélla: tan íntima e inmediata es la conexión que la costumbre puede establecer entre esta misma palabra *Aristóteles* y los gestos de asentimiento y de respeto en el espíritu de ciertos hombres. De este hecho pueden darse innumerables ejemplos; mas, ¿para qué insistir sobre cosas que cada cual verá plenamente confirmadas por su propia experiencia?

XXI. *Precaución necesaria en el uso del lenguaje.*—Creo haber demostrado la imposibilidad de las *ideas abstractas*. He examinado lo que los más hábiles partidarios han dicho en su favor y he tratado de hacer ver que no son de ninguna utilidad para los fines en que se las juzgaba necesarias. Finalmente, las he seguido, remontándome hasta su origen, que parece ser evidentemente el lenguaje. No se puede negar que las palabras resultan soberanamente útiles, ya que, por su mediación, la masa de conocimientos ad-

quiridos por los trabajos acumulados de los investigadores de todos los siglos y de todas las naciones puede ser puesta ante la mirada y estar en posesión de una simple persona. Pero al mismo tiempo hay que reconocer que la mayor parte de los conocimientos ha sido tan extrañamente embarazada y oscurecida por el abuso de las palabras y por los modos generales del discurso en que fué expuesta, que es casi lícito preguntarse si el lenguaje ha contribuído más al progreso de las ciencias que a su retardo. Puesto que el entendimiento se halla hasta ese punto sujeto a dejarse engañar por las palabras, estoy decidido a hacer en mis investigaciones el menor uso posible de ellas: cualesquiera que sean las ideas que considere, procuraré representármelas todas desnudas, en su pureza, proscribiendo de mi pensamiento, hasta donde sea capaz, aquellos nombres que un largo y constante uso ha ligado estrechamente con ellas. Confío sacar de esta resolución las ventajas siguientes:

XXII. *Primeramente*, estoy seguro de librarme de todas las controversias *puramente verbales*, esas malas hierbas cuyo desarrollo ha sido el obstáculo principal para un conocimiento verdadero y sólido. *En segundo lugar*, creo poseer con ello un medio certero de desembarazarme de la red sutil de las *ideas abstractas*, que han llenado de trabas y embrollado tan miserablemente los espíritus, y aun con esta circunstancia particular que, cuanta mayor penetración y curiosidad poseía un hombre para la investigación, más se exponía a quedar prendido en aquella red y a verse en gran manera enredado en ella y sólidamente amarrado. *En tercer lugar*, mientras sujeto mis pensamientos a mis ideas propias, despojadas de las palabras, no veo que me pueda engañar fácilmente.

Los objetos que considero, los conozco clara y adecuadamente. No puedo verme defraudado pensando tener una idea que realmente no poseo. No es posible que imagine que algunas de mis ideas son parecidas o desemejantes entre sí, cuando realmente no lo son. Para discernir el acuerdo o el desacuerdo entre mis ideas, para ver qué ideas están incluídas en una idea compuesta, y cuáles no lo están, no se requiere sino una percepción cuidadosa de lo que pasa en mi entendimiento.

XXIII. Pero todas estas ventajas no podré lograrlas sino a condición de substraerme por completo al peligro de verme inducido a error por las palabras; y esto es lo que apenas oso prometerme, dada la dificultad de disolver la unión de las ideas y de las palabras, formada de tan antiguo y confirmada por una tan inveterada costumbre. La dificultad parece haber sido intensamente acrecentada por la doctrina de la *abstracción*. En efecto, en tanto los hombres han creído que a las palabras se ligaban ideas abstractas, no hay por qué extrañarse que tomasen las palabras por ideas, puesto que no les ha sido posible dejar a un lado la palabra y *retener en el espíritu la idea abstracta, que en sí misma es perfectamente inconcebible*. Esta me parece ser la causa principal a que se debe que aquellos mismos que recomendaron tan insistentemente a los demás el dejar a un lado todo empleo de palabras en sus meditaciones y contemplar sus ideas en el estado de pureza, hayan dejado de observar esta regla. En estos últimos tiempos son muchos los que se han mostrado muy afectados por las opiniones absurdas y por las disputas vacuas, que tuvieron por causa el abuso de palabras. Para remediar este mal, nos aconsejan juiciosamente que fijemos nuestra

atención en las ideas significadas, substrayéndola a las palabras que las significan. Pero por buena que pueda resultar una advertencia hecha así a los demás, es claro que uno mismo no se atiene lo suficiente a ella mientras se crea que el único uso inmediato de las palabras es el de significar las ideas y que la significación inmediata de todo nombre general es una *idea abstracta determinada.*

XXIV. Pero *una vez se ha reconocido que todo eso son errores, resulta fácil evitar que las palabras se impongan a nosotros.* Quien sepa que no tiene sino ideas particulares, no se sentirá vanamente intrigado por descubrir y comprender la idea abstracta unida a un nombre. Y quien sepa que los nombres no siempre representan ideas, se ahorrará la molestia de buscar ideas allí donde no hay sitio para ninguna. Sería, pues, de desear que cada cual hiciese todos los esfuerzos para llegar a una concepción clara de las ideas en que tiene que ocuparse, separándolas de todo el aparato y embrollo de las palabras, que tanto contribuyen a oscurecer el juicio y a distraer la atención. Es en vano que elevemos nuestras miradas hasta el cielo; en vano que consultemos las obras de los sabios y sigamos las sendas oscuras de la antigüedad. Lo único que hace falta es que apartemos el velo de las palabras para poder contemplar el árbol admirable del conocimiento, cuyo fruto es excelente y se halla al alcance de nuestra mano.

XXV. Si no ponemos cuidado en *substraer los primeros principios del conocimiento* al *embrollo* y a la *ilusión de las palabras,* podemos razonar infinita y baldíamente sobre las palabras; podemos sacar consecuencia tras consecuencia, y no haber adelantado un solo paso; al contrario, cuanto más avancemos,

nos sentiremos más irremisiblemente perdidos, más profundamente hundidos en las dificultades y en el error. Ruego, pues, a quienquiera que lea las páginas que siguen, que haga de mis palabras la ocasión de su propio pensamiento, procurando seguir al leerlas el mismo curso de ideas que he seguido al escribirlas. Así le será fácil reconocer si lo que digo es verdadero o falso. No correrá el menor peligro de verse engañado por las palabras de que me sirvo, ni veo cómo pueda ser inducido a error si se esfuerza en considerar sus propias ideas al desnudo, sin disfraz alguno.

PRINCIPIOS DEL CONOCIMIENTO HUMANO

I

Análisis razonado de los principios

I. *Objeto del conocimiento humano.* — Es evidente para quien analiza los objetos del conocimiento humano, que éstos son: o ideas actualmente impresas en los sentidos, o ideas percibidas cuando la atención se aplica a las pasiones y a las operaciones de la mente, o, en fin, ideas formadas con ayuda de la memoria y de la imaginación, que componen, o dividen, o no hacen simplemente sino representar las que originariamente fueron percibidas según el modo que acabamos de exponer. Por la vista tengo las ideas de la luz y de los colores, con sus diferentes grados y variaciones. Por el tacto percibo lo duro y lo blando, lo caliente y lo frío, el movimiento y la resistencia, y todo esto más o menos, según el grado o la cantidad. El olfato me procura olores, el paladar sabores, y el oído aporta sonidos al espíritu, con toda su variedad de tonos y de composición. Y como varias de estas sensaciones son observadas en compañía unas de otras, ocurre que se las designa con un mismo nombre, y por lo mismo se las reputa una misma cosa. Así, por ejemplo,

un cierto color, un olor, una figura, una consistencia dadas, que se han ofrecido juntos a la observación, son tenidos por una cosa distinta, y el nombre de *manzana* sirve para designarlos. Otras colecciones de ideas forman una piedra, un árbol, un libro y otras cosas sensibles parecidas, las cuales, siendo agradables o desagradables, excitan las pasiones de amor, de odio, de gozo, de pena, y así sucesivamente.

II. *Mente, espíritu, alma.*—Pero además de toda esta variedad infinita de ideas u objetos de conocimiento, hay algo que los conoce o percibe y ejerce acerca de ellos diferentes operaciones, tales como querer, imaginar, recordar. Este ser activo percipiente es lo que se denomina *mente* o *espíritu (mind), alma (soul) o yo (myself).* Por estas palabras no denoto ninguna de mis ideas, sino una cosa enteramente distinta de ellas, *en la cual existen,* o, lo que es la misma cosa, por la cual son percibidas; pues la existencia de una idea consiste en ser percibida.

III. Que ni nuestros pensamientos, ni nuestras pasiones, ni las ideas formadas por la imaginación existen *fuera* del espíritu, *cada cual lo reconocerá.* Y para mí no es menos evidente que las diversas sensaciones o ideas impresas en los sentidos, por mezcladas o combinadas que estén (es decir, cualesquiera que sean los objetos compuestos por la reunión de ellas), no pueden existir sino en *una* mente que las percibe. Creo que cada cual puede cerciorarse de ello intuitivamente, con sólo prestar atención a *lo que significa la palabra existir,* cuando se aplica a las cosas sensibles. Digo que la mesa en la cual escribo existe; esto es, la veo, la siento; y si no estuviese fuera de mi gabinete, diría que existe, significando con ello que si estuviera en mi gabinete podría percibirla, o que algún

otro espíritu la percibe realmente. "Había un olor", significa: un olor fué percibido; "había un sonido", significa: se oyó un sonido; "un color, una figura": han sido percibidos por la vista o el tacto. Esto es cuanto puedo comprender por estas expresiones y otras parecidas. Pues en cuanto a lo que se dice de la existencia absoluta de las cosas que no piensan, sin relación alguna con el hecho de ser percibidas, me parece perfectamente ininteligible. Su *esse* estriba en el *percipi*, y no es posible que posean una existencia cualquiera, fuera de las mentes o cosas pensantes que las perciben.

IV. *La opinión vulgar envuelve una contradicción.*—Domina singularmente entre los hombres la opinión según la cual las cosas, las montañas, los ríos, en una palabra, todos los objetos sensibles, poseen una existencia natural o real, distinta del hecho de que sean percibidos por el entendimiento. Pero, por grande que sea la confianza que se tenga en este principio, y cualquiera que sea la extensión del asentimiento que le presta el mundo, toda persona que tenga el valor de someterla a discusión, podrá, si no me engaño, reconocer que envuelve una contradicción manifiesta. ¿Qué son, en efecto, los objetos antes mencionados sino las cosas que *percibimos* por los sentidos? Y ¿qué percibimos por los sentidos *sino nuestras propias ideas o sensaciones?* Y ¿no repugna evidentemente que una cualquiera de ellas o alguna de sus combinaciones exista sin ser percibida?

V. *Causa de este error predominante.*—Si examinamos a fondo esta opinión, encontraremos quizá que depende de la doctrina de las *ideas abstractas*. Pues ¿cabe que exista un género de abstracción más sutil que el de distinguir la existencia de los objetos sensi-

bles del hecho de ser percibidos, de manera que se les conciba que existen no percibidos? La luz y los colores, el calor y el frío, la extensión y las figuras, en una palabra, las cosas que vemos y sentimos, ¿qué son sino otras tantas sensaciones, nociones, ideas o impresiones sobre los sentidos? Y ¿es posible separar de la percepción, incluso por el pensamiento, ninguna de estas cosas? Por mi parte, podría con igual facilidad separar una cosa de sí misma. Puedo, es cierto, en mis pensamientos, separar o concebir aparte unas de otras aquellas cosas que quizá no he percibido nunca por mis sentidos así divididos. Imagino el tronco de un cuerpo humano sin los miembros, o concibo la fragancia de una rosa sin pensar en la rosa misma. Hasta ahí no negaré que no pueda abstraer, si se permite usar esta palabra *abstracción* no extendiéndola sino a la concepción, mediante actos separados, de objetos tales que sea posible que existan realmente o sean efectivamente percibidos aparte. Pero mi facultad de imaginar o de concebir no va más allá de la posibilidad de la percepción o existencia real. Así como me es imposible ver o sentir alguna cosa sin tener de ella una sensación efectiva, me es también imposible concebir en mis pensamientos alguna cosa u objeto sensible distinto de la sensación o percepción que tengo de ella. En realidad, el objeto y la sensación son la misma cosa y no pueden, por consiguiente, abstraerse uno de otra.

VI. Hay algunas verdades tan claras y naturales para el espíritu, que un hombre no necesita sino abrir los ojos para verlas. Entre las tales comprendo esta importante verdad: que todo el coro celestial y todo cuanto vemos en la Tierra, en una palabra, todos esos cuerpos que componen el orden poderoso del

mundo, no subsisten fuera de un espíritu; que su *ser (esse)* estriba en ser percibidos o conocidos; que, por consiguiente, desde el momento que no son efectivamente percibidos por mí, o que no existen en mi espíritu *(in my mind)* o en el de algún otro *espíritu creado (created spirit)*, es preciso que no tengan ningún género de existencia, o *bien que existan en la mente (mind) de algún Espíritu eterno (eternel Spirit)*. Atribuir a alguna de sus partes una existencia independiente de un espíritu *(spirit)*, es ininteligible e implica toda la absurdidad de la abstracción. Esta verdad debe aparecer con toda la claridad y evidencia de un axioma, si puedo siquiera desvelar la reflexión del lector y lograr que se dé perfecta cuenta de lo que significa para él mismo, y que aplique sobre este tema su reflexión, libremente y substraído al embarazo de las palabras y de todos los prejuicios en favor de los errores admitidos. Para convencerse de ello, el lector no necesita sino reflexionar y ver de separar en su propio pensamiento la *existencia* de una cosa sensible y el hecho de que sea *percibida*.

VII. *Segundo argumento* (1).—De lo que se ha dicho se sigue que *no hay otra substancia que el espíritu (spirit)*, o lo que percibe. Pero, a fin de demostrar este punto más claramente, consideremos que las cualidades sensibles son color, figura, movimiento, olor, gusto, etc., es decir, ideas percibidas por los sentidos. Ahora bien; para una idea, existir en una cosa no percipiente es una contradicción manifiesta, pues *tener una idea o percibirla equivale a lo mismo*; aquello, pues, en lo cual existen el color, la figura, etc., debe percibirlos. De ello se sigue claramente que no

(1) Ver sec. III y XXV.

puede haber una substancia o *substratum* no pensante de estas ideas.

VIII. *Objeción.—Respuesta.*—Se objetará, empero, que aun cuando las ideas mismas no existen fuera de la mente, puede haber cosas que se les parezcan y de las cuales sean copias o imágenes, cosas que existen fuera del espíritu en una substancia no pensante. A ello contesto que una idea no puede parecerse sino a una idea; un color o una figura no puede parecerse sino a otro color o figura. De fijarnos siquiera un poco en nuestros propios pensamientos, encontraremos que nos es imposible concebir una semejanza como no sea entre nuestras ideas. Además, pregunto si estos supuestos originales o cosas externas, de los cuales nuestras ideas son los retratos o representaciones, son perceptibles o no. Si lo son, *entonces son ideas* y hemos ganado nuestra causa, y si se dice que no lo son, apelo a quienquiera que sea: ¿es razonable pretender que un color se parece a algo que es invisible? ¿que lo duro y lo blando se parecen a algo que es intangible? Y así de lo demás.

IX. *La noción filosófica de materia envuelve una contradicción.*—Hay quienes hacen una distinción entre cualidades *primarias* y *secundarias*. Por aquéllas significan la extensión, la figura, el movimiento, el reposo, la solidez o impenetralidad, y el número; por éstas designan todas las demás cualidades sensibles, tales como colores, sonidos, sabores y otras parecidas. Reconocen que las ideas de este último género no son semejanzas de alguna cosa existente fuera del espíritu o no percibida; pero sostienen que nuestras ideas de las cualidades primeras son los tipos o imágenes de las cosas que existen fuera del espíritu, en una substancia no pensante que denominan *materia*. Por

consiguiente debemos entender por *materia* una substancia inerte, privada de sentimiento, en la que la extensión, la figura y el movimiento *subsisten realmente*. Pero es evidente, según lo que hemos demostrado, que la extensión, la figura y el movimiento no son sino ideas existentes en el espíritu, y que una idea no puede parecerse sino a otra idea, y que, por consiguiente, ni aquélla ni sus arquetipos pueden existir en una substancia *no percipiente*. Es, pues, manifiesto que la noción misma de lo que llamamos *Materia* o *Substancia corporal* envuelve una contradicción, de tal modo que no juzgaría necesario emplear más tiempo en poner de relieve su absurdidad. Pero, visto que la opinión de la existencia de la materia parece haber echado tan profundas raíces en el espíritu de los filósofos y trae consigo tan malas consecuencias, antes que omitir nada que pueda conducir al pleno descubrimiento y extirpación del error, prefiero que se me tache de prolijo y fastidioso.

X. *Argumento "ad hominem"*.—Quienes aseguran que la figura, el movimiento y las restantes cualidades primeras u originales existen fuera del espíritu, en substancias no pensantes, reconocen al mismo tiempo que los colores, los sonidos, el calor, el frío y otras cualidades secundarias no se encuentran en el mismo caso: son, nos dicen, sensaciones que existen *tan sólo en el espíritu*, y que dependen ocasionalmente de los diversos volúmenes, textura y movimiento de las minúsculas partículas de la materia. Ellos consideran este punto como una verdad indubitable y se creen en condiciones de demostrarlo, sin réplica posible. Ahora bien; si es cierto que aquellas cualidades originales *están inseparablemente unidas a las otras cualidades sensibles* y no pueden abstraerse de ellas,

ni siquiera en el pensamiento, se sigue de ello sencillamente que no existen sino en la mente. Pero yo deseo que cada cual lo medite, y trate, si le es posible, de concebir, por no importa qué abstracción de pensamiento, la extensión y el movimiento de un cuerpo, fuera de todas las demás cualidades sensibles. Por mí parte, veo evidentemente que no está en mi poder formarme una idea de un cuerpo extenso y en movimiento, a menos de conferirle al mismo tiempo algún color u otra cualidad sensible, de las que reconocemos no existen sino en la mente. En suma, la extensión, la figura y el movimiento, separados por abstracción de todas las demás cualidades, son inconcebibles. Allí donde están las otras, deben estar también éstas, o sea, en la mente y en ninguna otra parte.

XI. *Un segundo argumento "ad hominem".*— Además, se reconoce que lo *grande* y lo *pequeño*, lo *rápido* y lo *lento* no existen fuera de la mente, pues no son *relativos* que cambian según varía la constitución o la posición de los órganos de los sentidos. La extensión que existe fuera de la mente, no es, pues, ni grande ni pequeña; el movimiento no es ni rápido ni lento; esto es, no son nada en absoluto, Pero se dirá: hay una extensión en general, un movimiento en general. Vemos, pues, de qué modo la creencia en substancias extensas y movibles, existentes fuera de la mente, depende de esa extraña doctrina de las *ideas abstractas*. Y aquí no puedo dejar de señalar hasta qué punto la definición vaga e indeterminada de la materia o substancia corpórea a la cual se ven conducidos por sus principios los filósofos modernos, se parece a aquella vieja noción, tan ridiculizada, de la *materia prima*, de Aristóteles y de sus secuaces. Sin la extensión, la solidez no puede con-

cebirse; pero si se ha mostrado que la extensión no existe en una substancia no pensante, lo mismo debe de ocurrir con la solidez.

XII. El *número* es enteramente la *criatura de la mente*. Se reconocerá que es así, aun cuando se admita que las otras cualidades puedan existir fuera de ella, con sólo considerar que una misma cosa lleva diferentes denominaciones numéricas según que el espíritu la examine bajo diferentes aspectos. Así, la misma extensión es uno, tres o treinta y seis, según que la mente la juzgue con relación a la yarda, al pie o a la pulgada. El número es tan visiblemente relativo, y depende de tal modo del entendimiento, que resulta extraño pensar que alguien le atribuya una existencia absoluta fuera de la mente. Decimos: un libro, una página, una línea; todas estas cosas son igualmente unidades, aun cuando algunas de ellas contengan varias de las otras. Y es claro que en cada caso las unidades se relacionan con una combinación particular de ideas arbitrariamente reunidas por la mente.

XIII. Sé que, según algunos, la *Unidad* es una *idea simple, sin composición*, que acompaña a todas las otras ideas en la mente. Pero no encuentro que posea yo una idea semejante que responda a la palabra *unidad*. Si la poseyese, me parece que no podría dejar de encontrarla; y aun resultaría la más familiar de todas a mi entendimiento, puesto que se dice que acompaña a todas las demás ideas y que es percibida por todas las vías de la sensación y de la reflexión. En una palabra, es una *idea abstracta*.

XIV. *Un tercer argumento "ad hominem"*.—Añadiré ahora que, de la misma manera que los filósofos modernos prueban que ciertas cualidades sensibles

no tienen ninguna existencia en la materia, o fuera de la mente, se puede probar que las demás cualidades sensibles, cualesquiera que sean, se encuentran en el mismo caso. Así, por ejemplo, se dice que el calor y el frío son afecciones que se dan sólo en la mente, y no, en modo alguno, tipos de cosas reales existentes en las substancias corpóreas que las excitan, por la sencilla razón de que el mismo cuerpo que parece frío en una mano parece caliente en otra. Ahora bien; ¿por qué no podemos argüir igualmente que la figura y la extensión no son tipos o semejanzas de cualidades existentes en la materia, puesto que el mismo ojo, en estaciones diferentes, o bien ojos de diferentes estructuras, en la misma estación, las ven variar, y no pueden ser, por tanto, las imágenes de alguna cosa *fija y determinada fuera de la mente?* Más aún; está demostrado que lo *dulce* no está realmente en el cuerpo sápido, puesto que, sin cambio alguno en este cuerpo, lo dulce se trueca en amargo, como en un caso de fiebre o de una alteración cualquiera del órgano del gusto. ¿No es igualmente razonable decir que el *movimiento* no está fuera de la mente, ya que, si la sucesión de las ideas en la mente resulta más rápida, se reconoce que el movimiento parece más lento, sin que se produzca ninguna modificación en un objeto externo?

XV. *Nada concluyente respecto a la extensión.*— En una palabra, que se examine los argumentos que se reputan buenos para probar que los calores y los sabores existen sólo en la mente, y se encontrará que se pueden hacer valer con idéntica fuerza para la extensión, la figura y el movimiento. Sin duda se debe reconocer que esta manera de argumentar no demuestra suficientemente que no haya ninguna extensión ni color en un objeto externo, como no demuestra

tampoco que nuestros sentidos no nos enseñan cuál es la verdadera extensión o el verdadero color del objeto. Pero los argumentos que han sido expuestos anteriormente demuestran por completo la imposibilidad de que una extensión, un color o cualquiera otra cualidad sensible existan en un sujeto *no pensante*, fuera del espíritu, o, a decir verdad, la imposibilidad de que exista un objeto externo.

XVI. Pero examinemos un poco la opinión en curso. Se dice que la *extensión* es un *modo* o accidente de la *materia*, y que la materia es el *substratum* que la soporta. Mas yo quisiera que se me explicase lo que se entiende por ese *soporte* de la extensión por parte de la materia. Me diréis que no teniendo ninguna idea de la materia no hay posibilidad de explicarlo. A ello contesto que, aun cuando no tengáis de la materia una idea positiva, si dais a lo que decís un sentido cualquiera, tendréis que tener de ella por lo menos una idea relativa; si ignoráis lo que es, hay que suponer que sabéis qué relación mantiene con sus accidentes y lo que entendéis cuando decís que les sirve de soporte. Es evidente que "soporte" no puede ser tomado en el sentido usual o literal de la palabra, como cuando hablamos de pilastras que sostienen una construcción. ¿Cómo hay que tomar, pues, ese vocablo? Por mi parte, soy incapaz de descubrir ningún sentido que le sea aplicable.

XVII. *Sentido filosófico de "substancia material", divisible en dos partes.*—Si indagamos lo que los mismos filósofos más escrupulosos dijeron entender por *substancia material*, hallaremos que reconocían no dar a estas palabras otro sentido que la idea de *Ser en general*, juntamente *con la noción relativa de soportar accidentes*. La idea general del Ser me parece

más abstracta y más incomprensible que ninguna otra; y por lo que respecta a su propiedad de soportar los accidentes, no puede entenderse, como ya he observado, en el sentido común de las palabras; hay que tomarlas, pues, en otro sentido; pero cuál deba ser éste, aquellos filósofos no nos lo explican. Así, cuando considero estas *dos partes* o ramas de que está compuesto el sentido de las palabras *substancia material*, estoy convencido de que no se les da ningún sentido preciso. Pero, ¿por qué preocuparnos más de una discusión acerca de este *substratum* material o soporte de la figura, del movimiento y de las demás cualidades sensibles? ¿No supone que estas cualidades tienen una existencia fuera de la mente? Y ¿no es esto algo directamente contradictorio y del todo inconcebible?

XVIII. *La existencia de cuerpos externos requiere pruebas.*—Pero, aun de ser posible que substancias sólidas, figuradas, móviles, existiesen fuera de la mente, correspondiendo a las ideas que tenemos de los cuerpos, *¿cómo nos es posible saberlo?* No puede ser sino por los sentidos o por la razón. Mas por nuestros sentidos, no tenemos conocimiento *sino de nuestras sensaciones*, de nuestras ideas o de aquellas cosas que son inmediatamente percibidas, llamadlas como queráis: no nos informan que las cosas existan fuera de la mente, o no percibidas, análogas a las que son percibidas. Los mismos materialistas reconocen este hecho. Queda, pues, si tenemos algún conocimiento de las cosas externas, que sea por la *razón*, infiriendo su existencia de lo que es inmediatamente percibido por los sentidos. Pero no veo qué razón pueda inducirnos a creer en la existencia de cuerpos fuera de la mente, partiendo de lo que percibimos, cuando los mismos

defensores de la materia no pretenden que haya *una conexión necesaria entre esos cuerpos y nuestras ideas.* Todos confesamos (y lo que se observa en los sueños, el delirio, etc., no deja lugar a dudas) que *podemos estar afectados de las mismas ideas que tenemos ahora, aun cuando en el exterior no existan cuerpos que se les parezcan.* Es por ello evidente que la suposición de cuerpos externos no es necesaria para la producción de nuestras ideas, puesto que se admite que son producidas a veces, y podrían quizá serlo siempre, en el mismo orden en que los vemos actualmente, sin el concurso de esos cuerpos.

XIX. *La existencia de cuerpos externos no explica la manera cómo se producen nuestras ideas.*— Pero quizá, aun cuando nos fuese posible tener todas nuestras sensaciones sin ellos, se considerará como *más fácil* concebir y explicar la manera cómo se producen, suponiendo cuerpos externos parecidos a ellas, más bien que de otro modo; y así sería al menos probable que hubiese cosas como los cuerpos que excitan sus ideas en nuestras mentes. Pero tampoco podría sostenerse esto; pues si concedemos a los materialistas sus cuerpos exteriores, ellos, según propia confesión, no han avanzado lo más mínimo en su conocimiento acerca de cómo nuestras ideas son producidas; pues se reconocen incapaces de comprender cómo *un cuerpo puede actuar sobre un espíritu,* o cómo es posible que imprima una idea en la mente. Es, pues, evidente que la producción de las ideas o sensaciones en nuestras mentes no puede ser una razón para que supongamos una materia o substancias corpóreas, *puesto que tal producción, con o sin esta suposición, resulta igualmente inexplicable.* Si, por tanto, fuese posible que existiesen cuerpos fuera de

la mente, el sostener que efectivamente existen debe ser por necesidad una opinión muy precaria. Es suponer, sin razón alguna, que Dios ha creado innumerables seres *que son enteramente inútiles y no responden a ninguna clase de designio.*

XX. *Dilema.*—En una palabra, si hubiese cuerpos externos, es imposible que llegasen nunca a nuestro conocimiento; y, si no los hubiese, podríamos tener exactamente las mismas razones que tenemos ahora para pensar que los había.

Suponed —cosa de la que nadie negará la posibilidad— que una inteligencia, sin la ayuda de cuerpos externos, estuviese afectada por la misma serie de sensaciones o ideas que os afectan a vosotros, y que éstas se imprimiesen en el mismo orden y con la misma intensidad en su espíritu. Yo pregunto si esta inteligencia no tendría todas las mismas razones que podáis tener vosotros para creer en la existencia de substancias corpóreas representadas por sus ideas y excitándolas en su mente. Sobre esto no cabe discusión alguna, y esta sola consideración bastará para que toda persona razonable sienta dudas acerca de la validez de los argumentos, cualesquiera que sean, que ella creyese poseer en favor de la existencia de cuerpos fuera de la mente.

XXI. Si fuese necesario añadir *nuevas pruebas contra la existencia de la materia,* después de lo que se ha dicho, podría poner de manifiesto los errores y dificultades (para no mentar las impiedades) surgidos de aquel principio. Las controversias y disputas a que ha dado lugar en filosofía son innumerables, y más de una también, de mucha mayor importancia, en religión. Pero no entraré en detalles en este lugar, no sólo porque creo que los argumentos *a posteriori*

son innecesarios para confirmar lo que, si no me engaño, ha sido de sobra demostrado *a priori*, sino también porque más adelante tendré ocasión de hablar de algunos de ellos.

XXII. Temo haber dado motivo a que se me tache de prolijo al tratar esta cuestión. ¿Para qué, en efecto, diluir lo que puede demostrarse con la máxima evidencia en una o dos líneas a quien sea capaz de un poco de reflexión? Basta que os fijéis en vuestros propios pensamientos y que os sometáis a una prueba para descubrir si os sentís capaces de concebir como posible que un sonido, una figura, un movimiento, un color existan fuera de la mente, o no percibidos. Esta fácil prueba os hará ver quizá que la opinión que sostenéis es una manifiesta contradicción. De tal modo es así, que accedo a que todo el litigio dependa de este solo punto: si podéis *concebir* la posibilidad de que una substancia extensa y móvil, o en general una idea, o algo parecido a una idea, exista de otro modo que en una mente que la percibe, daré la causa por perdida. Y en cuanto a todo el sistema de cuerpos externos que vosotros defendéis, accederé a reconocerlo como existente, aun cuando (1) *no podáis darme ninguna razón para creer que existen, ni mostrarme* (2) *en qué puedan serme útiles, suponiendo que existan.* Afirmo que la simple posibilidad de que vuestras opiniones sean verdaderas, pasará por un argumento probatorio de que lo son, aun cuando vuestro argumento carezca de los dos requisitos propios de toda hipótesis.

XXIII. Pero, diréis vosotros, seguramente no hay nada que me sea más fácil que imaginar árboles en

(1) Véase sec. LVIII.
(2) Véase sec. LX.

un parque, por ejemplo, o libros en un gabinete, y nadie al lado para percibirlos. A eso respondo: podéis imaginar eso, no hay en ello ninguna dificultad; pero ¿qué es eso, pregunto, sino formar en vuestra mente ciertas ideas que denomináis *libros* y *árboles*, y al mismo tiempo dejar de formar la idea de alguien que pueda percibirlos? Pero *¿no los percibís o no los pensáis vosotros mismos durante ese tiempo?* Esto no tiene, pues, nada que ver con la cuestión; únicamente demuestra que poseéis la facultad de imaginar o formar ideas en vuestra mente, pero no que podáis concebir la posibilidad de que los objetos de vuestro pensamiento existan fuera de la mente. Para conseguirlo, *es indispensable que concibáis que existen no concebidos o no pensados, lo cual es una manifiesta contradicción.* Cuando hacemos todo lo posible para concebir la existencia de cuerpos externos, durante ese tiempo no hacemos sino contemplar nuestras propias ideas. Pero la mente, no haciendo caso de sí misma, se ilusiona, y piensa que puede concebir, y que concibe en efecto, cuerpos existentes no pensados, o fuera de la mente, aunque al mismo tiempo son aprehendidos por ella o existen en ella. Un poco de atención bastará para que cada cual reconozca la verdad y la evidencia de lo que aquí se dice. Es, pues, innecesario insistir aportando otras pruebas contra la existencia de la *substancia material.*

XXIV. *"Existencia absoluta de cosas no pensantes" son palabras desprovistas de sentido.* — Es muy fácil asegurarse, por la más leve investigación aplicada a nuestros propios pensamientos, si es o no posible para nosotros comprender lo que significa *una existencia absoluta de los objetos sensibles en sí mismos o fuera de la mente.* Para mí es evidente que

estas palabras expresan una contradicción directa o no expresan nada. Y para convencer de esto a los otros, no conozco ningún medio mejor o más fácil que invitar a cada cual a fijar tranquilamente su atención en sus propios pensamientos: y si, en este caso, el vacío o la imposibilidad de estas expresiones resulta manifiesto, no se requiere nada más para operar la convicción. Insisto, pues, sobre esto: que las palabras "existencia *absoluta* de cosas no pensantes" carecen de sentido, o encierran contradicción. Es esto lo que repito y trato de inculcar, y lo que recomiendo encarecidamente a las atentas reflexiones del lector.

XXV. *Tercer argumento* (1).—*Refutación de Locke.*—Todas nuestras ideas, sensaciones, o las cosas que percibimos, cualesquiera que sean los nombres con que podamos distinguirlas, son visiblemente inactivas, no encierran ningún poder o acción. Así *una idea* o un objeto de pensamiento no *puede producir* o motivar *un cambio en otra idea.* Para convencerse plenamente de la verdad de esto, no se requiere más que la simple observación de nuestras ideas. Pues, ya que ellas y todas sus partes existen únicamente en la mente, de ahí se sigue que no hay en ellas sino lo que es percibido. Ahora bien; quienquiera que examine atentamente sus ideas, ya sean de los sentidos, ya sean de la reflexión, no percibirá en ellas ni poder ni actividad; no hay, pues, en ellas ninguna de estas cosas. Con un poco de atención descubriremos que el ser mismo de una idea implica pasividad e inercia en ella, de manera que es imposible que una idea haga alguna cosa o, estrictamente hablando, sea la causa de alguna cosa. Una idea no puede tampoco ser la

(1) Véase sec. III y VII.

semejanza o el tipo de un ser activo, conforme se desprende de la Sección VIII. De ello se sigue claramente que la extensión, la figura y el movimiento no pueden ser la causa de nuestras sensaciones. Cuando se dice, pues, que éstos son los efectos de poderes resultantes de la configuración, del número, del movimiento, y del tamaño de los corpúsculos, debe de ser ciertamente falso (1).

XXVI. *Causa de las ideas.*—Percibimos una continua sucesión de ideas; algunas son excitadas de nuevo, las otras son cambiadas o desaparecen por entero. Hay, pues, alguna causa de estas ideas de la cual dependen, y que las produce y las cambia. Que esta causa no puede ser ninguna cualidad o idea o combinación de ideas, se deduce claramente de la sección que antecede. Es preciso, entonces, que sea una substancia corpórea o material; resta, pues, que la *causa de las ideas* sea una substancia incorpórea activa o espíritu.

XXVII. *Ninguna idea de espíritu.*—Un espíritu es un ser activo, simple, indiviso: en tanto que percibe las ideas, se le llama el *entendimiento*, y en tanto que las produce u opera sobre ellas, se le llama la *voluntad*. Según esto, no se puede formar ninguna idea de un alma o espíritu; pues todas las ideas posibles, siendo pasivas e inertes (véase Sección XXV), no pueden representar en nosotros, por medio de la *semejanza* y de las imágenes, lo que actúa. Un poco de atención hará evidente a cualquiera que es absolutamente imposible tener una idea que ofrezca la semejanza de este principio activo de movimiento y de cambio de ideas. Tal es la naturaleza del *espíritu*, o de lo que

(1) Véase sec. CII.

actúa, que no puede ser percibido por sí mismo, *sino únicamente por los efectos que produce.* Si alguien duda de la verdad de lo que aquí se afirma, que reflexione tan sólo y trate, si puede, de formarse la idea de algún poder o ser activo cualquiera. Que se pregunte si posee ideas de los dos poderes principales, designados con los nombres de *voluntad* y *entendimiento,* distintos el uno del otro, así como de una tercera idea: la idea de substancia o ser en general, con una noción relativa de su propiedad de soportar los susodichos poderes o de ser el sujeto de ellos; pues es esto lo que se entiende con el nombre de *alma* o *espíritu.* Algunos sostienen que es así; pero, en cuanto me es dable ver, los vocablos *voluntad, alma, espíritu,* no significan diferentes ideas ni, a decir verdad, ninguna idea, sino algo muy diferente de las ideas y que, en calidad de agente, no puede parecerse a ninguna, ni ser representado por ninguna. Al mismo tiempo, hay que confesar, sin embargo, que tenemos una noción del alma, del espíritu y de las operaciones de la mente, tales como querer, amar, odiar, puesto que conocemos o comprendemos la significación de estas palabras.

XXVIII. Encuentro que puedo excitar a mi antojo ideas en mi mente, y cambiar y variar la escena tan a menudo como me plazca. Basta que yo quiera, para que tal o cual idea surja en mi fantasía; y el mismo poder hace que se borre y ceda el sitio a otra. Este hacer y deshacer de las ideas es lo que ha valido muy justamente al espíritu el calificativo de *activo.* Esto es muy cierto y se funda en la experiencia; pero cuando hablamos de agentes no pensantes o de una excitación de las ideas sin que ninguna voluntad intervenga, no hacemos más que entretenernos con palabras.

XXIX. *Las ideas de la sensación* (1) *difieren de las de la reflexión o de la memoria.*—Pero cualquiera que sea el poder que yo ejerza sobre mis propios pensamientos, reconozco que las ideas actualmente percibidas por mis sentidos no dependen de mi voluntad. Cuando abro los ojos en pleno día, no está en mi poder el ver o dejar de ver, ni determinar los diferentes objetos que se presentarán a mi vista; y lo mismo ocurre con el oído y los otros sentidos: las ideas de que reciben la impresión no son creaciones de mi voluntad. *Hay, pues, alguna otra voluntad o espíritu que las produce.*

XXX. *Leyes de la Naturaleza.*—Las ideas de los sentidos son más fuertes, vivas y *distintas* que las de la imaginación. Ofrecen, además, firmeza, orden y coherencia, y no son excitadas a la ventura, como ocurre a menudo con aquellas que son efecto de las voluntades humanas. Por el contrario, se producen en una serie o cadena regular cuya admirable conexión demuestra de sobra la sabiduría y bondad de su autor. Ahora bien; *las reglas fijas o métodos establecidos, mediante los cuales la mente de que dependemos excita en nosotros las ideas de los sentidos, se llaman les leyes de la Naturaleza.*—Éstas nos son dadas a conocer por la experiencia, que nos enseña que tales y cuales ideas andan acompañadas de tales y cuales otras ideas en el curso ordinario de las cosas.

XXXI. *Su conocimiento es necesario para ordenar nuestra conducta.*—Esto nos brinda una especie de previsión que nos permite ordenar nuestros actos

(1) Primero, no dependen de la voluntad; segundo, son distintas.

para la utilidad de la vida. De lo contrario nos sentiríamos eternamente desamparados, sin saber cómo proceder para procurarnos el más leve goce o para alejar todo dolor. Que los alimentos nutren, que el sueño restaura las fuerzas y que el fuego nos quema; que el sembrar en la época de la siembra es el medio de recolectar en la época de la cosecha, y, en general, que tales o cuales medios conducen a tales o cuales fines, todo esto lo sabemos, *no por virtud de una conexión necesaria entre nuestras ideas,* sino únicamente por la observación de las leyes establecidas de la Naturaleza. De faltar estas leyes, nos veríamos sumidos en la incertidumbre y la confusión, y el hombre maduro no sabría conducirse con más tino que un niño recién nacido.

XXXII. Y sin embargo *esta obra uniforme* y tan bien trabada, en la que con tanta evidencia se muestran la bondad y sabiduría del Espíritu que lo rige todo y cuya voluntad constituye las leyes de la Naturaleza, dista de tal modo de dirigir hacia él nuestros pensamientos, que más bien *parece hacerlos desviar hacia las causas segundas.* Pues cuando percibimos ciertas ideas sensibles, constantemente seguidas por otras ideas, y *reconocemos que la operación no es obra nuestra,* nos apresuramos a atribuir el poder y la acción a las ideas mismas, tomándolas como causas unas de otras, lo cual no puede ser más absurdo y más ininteligible. Si, por ejemplo, hemos observado que, percibiendo con la vista cierta figura luminosa redonda, percibimos al mismo tiempo, con ayuda del tacto, la idea o sensación llamada *calor,* inferimos de ello que el Sol es la causa del calor. Y, de análoga manera, al observar que el movimiento y el choque de los cuerpos van acompañados de un sonido, nos sen-

timos inclinados a pensar que este último es el efecto de los otros que le preceden.

XXXIII. *De las cosas reales y de las ideas o quimeras.*—Las ideas impresas en los sentidos por el autor de la Naturaleza se denominan *cosas reales;* y las que son excitadas en la imaginación, y que son menos regulares, menos vivas y menos constantes, se denominan más propiamente *ideas* o *imágenes de las cosas,* de las cuales son representaciones y copias. Pero nuestras sensaciones, por vivas y distintas que sean, son sin embargo ideas, esto es, existen en la mente o son percibidas por ella, tan verdaderamente como las ideas que nosotros mismos nos forjamos. Se concede que las ideas de los sentidos tienen más realidad, es decir, son más *intensas, más coherentes* y *más ordenadas* que las criaturas de la mente; pero esto no es en modo alguno una razón para que existan fuera de la mente. Asimismo *dependen menos del espíritu* (1) o substancia pensante que las percibe, atendido que son excitadas por la voluntad de otro y más poderoso Espíritu. Sin embargo, son siempre *ideas,* y ciertamente ninguna idea, sea débil o fuerte, puede existir de otra manera que en una mente que la percibe.

(1) Véase sec. XXIX.

II

Respuestas a las objeciones

XXXIV. *Primera objeción general.—Respuesta.*— Antes de que vayamos más lejos, es necesario que nos ocupemos en responder a las objeciones que pueden probablemente hacerse contra los principios hasta aquí establecidos. Al emprender esta tarea, si parezco demasiado prolijo a ciertos lectores de espíritu penetrante, espero que se me perdone, pues no todos los hombres comprenden con igual facilidad las cosas de esta naturaleza, y es mi deseo que todos me comprendan.

Primeramente, pues, se objetará que, según los precedentes principios, *todo lo que es real y substancial en la Naturaleza resulta proscrito del mundo* y reemplazado por un sistema quimérico de ideas. Todas las cosas que existen, no existen sino en la mente, esto es, son puras nociones. ¿En qué se convierten así el Sol, la Luna y las estrellas? ¿Qué debemos pensar de las casas, de los ríos, de las montañas, de los árboles, de las piedras, y, más aún, de nuestros propios cuerpos? ¿Son, pues, todos ellos, otras tantas quimeras e ilusiones, fruto de la fantasía? A todo esto y a todo cuanto pueda objetarse de la misma especie,

contesto que los principios anteriormente expuestos no nos desposeen de ninguna cosa de la Naturaleza. Todo cuanto vemos, oímos, sentimos, y todo cuanto concebimos o comprendemos de un modo cualquiera, permanece tan seguro como siempre, es tan real como siempre. Existe una *rerum natura*, y la distinción entre las realidades y las quimeras conserva toda su fuerza. Es lo que evidentemente se deduce de las secciones XXIX, XXX y XXXII, donde hemos mostrado lo que significan estas palabras: *cosas reales*, en oposición a las *quimeras* o ideas de nuestra propia invención. Pero unas y otras existen igualmente en la mente, y, en este sentido, son todas análogamente *ideas*.

XXXV. *La existencia de la materia, tal como la entienden los filósofos, es negada* (1).—No razono contra la existencia de ninguna cosa que podamos aprehender, ya con los sentidos, ya con la reflexión. Que las cosas que veo con mis ojos y que toco con mis manos existen y existen realmente, no lo pongo en modo alguno en tela de juicio. La única cosa cuya existencia niego *es aquella que los filósofos llaman materia* o *substancia corpórea*. Y en esto no infiero ningún daño al resto de la humanidad, que, oso asegurarlo, no la echará nunca de menos. El ateo, es cierto, no tendrá ya el pretexto del nombre vacío de que se vale para sostener su impiedad, y los filósofos quizá encuentren que han perdido con ello un gran tema de frívolas disputas.

XXXVI. *Explicación de la realidad.*—Si alguien piensa que esta doctrina atenta contra la existencia o la realidad de las cosas, dista mucho de comprender

(1) Véase sec. LXXXIV.

lo que se ha explicado más arriba en los términos más llanos que yo pude imaginar. Hagamos un resumen de lo que he dicho: —Existen substancias espirituales, espíritus o almas humanas que quieren o excitan en ellas, a su capricho, ideas; pero estas ideas son débiles, tenues y variables en comparación de otras, percibidas por los sentidos, las cuales, siendo impresas de acuerdo con ciertas reglas o leyes de la Naturaleza, proclaman por sí mismas los efectos de una inteligencia más poderosa y más sabia *que* los espíritus de los hombres. Se dice que estas últimas tienen *más realidad* que las primeras; con lo cual se entiende que nos afectan más vivamente, son más regulares y distintas, y no son ficciones del espíritu que las percibe. En este sentido, el Sol que veo durante el día es el Sol real, y el que imagino por la noche es la idea del otro. Según el sentido dado aquí a la *realidad*, es evidente que un vegetal, un mineral, una estrella, y, en general, cada parte del sistema del mundo, es un *ser real*, lo mismo dentro de nuestros principios que dentro de no importa qué principios. Si otros entienden por la palabra *realidad* algo diferente que yo, les ruego que miren en sus propios pensamientos y lo examinen.

XXXVII.—*La substancia corpórea, tomada en el sentido filosófico, no la tomada en el sentido vulgar, es suprimida.*—Se insistirá diciendo que, por lo menos, es innegable que suprimimos las substancias corpóreas. A esto respondo que si la palabra *substancia* es tomada en su sentido vulgar, esto es, por una combinación de cualidades sensibles, tales como la extensión, la solidez, el peso y otras parecidas, no se me podrá imputar tal supresión. Pero si se trata del sentido filosófico, es decir, del *soporte* de los accidentes

o *cualidades fuera del espíritu*, entonces, en efecto, reconozco que la suprimo, si, no obstante, cabe decir que se suprime lo que nunca tuvo ninguna existencia, ni siquiera en la imaginación.

XXXVIII. Pero, se me dirá, ¿no resulta muy chocante afirmar que comemos o bebemos ideas y que no nos vestimos sino con ideas? Convengo en ello; pero es que la palabra *idea* no se emplea en el lenguaje común para designar las diferentes combinaciones de cualidades sencillas que se denominan *cosas;* y es lo cierto que toda expresión que se aleja del uso familiar del lenguaje parecerá chocante y ridícula. Pero esto no tiene nada que ver con la verdad de la proposición. En otras palabras, ésta equivale a decir que nos nutrimos y vestimos con aquellas cosas que percibimos inmediatamente con nuestros sentidos. La dureza o la blandura, el color, el sabor, el calor, la figura y otras cualidades parecidas que constituyen con sus combinaciones las diferentes clases de comestibles y de vestidos, se ha mostrado que existen únicamente en la mente que las percibe; y esto es todo lo que se quiere significar llamándolas *ideas:* una palabra que, si se emplease ordinariamente como *cosa*, no resultaría más chocante y ridícula que la otra. No discuto la propiedad de la expresión, sino su verdad. Si, por consiguiente, estáis de acuerdo conmigo en que comemos, bebemos y nos vestimos con los objetos inmediatos de los sentidos, los cuales no pueden existir no percibidos o fuera del espíritu, os concederé gustoso que es más conveniente y más conforme con la costumbre el llamarlos cosas y no ideas.

XXXIX. *El término idea es preferible al de cosa.*— Si me preguntaren por qué me sirvo del vocablo *idea* en lugar de hablar de *cosas*, según la costumbre, res-

ponderé que tengo para ello dos razones. La primera es el que término de *cosa*, en oposición al de *idea*, es generalmente tomado para designar lo que existe fuera del espíritu; la segunda, que la significación de *cosa* es más comprensiva que la de la *idea*, pues las cosas comprenden, no sólo las *ideas*, sino también los *espíritus* o *cosas pensantes*. Como los objetos de los sentidos no existen sino en la mente y carecen, además, de acción y de pensamiento, les doy de preferencia el nombre de *ideas* para marcar en ellos estas propiedades.

XL. *La evidencia de los sentidos no está en entredicho.*—Pero cualquiera que sea la explicación que podamos dar, habrá quizá todavía alguien dispuesto a replicar que quiere más bien creer en el testimonio de sus sentidos, y que no admitirá nunca que algunos argumentos, por muy plausibles que sean, prevalezcan contra la certeza de aquéllos. Que sea, pues, así. Afirmad la evidencia de los sentidos tan alto como os plazca; nosotros estamos dispuestos a hacer lo mismo. Lo que veo, lo que oigo, lo que siento, *existe;* es decir, *que lo percibo*, y de ello no tengo ninguna duda, como no la tengo de mi propia existencia. Pero no veo cómo el testimonio de los sentidos pueda ser alegado como una prueba de la existencia de alguna cosa que no es percibida por los sentidos. No siento ningún deseo de inclinar a nadie al escepticismo y de hacerle dudar de los sentidos. Al contrario, concedo a éstos toda la fuerza y toda la certeza imaginables, y no hay principios más opuestos al escepticismo que los por mí establecidos (1), como se verá claramente a continuación.

(1) Ellos extirpan la verdadera raíz del escepticismo, «la falacia de los sentidos».

XLI. *Segunda objeción.—Respuesta.*—En segundo lugar, se objetará que hay una gran diferencia entre el fuego real, por ejemplo, y la idea del fuego, entre soñar o imaginar que uno se quema, y quemarse efectivamente. Esto y otras cosas parecidas pueden objetarse contra nuestros principios. Pero todos estos argumentos han sido refutados en lo que se ha dicho ya. Añadiré únicamente aquí que si el fuego real difiere mucho de la idea del fuego, también el dolor real que ocasiona es muy diferente de la idea de este mismo dolor, y, sin embargo, nadie pretenderá que el dolor real exista o que sea posible que exista en una cosa no percipiente o fuera del espíritu en mayor grado que su idea.

XLII. *Tercera objeción.—Respuesta.*—En tercer lugar, se objetará que vemos efectivamente las cosas fuera de nosotros, a distancia, y que no pueden, por consiguiente, existir en el espíritu, dado que es absurdo que las cosas que vemos a algunas millas de distancia estén tan cerca de nosotros como nuestros propios pensamientos. En respuesta a esto, deseo que se considere que en *sueños* percibimos cosas a gran distancia de nosotros, y, sin embargo, reconocemos todos que esas cosas existen únicamente en el espíritu.

XLIII. Mas, para la completa aclaración de este punto, conviene considerar la manera cómo percibimos con la vista la distancia y las cosas situadas a distancia. Pues es verdad que vemos *exteriormente* el espacio y los cuerpos de veras existentes en el espacio, los unos más cerca, los otros más lejos, y esto parece en cierto modo contradictorio con lo que hemos dicho, que no existen en ninguna parte fuera del espíritu. El examen de esta dificultad es el que dió lugar a mi *Ensayo sobre una nueva Teoría de la Visión*, no ha mu-

cho publicado. Allí demostré que la *distancia* o exterioridad *no es percibida inmediatamente* en sí misma por la vista; que no la aprehendemos ni juzgamos de ella por las líneas y ángulos ni por cualquiera otra cosa que tenga una conexión necesaria con ella; sino que es *únicamente sugerida* a nuestros pensamientos por ciertas ideas visibles, por sensaciones que acompañan a la visión y que, por su naturaleza, no tienen ninguna especie de similitud o de relación, ni con la distancia, ni con las cosas situadas a distancia. Tales sensaciones se convierten para éstas en signos y medios de sugestión frente a nosotros, gracias a una conexión que nos es dada a conocer *por la experiencia.* De esta misma manera, las *palabras* de una lengua sugieren las ideas que es misión suya representar. De tal modo, que un *ciego* de nacimiento a quien dotaran de vista no podría, en el primer momento, pensar que las cosas que ve se hallan fuera de su mente o a alguna distancia de él. Véase la Sección XLI del tratado antes mencionado.

XLIV. Las ideas de la vista y del tacto forman dos especies enteramente distintas y heterogéneas: *Las primeras son las marcas y pronósticos de las últimas.* Que los objetos propios de la vista no existen fuera de la mente ni son las imágenes de las cosas externas, lo hemos demostrado en aquel mismo Tratado de la Visión. Sólo que entonces suponíamos que no era así por lo que respecta a los *objetos tangibles*: no porque consideráse mos el error vulgar como necesario para la demostración de nuestra tesis, sino porque no entraba en nuestro propósito examinarlo y refutarlo en un discurso sobre *la Visión.* Así, en estricta verdad, las ideas de la vista, cuando aprehendemos por ellas la distancia y las cosas situadas a dis-

tancia, no marcan para nosotros ni nos sugieren cosas *efectivamente* existentes a distancia, sino que nos indican tan sólo qué ideas de tacto serán impresas en nuestras mentes, a tales o cuales intervalos de tiempo, y, en consecuencia, de tales o cuales acciones. De lo que hemos dicho antes, así como en la sección CXLVII y en otras del *Ensayo sobre la Visión*, se desprende que las ideas visibles son el lenguaje de que se sirve el Espíritu que lo rige todo y del cual dependemos, para informarnos de las ideas tangibles que tiene que imprimir en nosotros, según sea el movimiento que excitamos en nuestros propios cuerpos. Con todo, para una más cabal información sobre este punto, me remito a dicho *Ensayo*.

XLV. *Cuarta objeción acerca de una aniquilación y creación perpetuas.—Respuesta.*—En cuarto lugar, se objetará que de los principios precedentes se sigue que las cosas son en todo momento aniquiladas y creadas de nuevo. Los objetos de los sentidos no existen sino en cuanto son percibidos: así, los árboles no existen en un jardín, ni las sillas en un salón, sino mientras haya alguien que las perciba. En cuanto *cierro los ojos*, todo el mobiliario de la habitación queda reducido a la nada, y una vez los abro, es creado de nuevo. En *respuesta* a todo esto, remito al lector a lo que se ha dicho en las Secciones III, IV, etc., y le ruego que examine si puede dar a la existencia real de una idea un sentido cualquiera distinto del hecho de ser percibida. Por mi parte, después de la investigación más minuciosa de que pueda ser capaz, no me es dable descubrir lo que esto pueda significar, y una vez más suplico al lector que sondee bien sus propios pensamientos y no se deje sugestionar por las palabras. Si logra concebir la posibilidad de que sus ideas

o sus arquetipos existan sin ser percibidos, me doy por vencido; pero si no puede lograrlo, confesará que no es razonable por su parte que él defienda algo que no sabe qué es y me tache de absurdo por no asentir a aquellas proposiciones que en el fondo no tienen ninguna significación.

XLVI. *Argumento "ad hominem".*—No estará mal observar hasta qué punto los principios en curso en filosofía están sujetos a que se les impute los mismos supuestos absurdos. Se considera como extrañamente absurdo el que, al cerrar mis párpados, todos los objetos situados a mi alrededor queden reducidos a la nada; y, sin embargo, ¿no es eso lo que los filósofos reconocen comúnmente, cuando, por todos lados, conceden que la luz y los colores, que son los únicos objetos propios e inmediatos de la vista, son puras sensaciones, cuya existencia no va más allá de la percepción? Además, puede quizá parecerle a alguien muy increíble que las cosas estén en todo momento en estado de creación; sin embargo, es ésta una doctrina comúnmente enseñada en las escuelas. Los filósofos de la Escuela, aun admitiendo la existencia de la materia, de que, según ellos, está formada toda la fábrica del mundo, no dejan de sustentar la opinión según la cual no puede subsistir sin la acción conservativa de Dios, la cual es presentada por ellos como una creación continua.

XLVII. Por lo demás, bastará la menor reflexión para descubrir que, aun cuando aceptemos la existencia de la materia o de substancias corpóreas, no por esto deja de seguirse, *de los principios ahora generalmente admitidos,* que los cuerpos *particulares,* sean de la especie que fueren, no existen —ni uno de ellos siquiera—, mientras no estén percibidos. Se despren-

de, en efecto, de las secciones XI y siguientes, que la materia de que son partidarios los filósofos es un algo incomprensible *que no posee ninguna de las cualidades por las cuales se distinguen unos de otros los cuerpos que se hacen perceptibles a nuestros sentidos.* Y, para que esto resulte más evidente, hay que observar que la infinita visibilidad de la materia es hoy universalmente reconocida, por lo menos entre los filósofos más renombrados y que cuentan con mayor número de partidarios, filósofos que, basándose en los principios admitidos, la demuestran de una manera irrefragable. De ello se sigue que hay en cada pequeña partícula de materia un número infinito de partes que no son percibidas por los sentidos. Si, pues, un cuerpo parece ser de una magnitud finita, o exhibir únicamente para los sentidos un número finito de partes, la razón de ello no es que no posea más, puesto que las contiene, por el contrario, en número infinito, *sino que los sentidos no son lo suficiente penetrantes para discernirlas.* En proporción a lo que se añade a la agudeza de los sentidos, perciben en el objeto un número mayor de partes, es decir, el objeto aparece mayor, su figura varía, las partes situadas en sus extremos, que antes pasaban inadvertidas, aparecen ahora circunscritas por líneas y ángulos muy diferentes de los que percibía un sentido más obtuso. Y, al final, después de diversos cambios de volumen y de forma, si el sentido llega a ser infinitamente penetrante, el cuerpo tendrá que parecer infinito. Durante todo lo cual no hay en el cuerpo ninguna alteración, sino únicamente en el sentido. *Todo cuerpo considerado en sí mismo es, pues, infinitamente extenso y no tiene, por consiguiente, ni forma ni figura.* De lo cual se sigue que aun cuando quisié-

ramos conceder que no hay nada tan cierto como la existencia de la materia, es igualmente cierto —y los materialistas se ven forzados a reconocerlo en virtud de sus propios principios— que ni los cuerpos particulares percibidos por los sentidos, ni cosa alguna que a ellos se parezca, existen fuera de la mente. La materia, digo yo, y cada partícula de la materia son, según ellos, infinitos y sin forma, y es la mente la *que construye toda esa variedad de cuerpos que componen el mundo visible, ninguno de los cuales existe en tanto no es percibido.*

XLVIII. Con todo, si la examinamos, la objeción propuesta en la sección XLV no puede oponerse razonablemente contra los principios que hemos expuesto, ni poner en modo alguno al descubierto la menor falla en nuestra doctrina. Es muy cierto, en efecto, que sostenemos que los objetos de los sentidos no son más que ideas que no pueden existir no percibidas, pero de ello no podemos concluir que no posean ninguna existencia sino mientras estén percibidas por *nosotros,* puesto que *puede haber algún otro espíritu que las perciba, mientras nosotros no las percibimos.* Dondequiera que digamos que los cuerpos no existen fuera de la mente, no debe ello entenderse de tal o cual mente particular, sino de todas las mentes, *cualesquiera que sean.* No se sigue, pues, de nuestros principios, que los cuerpos sean aniquilados o creados en todo momento ni carezcan de alguna existencia durante los intervalos en que no los percibimos.

XLIX. *Quinta objeción.—Respuesta.*—En quinto lugar, podrá objetarse que si la extensión y la figura existen sólo en la mente, de ello resulta que la mente es extensa y figurada, puesto que la extensión es un modo o atributo que (para hablar como la Escue-

la) es predicado del sujeto en el cual existe. *Respondo* que aquellas cualidades están en la mente *únicamente en tanto son percibidas por ella*, esto es, no a manera de *modo* o de *atributo*, sino tan sólo a manera de *idea*. No se sigue, pues, de ello que el alma o la mente sea extensa porque la extensión exista en ella tan sólo; del mismo modo que no debe ser ni roja ni azul porque estos colores *existen en ella* y no en ninguna otra parte, tal como todos lo reconocen. En cuanto a lo que dicen los filósofos acerca del sujeto y el modo, lo considero sin fundamento e ininteligible. Por ejemplo, en esta proposición: un dado es duro, extenso y cúbico, ellos entenderán que la palabra *dado* designa un sujeto o substancia distintos de la dureza, de la extensión y de la figura, que son predicados suyos y que existen en él. Pero yo no puedo comprender esto: para mí un dado parece no ser en modo alguno distinto de aquellas cosas que se denominan sus modos o accidentes. Decir que un dado es duro, extenso y cúbico no es atribuir estas cualidades a un sujeto distinto de ellas y que las soporta; es tan sólo una explicación de la significación de la palabra *dado*.

L. *Sexta objeción, basada en la filosofía natural. —Respuesta.*—En sexto lugar, se dirá que muchas cosas han sido explicadas por la materia y el movimiento, y que negar éstas equivale a destruir toda la filosofía corpuscular y socavar los cimientos de aquellos principios mecánicos que han sido aplicados con tanto éxito en la explicación de los *fenómenos*. En una palabra, todos los progresos obtenidos en el estudio de la Naturaleza, gracias a los filósofos antiguos o modernos, proceden del supuesto de la existencia real de la substancia corporal o materia. A esto *respondo*

que no hay un solo *fenómeno* explicado con ese supuesto, que no pueda serlo igualmente sin él, como puede demostrarse fácilmente por medio de una *inducción de los particulares*. Explicar los fenómenos, o mostrar por qué en tales o cuales ocasiones nos sentimos afectados por tales o cuales ideas, es todo lo mismo. Pero, ¿de qué modo la materia operará sobre un espíritu o producirá en él una idea? He aquí lo que no ha pretendido explicar ningún filósofo. Es, pues, evidente que no cabe hacer ningún uso de la materia en filosofía natural. Además, los que se ocupan de estas cuestiones, no sacan sus conclusiones de la substancia corporal, sino de la figura, del movimiento y de otras cualidades, que no son en verdad más que puras ideas y no pueden, por consiguiente, ser causa de ninguna cosa, tal como se ha demostrado ya (véase sección XXV).

LI. *Séptima objeción.—Respuesta.*—En séptimo lugar, se preguntará, según lo que antecede, si no parece *absurdo suprimir las causas naturales y atribuirlo todo a la operación de los espíritus*. En virtud de tales principios, ¿tendremos que decir, no que el fuego calienta o que el agua enfría, sino que un Espíritu calienta, y así sucesivamente? ¿No será, con toda razón, objeto de burla el hombre que emplee este lenguaje? Sin duda, *responderé* yo; en semejantes materias debemos *pensar como los doctos y hablar como el vulgo*. Aquellos que, por demostración, están convencidos de la verdad del sistema de Copérnico, no dejan, sin embargo, de decir que el Sol sale, que el Sol se pone, que pasa por el meridiano; y si afectasen un estilo contrario en su conversación común, resultarían indiscutiblemente muy ridículos. La más leve reflexión sobre lo que decimos pondrá de manifiesto que

el lenguaje común no tiene que temer ninguna alteración ni cambio de la admisión de nuestros principios.

LII. *En los asuntos ordinarios de la vida, conviene mantener las maneras de hablar corrientes,* siempre que despierten en nosotros los sentimientos o disposiciones adecuados para actuar que son exigidos por nuestro propio *bienestar,* por muy falsos que puedan ser, si se les toma en un *sentido estricto y especulativo.* Incluso esto es inevitable, puesto que, siendo la *costumbre* la que regula la propiedad de los términos, el lenguaje se acomoda a las opiniones *corrientes,* que no son siempre las más verdaderas. De aquí que resulte imposible, aun en los razonamientos filosóficos más rigurosos, modificar el genio y las tendencias de la lengua en que nos expresamos, de manera que no se dé pie a las querellas de quienes andan a la caza de las dificultades o de las contradicciones. Pero un lector bondadoso y sincero sacará el sentido de la intención, contenido y trabazón del discurso, mostrándose indulgente con esas maneras inexactas de hablar que el uso ha hecho inevitables.

LIII. En cuanto a *que no existen causas corporales,* es una opinión que ha sido antiguamente sostenida por algunos escolásticos, así como, de algún tiempo acá, por ciertos filósofos modernos: por aquellos que, no obstante conceder la existencia de la Materia, entienden que sólo Dios es la causa eficiente inmediata de todas las cosas. Estas personas han reconocido que, entre todos los objetos de los sentidos, no hay ninguno que encierre algún poder o actividad y que tal es, por consiguiente, el caso de los cuerpos, cualesquiera que sean, que suponen existen fuera de la mente, a

semejanza de los objetos inmediatos de los sentidos. Suponen, pues, una multitud incalculable de seres creados que consideran como incapaces de producir un efecto cualquiera en la Naturaleza, y que, por consiguiente, han sido creados sin ningún objeto, puesto que Dios hubiera podido hacer igualmente bien todas las cosas sin ellos. Aun cuando tuviéramos que reconocer esto como posible, el supuesto no deja de ser del todo inconcebible y extravagante.

LIV. *Octava objeción.—Doble respuesta.*—En octavo lugar, algunos pueden considerar el acuerdo y consentimiento universal de los hombres como un argumento invencible en favor de la materia y de la existencia de las cosas externas. ¿Debemos suponer que el mundo entero se engaña? Y si es así, ¿qué causa podemos asignar a un error tan difundido y predominante? En primer lugar, respondo que, mirándolo bien, no se encontrará quizá tanta gente como damos en suponer que crea realmente en la existencia de la materia o de las cosas fuera de la mente. Creer en aquello que envuelve una contradicción o en aquello que no encierra ningún sentido, es, propiamente hablando, imposible. Y en cuanto a saber si no es ese el caso para las expresiones que anteceden, me remito al examen imparcial del lector. En un sentido, ciertamente, se puede decir que los hombres creen que la materia existe, esto es, actúan como si la causa inmediata de sus sensaciones, que en todo momento les afecta y está tan bien presente en ellos, fuese algún ser insensible y no pensante. Pero lo que no puedo concebir es que tengan la comprensión clara de un sentido marcado por aquellas palabras y se formen de ella una opinión *especulativa* definida. No es éste el único caso en que los hombres se engañan a

si mismos imaginándose que creen en proposiciones enunciadas con frecuencia delante de ellos, aun cuando no tengan en el fondo ningún sentido.

LV. Pero en segundo lugar, aun si concediésemos que jamás una noción ha sido tan universal y sólidamente establecida, esto no sería sino un débil argumento en favor de su verdad, para quien considere los innumerables prejuicios, las falsas opiniones que han sido abrazados por doquiera con una extrema tenacidad por la porción de la humanidad (de mucho la más numerosa) menos capaz de reflexión. Hubo un tiempo en que los antípodas y el movimiento de la Tierra pasaban por absurdos monstruosos, incluso entre los sabios; y si consideramos la pequeña proporción que éstos representan comparados con el resto de la humanidad, encontraremos que estas verdades no se han difundido mucho todavía en el mundo.

LVI. *Novena objeción.—Respuesta.*—Pero se nos pide que asignemos *la causa de este prejuicio*, y expliquemos a qué se debe que reine en el mundo. A esto *respondo* que los hombres saben que perciben ideas *de las cuales no son los autores*, atendido que no son excitadas en ellos desde dentro ni dependen de la operación de su voluntad. Esto es lo que les lleva a sostener que estas ideas u objetos de percepción tienen una *existencia independiente de la mente y fuera de la mente*, sin pensar nunca en la contradicción que encierran estas palabras. Pero habiendo visto con toda claridad los filósofos que los objetos inmediatos de la percepción no existen fuera de la mente, corrigen *hasta cierto punto* el error del vulgo, pero incurren a su vez en otro no menos absurdo: Pretenden que hay

ciertos objetos realmente existentes fuera de la mente, o que subsisten, distintos de su cualidad de ser percibidos, *de los cuales nuestras ideas no son sino imágenes* o semejanzas que ellos imprimen en la mente. Y esta doctrina de los filósofos debe su origen a la misma causa que la primera. Ellos tienen, en efecto, conciencia de que no son los autores de sus propias sensaciones, las conocen evidentemente como impresas desde el exterior, y entienden, por consiguiente , que deben tener alguna causa distinta de las mentes en las que están impresas.

LVII. Mas, *¿por qué suponen que las ideas sensibles son excitadas en nosotros por cosas de las cuales son las imágenes,* y no prefieren recurrir al *espíritu,* que es el único capaz de actuar? Se puede explicar esto, *primeramente,* porque no se dan cuenta de que hay contradicción, tanto en suponer cosas semejantes a nuestras ideas y existentes en el exterior, como en atribuirles *poder* o *actividad.* En segundo lugar, porque el Espíritu Supremo, que excita aquellas ideas en nuestras mentes, no está designado y circunscrito, para nuestra vista, *por alguna colección finita de ideas sensibles,* como los agentes humanos lo son por su volumen, naturaleza, miembros y movimientos. Y, *en tercer lugar,* porque sus operaciones son regulares y uniformes. Cada vez que el curso de la Naturaleza está interrumpido por un milagro, los hombres se aprestan a reconocer la presencia de un agente superior. Pero cuando vemos que las cosas siguen su curso ordinario, no hay nada que despierte en nosotros ninguna reflexión. Su armonía y su encadenamiento son, es cierto, argumentos que revelan la suprema sabiduría, poder y bondad de su Creador, pero la constancia de un espectáculo tan familiar para nosotros nos lleva a

no ver en ella los efectos inmediatos de un *espíritu libre;* tanto más cuanto que la inconsecuencia y variabilidad en los actos, aun siendo imperfectos, son como una marca de *libertad.*

LVIII. *Décima objeción.—Respuesta.*—En décimo lugar, se objetará que las nociones que sostengo son incompatibles con diversas verdades sólidamente establecidas en filosofía y matemáticas. Por ejemplo, el *movimiento de la Tierra* es ahora universalmente admitido por los astrónomos como una verdad fundada en las razones más claras y más convincentes. Pero, según los principios antes expuestos, no puede haber nada de ello. Pues no siendo el movimiento sino una idea, se sigue de ello que, si no es percibido, no existe. Ahora bien; el movimiento de la Tierra no es percibido por los sentidos. A ello *respondo* que la teoría del movimiento de la Tierra, si se comprende correctamente, concuerda con los principios por nosotros establecidos. En efecto, la cuestión de saber si la Tierra se mueve o no, se reduce, en realidad, a esto: se trata de saber si las observaciones llevadas a cabo por los astrónomos nos dan una razón suficiente para concluir que, en el caso de estar situados en tales o cuales circunstancias, o en tal o cual posición y distancia a la vez de la Tierra y del Sol, percibiríamos aquélla como en movimiento entre el coro de los planetas y con un aspecto del todo análogo al aspecto de uno de ellos. Y esto es lo que razonablemente se deduce de los fenómenos, basándose en leyes establecidas de la Naturaleza que no hay motivo alguno para poner en duda.

LIX. Gracias a las experiencias que hemos adquirido del encadenamiento y de la sucesión de las ideas en nuestras mentes, podemos hacer con frecuencia,

no diré ya conjeturas inciertas, sino predicciones muy seguras y bien fundadas respecto a las ideas de que nos sentiremos afectados a raíz de una serie de acciones muy prolongadas. Nos sentimos, pues, capaces de formar un juicio exacto sobre lo que se nos aparezca en el caso de que nos hallemos situados en circunstancias muy diferentes de aquellas en que nos encontramos actualmente. En esto consiste el conocimiento de la Naturaleza; y el uso que de él hacemos, así como su certeza, está perfectamente de acuerdo con lo que se ha dicho. Esta explicación se hará extensiva sin dificultad a cualquier objeción de idéntico género que pueda sacarse, por ejemplo, de la magnitud de las estrellas o de otros descubrimientos astronómicos o en la Naturaleza.

LX. *Undécima objeción.*—En undécimo lugar, se preguntará *para qué sirven la curiosa organización de las plantas y el admirable mecanismo en las diversas partes del cuerpo de los animales.* ¿No podrían los vegetales crecer y producir sus hojas y sus flores, y efectuar los animales todos sus movimientos, sin toda aquella variedad de las partes internas tan ingeniosamente imaginadas y compuestas? *Puesto que, siendo ideas, no hay en ellas nada que esté dotado de poder y sea capaz de operar, tampoco tienen ninguna conexión necesaria con los efectos a ellas atribuídos.* Si existe un espíritu que produce cada efecto inmediatamente por un *fiat* o acto de su voluntad, debemos juzgar todo lo que existe de delicado y *artístico* en las obras, sea del hombre, sea de la Naturaleza, como hecho en vano. Según esta doctrina, aun cuando un obrero haya construído el resorte, las ruedecillas, todo el movimiento de un reloj, y haya ajustado las piezas de la manera que él sabe es a propósito

para producir los movimientos deseados, debe pensar que todo este trabajo carece de objetivo, y que hay una inteligencia que dirige la aguja y le hace marcar la hora. Si eso es así, ¿por qué la inteligencia no lo hace, sin tomarse la molestia de componer y ajustar el mecanismo? ¿Por qué una caja vacía no serviría lo mismo que otra? Y ¿a qué se debe que, de haber un defecto en el funcionamiento del reloj, corresponde siempre a algún desorden que se descubrirá en las piezas, de manera que, una vez enmendado por una mano experta, todo volverá a funcionar perfectamente?

Lo mismo se puede decir de toda la obra de relojería de la Naturaleza, gran parte de la cual es tan maravillosamente fina y sutil que es apenas posible penetrar en ella con los mejores microscopios. En una palabra, se preguntará cómo, según nuestros principios, puede darse una explicación tolerable, asignar una causa final cualquiera de esta incalculable multitud de cuerpos y de máquinas, construidos con un arte insuperable, a los cuales la filosofía común atribuye usos perfectamente adaptados y de los cuales se sirve para explicar una abundante cantidad de fenómenos.

LXI. *Respuesta.*—A todo esto respondo: *Primero,* que aun cuando hubiese algunas dificultades relativas a la administración de la Providencia y al uso por ella asignado a las diferentes partes de la Naturaleza, dificultades que no puedo resolver con los principios antes expuestos, la objeción que se sacase de ello pesaría muy poco frente a la verdad y la certeza de las cosas que pueden ser demostradas *a priori* con la máxima evidencia. *Segundo,* que los principios admitidos no están tampoco exentos de análogas di-

ficultades, pues cabe siempre preguntarse con qué fin Dios habrá escogido estos métodos complicados e indirectos de llevar a cabo por medio de instrumentos y máquinas lo que hubiera podido efectuar —nadie lo negará— sin todo ese *aparato* y por *un simple mandato de su voluntad. Tercero,* que si lo observamos de cerca, veremos que la objeción puede ser redargüida con mayor fuerza contra quienes admiten la existencia de aquellas máquinas fuera de la mente. Hemos demostrado, en efecto, que la solidez, la masa, la figura, el movimiento, etc., *no encierran ninguna actividad o eficacia* susceptible de producir algún efecto en la Naturaleza (véase sección XXV). Quien suponga, pues, que existen (admitiendo que ello sea posible) mientras no son percibidos, manifiestamente los considera sin utilidad alguna; pues el único uso que se les asigna, en tanto que existen no percibidos, es que produzcan aquellos efectos perceptibles que en realidad no pueden atribuirse sino al espíritu.

LXII. (*Cuarto*).—Mas, para estrechar de más cerca la dificultad, debe observarse que, si la fabricación de todas aquellas partes y órganos no es absolutamente necesaria para la *producción de un efecto,* es, sin embargo, necesaria para la producción de las cosas *en una forma regular y constante, de conformidad con las leyes de la Naturaleza.* Hay ciertas leyes generales que se cumplen en el curso entero de los efectos naturales: esto se aprende con la observación y el estudio de la Naturaleza, y los hombres las aplican, sea a la construcción de cosas artificiales y útiles para la vida o que contribuyen a hermosearla, sea a la explicación de los diversos *fenómenos.* Esta explicación consiste únicamente en mostrar la conformidad de los fenómenos particulares con las leyes gene-

rales de la Naturaleza, o, lo que es lo mismo, en descubrir la *uniformidad* que reina en la producción de los efectos naturales. Esto se reconocerá como evidente por quienquiera que aplique su atención a los diferentes casos en que los filósofos pretenden explicar las apariencias. La grande y manifiesta utilidad de estos métodos constantes y regulares, observados por el Agente Supremo, ha sido mostrada antes, en la Sección XXXI. Y no es menos visible que ciertas magnitudes, figuras y movimientos, y una disposición de partes, son necesarios, si no absolutamente, por lo menos para que la producción de todo efecto tenga lugar de acuerdo con las leyes mecánicas constantes de la Naturaleza. Así, por ejemplo, no se puede negar que Dios, o la Inteligencia que sostiene y regula el curso ordinario de las cosas, no pueda, si le interesa hacer un milagro, originar el movimiento de las agujas sobre el cuadrante de un reloj, aunque nadie haya construído y dispuesto en su interior el movimiento. Pero si quiere operar según las reglas del mecanismo que han sido, para sabios fines, establecidas y mantenidas por Él en la Creación, entonces es necesario que las acciones por las cuales un relojero construye y ajusta las piezas del reloj preceden a la producción del movimiento en cuestión; como también que todo desorden en este último vaya acompañado de un desorden correspondiente en las piezas, corregido lo cual, todo vuelve a andar bien.

LXIII. Puede, en efecto, *ser necesario,* en algunas ocasiones, *que el Autor de la Naturaleza ejerza su poder soberano* con la producción de alguna apariencia ajena a la serie ordinaria de las cosas. Tales excepciones de las reglas generales de la Naturaleza son a propósito para sorprender a los hombres y conducir-

los, por el temor y el respeto, al reconocimiento del Ser divino. Pero esas excepciones no deben producirse sino raras veces, pues de lo contrario habría todas las razones para que su efecto fallase. Por lo demás, parece que Dios prefiere infundir *en nuestra razón el convencimiento* de sus atributos mediante las obras de la Naturaleza, que nos muestran tanto arte y armonía y revelan tan perfectamente la sabiduría y bondad de su autor, antes que asombrarnos y llevarnos a la creencia en su ser por medio de acontecimientos anómalos y sorprendentes.

LXIV. *Para que resulte más clara esta cuestión.*— Observaré que la objeción expuesta en la Sección LX se reduce en realidad a esto: las ideas no se producen no importa cómo y al azar, sino que entre ellas existe cierto orden y conexión, análogos a los de causa y efecto. Se presentan también en diferentes combinaciones, en las que aparece mucho arte y regularidad, y que son otros tantos instrumentos en manos de la Naturaleza. Ésta se oculta, por decirlo así, detrás de la escena, y produce por una operación secreta aquellas apariencias que se ven en el teatro del mundo, pero que el ojo curioso del filósofo es el único en discernir tal como son. Pero, puesto que una idea no puede ser causa de otra idea, ¿a qué obedece tal conexión? Y puesto que aquellos instrumentos, que son puras *percepciones de la mente, sin eficiencia alguna,* no sirven para la producción de los efectos naturales, uno se pregunta: ¿por qué han sido hechas o, en otras palabras, qué razón puede alegarse para que Dios nos haga descubrir, cuando examinamos de cerca sus obras, una variedad de ideas tan grande, combinadas con tanto arte y tan exactamente conformes con una regla? No es de creer, en efecto, que hubiese

querido lucirse (si cabe hablar así) con todo aquel arte y aquella regularidad sin ningún designio.

LXV. A todo esto, mi *respuesta* es: *Primero,* que la conexión de ideas no implica la relación de *causa* y *efecto,* sino únicamente de *marca* o *signo* a cosa *significada.* El *fuego* que véo no es la causa del dolor que experimento al acercarme a él demasiado, sino la marca que me informa de ello por anticipado. De igual manera, el ruido que oigo no es el efecto de tal o cual movimiento, de tal o cual colisión de los cuerpos circundantes, sino el signo de ello. *Segundo,* la razón por la que las ideas están dispuestas en combinaciones artificiales y regulares, esto es, en máquinas, es la misma por la que formamos palabras con letras combinadas. Para que un pequeño número de ideas originales pueda llegar a significar *un gran número de efectos y de acciones,* es necesario que aquéllas estén diversamente combinadas unas con otras y de una manera variada. Y si su uso está destinado a ser *permanente y universal,* esas combinaciones deben hacerse según ciertas *reglas* y estar *sabiamente inventadas.* Por este medio recibimos abundantes informaciones respecto a lo que es de esperar de tales o cuales acciones, y respecto a los métodos más adecuados para excitar tales o cuales ideas. Es esto, en efecto, todo lo que concibo que se da a entender claramente cuando se dice que al discernir la figura, el tejido y el mecanismo de las partes internas de los cuerpos, sean naturales o artificiales, logramos conocer los diferentes usos y propiedades que dependen de ellos, o sea la naturaleza de la cosa.

LXVI. *Adecuado empleo de dichos signos por parte del filósofo natural.*—Es, pues, evidente que aquellas *cosas* que, *si las consideramos desde el punto*

de vista de una causa que coopera o concurre a la producción de los efectos, son enteramente inexplicables y nos conducen a los mayores absurdos, pueden, por el contrario, si las tomamos únicamente como marcas o signos destinados a procurarnos informaciones, explicarse muy naturalmente, y responden a un uso propio que les ha sido asignado y es fácil de descubrir. Estudiar *estos signos* (este lenguaje, si así cabe llamarlos) instituídos por el Autor de la Naturaleza, tratar de comprenderlos, tal debe ser la ocupación del sabio, en una filosofía natural, y no pretender explicar las cosas por medio de causas corporales, según una doctrina que parece haber alejado en demasía las mentes de los hombres de aquel principio activo, de aquel supremo y sabio espíritu "en el cual vivimos, nos movemos y somos".

LXVII. *Duodécima objeción. — Respuesta.* — En duodécimo lugar, se podrá quizá objetar que aun cuando resulte claro, según lo que se ha dicho, que no puede existir una cosa tal como una substancia inerte, insensible, extensa, sólida, figurada y móvil, dada fuera de la mente, en una palabra, nada como esa materia definida por los filósofos, sin embargo, si se quitan de esta idea de *materia* las ideas positivas de extensión, figura, solidez y movimiento, y no se entiende por aquella palabra sino una substancia inerte o insensible, que existe fuera de la mente, o no percibida, y que es la *ocasión de nuestras ideas*, o en presencia de la cual le plugo a Dios excitarlas en nosotros, no se ve por qué la materia, tomada en este sentido, no podría quizá existir. En respuesta a esto, digo: *Primero*, que no parece menos absurdo suponer una substancia sin accidentes que suponer accidentes sin una substancia. Pero, *en segundo lugar*, aun admi-

tiendo la existencia posible de esta substancia desconocida, *¿dónde podemos suponer que está?* Que no existe en la mente, está reconocido; y que no existe en un lugar, no es menos cierto, *puesto que se ha probado que todo lugar y toda extensión no existen sino en la mente.* Hay que concluir de ello que no existe absolutamente en ninguna parte.

LXVIII. *La materia no es el soporte de ninguna cosa. Un argumento contra su existencia.*—Examinemos un poco la definición que se nos ha dado aquí de la *materia.* Esta no actúa; no percibe ni es percibida; pues esto es todo cuanto se significa al decir que es una substancia *inerte, insensible y desconocida.* Pero esta definición está enteramente formada de términos negativos, a excepción de la noción relativa de soporte o hallarse debajo. Se debe, pues, observar que no *soporta* nada en absoluto, y deseo que se considere hasta qué punto esto equivale a la definición de una *no entidad.* Pero, decís vosotros, la Materia es la *ocasión desconocida, en presencia de la cual* las ideas son excitadas en nosotros por la voluntad de Dios. Ahora bien; yo quisiera saber cómo podría estar *presente* delante de nosotros alguna cosa que no es perceptible ni por los sentidos ni por la reflexión, ni es capaz de producir ninguna idea en nuestras mentes, y que con todo esto no es extensa, ni tiene forma, ni existe en ningún sitio. Las palabras *estar presente,* explicadas de esta manera, deben tomarse necesariamente en algún sentido extraño y abstracto que no soy capaz de comprender.

LXIX. Examinemos (1), además, lo que se entiende por *ocasión.* Hasta donde me es permitido juzgar,

(1) Véase sec. LXVII.

según el uso común del lenguaje, esta palabra significa, o el agente que *produce un efecto*, o alguna otra cosa que *vemos acompañarla* o *precederla*, en el curso ordinario de las cosas. Pero cuando se aplica a la materia, tal como ha sido definida más arriba, no se le puede prestar ni un sentido ni otro, puesto que, siendo reputada pasiva e inerte, no puede ser un *agente* o causa eficiente, y siendo *imperceptible*, como desprovista de todas las cualidades sensibles, no puede ser tampoco la ocasión de nuestras percepciones, a la manera, por ejemplo, como decimos que la *quemadura de un dedo* ocasiona el dolor de que que va acompañado este accidente. Por consiguiente, ¿qué se quiere decir cuando se llama la Materia una *ocasión?* Es preciso que este término no tenga ningún sentido, o que tenga uno muy diferente de la significación recibida.

LXX. Diréis quizá que la *Materia*, aunque no la percibamos, es, sin embargo, *percibida por Dios*, para quien es una ocasión de excitar las ideas en nuestras mentes. Porque, decís vosotros, la *manera ordenada y constante* cómo observamos que nuestras sensaciones nos son impresas, debe llevarnos razonablemente a suponer que hay ocasiones constantes y regulares de su producción. Es decir, que existen ciertas partes distintas y permanentes de materia que corresponden a nuestras ideas, y que, sin excitarlas en nuestras mentes, ni afectarnos inmediatamente lo más mínimo, por ser enteramente pasivas e imperceptibles para nosotros, son, sin embargo, para Dios que las percibe, otras tantas ocasiones para acordarse de las ideas que tiene que imprimir en nuestros espíritus y en qué momentos debe hacerlo, *a fin de que las cosas puedan seguir una marcha constante y uniforme.*

LXXI. En respuesta a esto, observaré que, siendo la noción de Materia la que aquí se establece, la cuestión no tiene ya que ver con la existencia de una cosa distinta del *espíritu* y de la idea, y que no es ni percipiente ni percibida. Se trata solamente de saber si existen o no ciertas ideas, de no sé qué especie, en la mente de Dios, las cuales serían otras tantas marcas o notas para dirigirle en la producción de las sensaciones en nuestras mentes, según un método regular constante. Exactamente como un músico es dirigido por las notas musicales, cuando produce aquella armónica sucesión y aquellas combinaciones de sones que se llama un *aire*, y aun cuando el que escucha no perciba las notas y las ignore completamente. Pero esta noción de la Materia —*la única*, por lo demás, que pueda yo sacar *inteligentemente* de lo que se dice de las ocasiones desconocidas— parece demasiado extravagante para merecer que la refutemos. Además, no es en realidad una objeción contra lo que llevamos dicho, a saber, que no existe ninguna *substancia insensible, no percibida.*

LXXII. *El orden de nuestras percepciones muestra la bondad de Dios, pero no ofrece ninguna prueba de la existencia de la Materia.*—Si seguimos la luz de la razón, inferiremos, del método constante y uniforme que rige nuestras sensaciones, la sabiduría y bondad del Espíritu que las excita en nuestras mentes. Pero esto es todo lo que veo que se puede concluir razonablemente de ello. Para mí, digo, es evidente que la existencia de un *Espíritu infinitamente sabio, bueno y poderoso* basta del todo para explicar todas las apariencias de la Naturaleza. Pero en cuanto a la *Materia inerte, insensible,* no hay nada de lo que percibo que tenga la menor conexión con ella, ni me

sugiera de ella la idea. Me sentiría muy satisfecho de ver a alguien explicar por su medio siquiera el menor de los *fenómenos* de la Naturaleza, o aportar alguna razón, aunque fuera del rango más ínfimo de las probabilidades, en favor de su existencia, o aún dar a su suposición un significado tolerable. Pues, en cuanto a que sea una ocasión, pienso haber demostrado claramente que no lo es con respecto a nosotros. Resta, pues, que deba llenar el papel, si es que precisa uno, de ocasión para que Dios excite en nosotros las ideas; y acabamos de ver a qué se reduce esto.

LXXIII. Vale la pena de reflexionar un poco acerca de los *motivos* que indujeron a los hombres *a suponer la existencia de la substancia material*, a fin de que, observada la gradual disminución y extinción de aquellos motivos o razones, podamos proporcionalmente retirar el asentimiento que se fundaba en ellos. Se pensó, pues, *primeramente*, que el color, la figura, el movimiento y las restantes cualidades sensibles o accidentes existían realmente fuera de la mente; y por esta razón *se juzgó necesario suponer cierto substrátum no pensante o substancia en la cual aquéllas existirían*. Más tarde, con el tiempo, los hombres se convencieron de que los colores, sonidos y las restantes cualidades sensibles secundarias no tienen ninguna existencia fuera de la mente; despojaron entonces de todas estas cualidades aquel *substrátum* o substancia material, dejándole tan sólo las cualidades primarias: figura, movimiento, etc., que concebían aún como existentes fuera del espíritu y, por lo tanto, como necesitadas de un soporte material. Pero habiéndose demostrado que ni siquiera ninguna de éstas puede existir de otro modo que en una mente o espíritu que las perciba, no queda ninguna razón para suponer el ser de

la *Materia.* Más aún, es completamente imposible que exista semejante cosa, en tanto que se toma aquella palabra en el sentido de *substrátum no pensante* de cualidades o accidentes, en el cual existen fuera de la mente.

LXXIV. Pero toda vez que los mismos *materialistas* confiesan que la Materia ha sido supuesta únicamente para servir de soporte a los accidentes, y que esta razón ha quedado ya del todo descartada, podría esperarse que se abandonase muy naturalmente y sin repugnancia alguna una creencia que no se funda en nada más. Pero el prejuicio está tan profundamente arraigado en nuestros espíritus, que nos es muy difícil percibir el medio de separarnos de él, y nos sentimos, por tanto, inclinados, visto que la *cosa* misma es insostenible, a conservar por lo menos el *nombre;* y el nombre lo aplicamos entonces a no sé qué nociones abstractas e indefinidas de *ser* o de *ocasión,* sin ninguna pizca de razón, por lo menos hasta donde me es dable alcanzar. Por lo que respecta a nosotros o a todo lo que percibimos entre todas las ideas, sensaciones y nociones que son impresas en nuestros espíritus por los sentidos o por la reflexión, ¿en qué me he de bastar para inferir la existencia de una ocasión inerte, no pensante, no percibida? Y, por otro lado, en lo que se refiere *al espíritu omnisuficiente,* ¿qué puede haber que nos haga creer o tan sólo suponer que, para excitar las ideas en nuestras mentes, esté *dirigido* por una ocasión inerte?

LXXV. *Absurdo de sostener la existencia de la Materia como la ocasión de las ideas.*—Es un ejemplo muy extraordinario y verdaderamente deplorable de la fuerza del prejuicio ese gran apego que el espíritu

del hombre manifiesta, contra toda la evidencia de la razón, por un *algo* estúpido y privado de pensamiento, mediante lo cual se esfuerza en substraerse, por decirlo así, a la providencia de Dios, y la confina lo más lejos posible de los asuntos del mundo. Pero, aun cuando nos esforcemos en mantener la creencia en la *Materia,* aun cuando, al abandonarnos la razón, intentemos apoyar nuestra opinión sobre la posibilidad pura de la cosa y dar libre curso a una imaginación que la razón no regula, para demostrar aquella pobre *posibilidad,* el resultado definitivo de todo esto es que hay ciertas *ideas desconocidas* en la mente de Dios. Tal es, en efecto, el único sentido, si es que tiene alguno, que puedo concebir de la *ocasión* respecto de Dios. Y esto, en el fondo, no es disputar ya sobre la *cosa,* sino sobre el *nombre.*

LXXVI. Que haya, pues, ideas de este género en la mente de Dios, y que *les* podamos dar el nombre de *Materia,* no lo discutiré. Pero si se persiste en mantener la noción de una substancia *no pensante,* o *soporte* de la extensión, del movimiento y de las demás cualidades sensibles, entonces es muy evidentemente imposible a mis ojos que semejante cosa sea, puesto que es contradictorio que aquellas cualidades existan en una substancia no percipiente o sean soportadas por ella.

LXXVII. *La posible existencia de un substrátum no percibido carece en absoluto de interés.*—Pero se dice que, aun concediendo que no existe ningún soporte, privado de pensamiento, para la extensión y las demás cualidades o accidentes *que percibimos,* podríamos quizá admitir que existe una substancia inerte, no percipiente, que sería el *substrátum de cier-*

tas otras cualidades, tan incomprensibles para nosotros como lo son los colores para un ciego de nacimiento, *debido a no poseer un sentido apto para percibirlas*. Pero si tuviésemos un nuevo sentido, no nos sería quizá posible dudar de su existencia, como no lo es al ciego a quien se ha devuelto la vista negar la luz y los colores. Respondo, *primero*, que, si lo que entendemos por la palabra *Materia* no es más que un *soporte desconocido de cualidades desconocidas*, importa muy poco que tal cosa exista o no, puesto que no nos interesa lo más mínimo; y no veo ninguna ventaja en disputar acerca de no sabemos *qué*, que existiría no sabemos *por qué*.

LXXVIII. Pero, *en segundo lugar*, si tuviésemos *un nuevo sentido* (1), *no podría proporcionarnos sino nuevas ideas o sensaciones*, y, en este caso podríamos hacer valer contra su existencia en una substancia no percipiente las mismas razones que han sido ya presentadas acerca de la figura, del movimiento, del color y de otras cualidades análogas. Las cualidades —ha sido demostrado— no son más que *sensaciones* o *ideas* que existen únicamente en un *espíritu* que las percibe; y esta verdad se aplica no sólo a las ideas que nos son actualmente conocidas, sino también a todas las ideas posibles, cualesquiera que puedan ser.

LXXIX. Pero se *insistirá*, diciendo: aun cuando no tuviese ninguna razón para creer en la existencia de la Materia, aun cuando me fuese imposible asignarle ningún uso, o explicar con ella ninguna cosa, o incluso concebir lo que significa esta palabra, resulta siempre que no hay ninguna contradicción en decir que la

(1) Véase sec: CXXXVI.

Materia existe, y que ésta es *en general* una *substancia*, o una *ocasión de las ideas;* nada importa que puedan encontrarse grandes dificultades al tratar de aclarar el sentido de aquellas palabras o de abrazar, acerca de ellas, una explicación particular. A esto *respondo*, que, al servirse de las palabras sin darles un sentido, cabe combinarlas a voluntad unas con otras, sin correr el riesgo de incurrir en contradicción. Se puede decir, por ejemplo, que *dos y dos son siete*, con tal de declarar al propio tiempo que no se toman las palabras de esta proposición en su acepción acostumbrada, sino únicamente como signos de no se sabe qué. Por la misma razón se puede decir que existe una substancia sin accidentes, inerte, despojada de pensamiento, la cual es la ocasión de nuestras ideas. Y sabremos exactamente lo mismo de una de estas proposiciones que de la otra.

LXXX. En último lugar, se *dirá*: abandonemos la causa de la substancia material, y atengámonos a la Materia considerada como *un algo* desconocido, ni substancia ni accidente, ni espíritu ni idea, inerte, despojado de pensamiento, indivisible, inextenso, que no existe en ningún sitio. Pues, en fin, todo lo que ha podido invocarse contra la *substancia* o contra la *ocasión*, o contra toda noción positiva o relativa de la Materia, no tiene aquí ninguna aplicación, desde el momento que se adopta esta *definición negativa*. A ello *respondo*: podéis, si os parece bien, emplear la palabra *materia* en el mismo sentido que los otros emplean la palabra *nada*, y hacer así intercambiables los términos dentro de vuestra manera de hablar. Porque, después de todo, esto es lo que me parece resultar de aquella definición. Cuando examino sus partes, en conjunto o por separado, no puedo ver que se

produzca en mi mente una impresión o un efecto cualquiera distinto del que excita la palabra *nada*.

LXXXI. Se *replicará, quizá*, que la definición de referencia encierra un elemento que se distingue *lo suficiente* de nada: la idea abstracta positiva de *quididad, entidad* o *existencia*. Sé muy bien que aquellos que se atribuyeron la facultad de formar ideas generales abstractas, hablan como si tuviesen efectivamente tal idea, que es, según dicen, la más abstracta y general de todas, pero que para mí es la más incomprensible de cuantas existan. Que hay una gran variedad de espíritus de diferentes órdenes y de diferentes capacidades, cuyas facultades exceden de mucho en número y en extensión las que el autor de mi ser me ha otorgado, no veo ninguna razón para negarlo. Y, ciertamente, pretender determinar, con ayuda de los estrechos y limitados canales de percepción que poseo, qué ideas puede imprimir en aquellos espíritus el inagotable poder del Espíritu Supremo, sería de mi parte el colmo de la presunción y de la locura. Pueden existir, según me es dable juzgar, innumerables clases de ideas o de sensaciones, tan diferentes las unas de las otras y de todo lo que me ha sido dado percibir, como los colores lo son de los sonidos. Mas, por muy dispuesto que esté a reconocer la exigüidad de mi comprensión, comparada con la variedad infinita de los espíritus y de las ideas que tal vez puedan existir, no por eso dejo de sospechar que cualquiera que pretenda poseer la noción de entidad o existencia, sacada por abstracción del *espíritu* o de *la idea*, del percipiente y del ser percibido, incurre en abierta contradicción y juega con las palabras. Me falta ahora examinar las objeciones que podrían hacerse del lado de la religión.

LXXXII. *Refutación de las objeciones derivadas de las Escrituras* (1).—Algunas personas (2) creen que si bien los argumentos que se sacan de la razón, en favor de la existencia de los cuerpos, son reconocidos como insuficientes y faltos de carácter demostrativo, las *Sagradas Escrituras* son tan claras en este punto, que todo buen cristiano debe estar bastante convencido, sin otra prueba, que los cuerpos existen realmente y son algo más que simples ideas. Pues la *Biblia* refiere un número inmenso de hechos que evidentemente suponen la realidad de la madera y de la piedra, de las montañas y de los ríos, de las ciudades y de los cuerpos humanos. A lo cual *contesto* que ningún escrito en el mundo, sea sagrado o profano, en el que aquellas palabras y las demás de igual género son tomadas en la *acepción vulgar* o de tal manera que quieran significar alguna cosa, corre peligro de que su veracidad sea puesta en tela de juicio por nuestra doctrina. Se ha demostrado que esto concuerda con nuestros principios, que todas aquellas cosas existen realmente, que hay cuerpos, que hay incluso substancias corporales, *en el sentido vulgar de la palabra.* La diferencia entre las *cosas* y las *ideas, realidades* y *quimeras,* ha sido claramente explicada (3). Y no creo que la *Escritura* mencione en ninguna parte ni lo que los filósofos llaman *Materia,* ni la existencia de los objetos fuera de la mente.

LXXXIII. *Ninguna objeción sobre el lenguaje es admisible.*—Además, existan o no cosas externas, se está de acuerdo en reconocer que el verdadero empleo

(1) Terminada en la sección XCV.
(2) MALEBRANCHE. Véase sec. LXXXIV.
(3) Véase sec. XXIX, XXX, XXXIII, XXXIV, etc.

de las palabras es marcar nuestras concepciones o las cosas *únicamente en tanto que son conocidas y percibidas por nosotros.* Se sigue claramente de ello que nada, en los principios que hemos expuesto, está en oposición con el recto uso y la significación del *lenguaje,* y que el discurso, de cualquier especie que sea, en cuanto resulta inteligible, está a cubierto de objeciones. Pero todo esto parece tan manifiesto, según lo que se ha expuesto ampliamente en nuestras premisas, que es innecesario insistir en ello de nuevo.

LXXXIV. Pero, en segundo lugar (1), se alegará que *los milagros, por lo menos, pierden grandemente en fuerza y en importancia si nuestros principios son ciertos.* ¿Qué debemos pensar de la varilla de Moisés? ¿Fué *realmente* transformada en una serpiente, o hubo simplemente un *cambio de ideas* en las mentes de los espectadores? Y ¿podemos suponer que nuestro Salvador no hizo en las bodas de Canaán sino engañar la vista, el sabor y el olfato de los convidados, para crear en ellos únicamente la apariencia de la idea *del vino?* Lo mismo se puede decir de los otros milagros, los cuales, a consecuencia de nuestros principios, deberían ser considerados tan sólo como otras tantas supercherías o ilusiones de la fantasía. A esto replico que la varilla fué transformada en una serpiente real, y el agua en vino real. Esta afirmación no contradice en nada lo que he dicho en otros lugares y cabe convencerse de ello volviendo a las secciones XXXIV y XXXV. Por lo demás, esta cuestión de lo *real* y de lo *imaginario* ha sido tratada y desarrollada de una manera tan llana y completa, y las dificultades relacionadas con ello encuentran una respuesta tan satisfacto-

(1) Véase sec. LXXXII.

ria en lo que precede, que sería hacer una ofensa a la penetración del lector el volver a dar de ello una explicación en este lugar. Observaré únicamente que si todos los que estaban sentados a la mesa veían, sentían y gustaban y bebían vino, y experimentaban los efectos de la bebida, no me puede caber ninguna duda de que se trataba realmente de vino. Es que, en el fondo, los escrúpulos relativos a la realidad de los milagros no tienen razón alguna de ser cuando se siguen nuestros principios, sino únicamente cuando se siguen los principios en curso. Todo ello viene, por consiguiente, a apoyar la tesis por nosotros defendida, más bien que a combatirla.

III

Consecuencias y aplicaciones

LXXXV. *Consecuencias de los precedentes principios.*—He acabado con las objeciones, que he procurado presentar lo más claramente posible, con toda la fuerza y con todo el peso que podía darles. Procederemos ahora a la exposición de nuestros principios examinados *en sus consecuencias.* Algunas de éstas aparecen en primer plano: por ejemplo, que buen número de cuestiones difíciles y oscuras, sobre las cuales se ha especulado en vano, están excluídas de la filosofía. ¿Puede pensar una substancia corporal? ¿Es infinitamente divisible la materia? ¿Cómo opera ésta sobre el espíritu? Estos problemas, y otros del mismo género, han entretenido considerablemente en todas las épocas a los filósofos. Pero como dependen de la existencia de la *materia,* no tienen cabida dentro de nuestros principios. Muy otras ventajas pueden sacarse todavía de ellos, sea para la religión, sea para las ciencias, y cuya prueba es fácil de obtener de nuestras premisas. Pero esto aparecerá más claramente en lo que sigue (1).

(1) Muchas especulaciones filosóficas excluídas; extirpado el escepticismo; los ateístas y fatalistas, privados de su principal apoyo; la idolatría, desenmascarada; el socinianismo, refutado.

LXXXVI. *La eliminación de la materia presta certeza al conocimiento.*—De los principios que hemos establecido resulta que el conocimiento humano puede naturalmente reducirse a dos partes principales, a saber, las *ideas* y los *espíritus*. Las examinaré sucesivamente. Y en primer lugar, las ideas o cosas no pensantes. Nuestro conocimiento en este punto ha sido llenado de oscuridad y de confusión, y hemos sido conducidos a muy peligrosos errores, por haber supuesto una doble existencia de los objetos de los sentidos: la una *inteligible*, o en la mente, y la otra *real* y fuera de la mente. Así se ha creído que las cosas no pensantes poseen una existencia natural propia, distinta del hecho de ser percibidas por los espíritus. Esta suposición, que, si no me engaño, procede, según he mostrado, de la noción más absurda y más falta de fundamento, *es la verdadera raíz del escepticismo*. Pues mientras los hombres piensen que las cosas reales existen fuera de la mente, y que su conocimiento no llega a ser *real* sino en cuanto está de acuerdo con las *cosas reales*, no pueden estar seguros de poseer ningún conocimiento. ¿Cómo sería posible conocer que las cosas que son percibidas concuerdan con las que no lo son o existen fuera de la mente?

LXXXVII. El color, la figura, el movimiento, la extensión y las otras cualidades, consideradas simplemente como otras tantas *sensaciones* en el espíritu, son perfectamente conocidas, no habiendo en ellas nada que no sea percibido. Pero si se las considera como marcas o imágenes referidas a *cosas* o *arquetipos* existentes fuera de la mente, se cae de lleno en el *escepticismo*. No vemos sino las apariencias, y no las cualidades reales de las cosas. Lo que puedan ser la extensión, la figura o el movimiento de alguna cosa, real

y absolutamente, o en sí, nos es imposible conocerlo: lo único que conocemos es la *proporción* o la *relación* que mantiene con nuestros sentidos. Permaneciendo iguales las cosas, nuestras ideas varían, y cuál de entre éstas representa la verdadera cualidad realmente existente en la cosa, o si hay una que presente este privilegio, no está en nuestra mano decidirlo. Así, hasta donde nos es dable saberlo, todo lo que vemos, oímos y sentimos puede no ser más que fantasía y vana quimera, y no concordar en modo alguno con las cosas reales, existentes *in rerum natura*. Todo este escepticismo que afectamos, proviene de que se supone que hay una diferencia entre las *cosas* y las *ideas*, y que las primeras subsisten fuera de la mente o no percibidas. Sería fácil extenderse acerca de esta cuestión y mostrar cómo los argumentos de los escépticos en todas las épocas dependen de la suposición de objetos externos. Pero esto es demasiado evidente para que debamos insistir.

LXXXVIII. *Si hay una materia externa, ni la naturaleza ni la existencia de las cosas pueden ser conocidas.*—En tanto que atribuímos una existencia real a las cosas no pensantes, distinta del hecho de que sean percibidas, no tan sólo es imposible conocer con evidencia la naturaleza de un ser cualquiera no pensante, sino ni saber siquiera que existe. A esto se debe que veamos filósofos que desconfían de sus sentidos y dudan de la existencia del Cielo y de la Tierra, de todo lo que vemos o sentimos, y hasta de su propio cuerpo. Y tras de muchas fatigas y esfuerzos intelectuales, se ven forzados a confesar que no podemos alcanzar ningún conocimiento evidente de suyo, o demostrativo, de la existencia de las cosas sensibles. Pero todas estas dudas, que extravían y confunden la mente,

y que vuelven ridícula la *filosofía* a los ojos del mundo, se desvanecen cuando damos un sentido a nuestras palabras, en lugar de divertirnos con los vocablos *absoluto, externo, existir* y otros análogos que encierran no sabemos qué sentido. Podría yo dudar tanto de mi propio ser como del ser de aquellas cosas que percibo actualmente por los sentidos; pues habría una contradicción manifiesta en que un objeto sensible fuese inmediatamente percibido por la vista y el tacto, y, al mismo tiempo, no tuviese ninguna existencia en la Naturaleza, ya que la verdadera existencia de una cosa no pensante consiste en *ser percibida.*

LXXXIX. *De la cosa o del ser.*—Nada parece más importante, para erigir un sistema sólido de conocimiento real, a cubierto de las acometividades del escepticismo, que establecer al comienzo una explicación clara de *lo que se entiende* por *cosa, realidad, existencia;* pues en vano se discutirá sobre la existencia real de las cosas o se pretenderá tener de ellas un conocimiento cualquiera, mientras no se haya fijado el sentido de aquellas palabras. *Cosa* o *ser* es el más general de todos los nombres; comprende dos especies enteramente distintas y heterogéneas, y que no tienen nada de común sino el nombre, a saber, *espíritus* e *ideas.* Los espíritus son *substancias activas, indivisibles* (incorruptibles); las ideas son seres *inertes, fugitivos* (estados pasivos perecederos), o *seres dependientes,* que no subsisten por sí mismos, sino que tienen por soporte los espíritus o substancias espirituales en los cuales existen.

Obtenemos el conocimiento de nuestra propia existencia por el sentimiento interior o la reflexión, y el de los otros espíritus por la razón. Se nos puede decir que poseemos algún conocimiento o noción de

nuestras propias mentes, de los espíritus y seres activos, de los cuales, en un sentido estricto, no tenemos ideas. Asimismo conocemos las relaciones entre las cosas o ideas, y poseemos nociones de ellas; estas relaciones son distintas de las ideas o cosas en relación unas con otras, visto que podemos percibir estas últimas sin que por eso podamos percibir las primeras. A mi parecer, las ideas, los espíritus y las relaciones son, en sus géneros respectivos, el objeto del conocimiento humano y el tema del discurso; y sería extender impropiamente el término *idea* al hacerle significar todo lo que conocemos o aquello de lo cual podemos tener una noción.

XC. *Las cosas externas son impresas o percibidas por algún otro espíritu.*—Las ideas impresas sobre los sentidos son cosas reales o que existen realmente. Esto, nosotros no lo negamos; pero sí negamos que puedan subsistir fuera de las mentes que las perciben, o que sean semejanzas de ciertos arquetipos existentes fuera de la mente, puesto que el ser mismo de una sensación o idea consiste en ser percibida y una idea no puede parecerse a nada más que a una idea. Ahora bien; *las cosas percibidas por los sentidos pueden ser llamadas externas,* respecto de su origen, en el sentido de que no son engendradas desde dentro por la mente misma, sino que *están impresas por un espíritu distinto de aquel que las percibe.* Análogamente, se puede decir que los objetos sensibles existen fuera de la mente, en otro sentido, o sea, *que existen en alguna otra mente.* Así, cuando cierro los ojos, las cosas que he visto existen todavía, pero entonces es preciso que sea en otra mente.

XCI. *Cualidades reales sensibles.*—Sería un error pensar que lo que se dice aquí deroga lo más mínimo

la realidad de las cosas. Se admite, según los principios en curso, que la extensión, el movimiento y, en una palabra, todas las cualidades sensibles, tienen necesidad de un soporte, a causa de no poder subsistir por sí mismas. Ahora bien; los objetos percibidos por los sentidos no son reconocidos sino como combinaciones de aquellas cualidades y, por consiguiente, no pueden subsistir por sí mismos. *Sobre todo esto se anda de perfecto acuerdo.* Así, al negarles a las cosas percibidas por los sentidos una existencia independiente de un soporte o substancia en la cual puedan existir, no nos separamos en nada de la opinión en curso de su *realidad*, y no se nos puede imputar ninguna innovación a ese respecto. Toda la diferencia consiste en que, según nosotros, las cosas no pensantes percibidas por los sentidos no tienen una existencia distinta de ser percibidas, y no pueden, por consiguiente, existir en ninguna otra substancia que en *aquellas substancias inextensas, indivisibles o espíritus que actúan, piensan y las perciben.* En lugar de esto, los filósofos sostienen vulgarmente que las cualidades sensibles existen en una *substancia inerte, extensa, no percipiente*, que denominan *Materia.* Y atribuyen a esta materia una subsistencia natural, exterior a todos los seres pensantes, o distinta de ser percibida por un espíritu cualquiera, incluso por el espíritu eterno del Creador, en quien no suponen sino ideas de las substancias corporales por él creadas, cuando se avienen a reconocer que son creadas.

XCII. *Refutación de las objeciones de los ateístas.* —Si hemos mostrado que la doctrina de la materia o substancia corporal ha sido el principal puntal y soporte del escepticismo, es igualmente verdad que los edificios impíos del ateísmo y de la irreligión se han

elevado todos ellos sobre las mismas bases. Es más, se ha juzgado tan difícil *concebir la materia como sacada de la nada*, que los más celebrados entre los filósofos de la antigüedad, y aun aquellos que sostienen la existencia de un Dios, han creído que la materia es increada y coeterna con él. Hasta qué punto la substancia material ha sido favorable a los ateos de todos los tiempos, sería ocioso referirlo. Todos sus monstruosos sistemas tienen respecto de ella una dependencia tan visible y necesaria, que si se les quita esta piedra angular no pueden dejar de venirse abajo por entero. Así, no vale la pena de que nos ocupemos más de ellos ni de que examinemos más en detalle los absurdos de cada secta de ateos.

XCIII. *Y también de los fatalistas.*—Que las personas impías y profanas se abandonen gustosas a aquellos sistemas que favorecen sus inclinaciones, haciendo objeto de burla la substancia inmaterial y suponiendo el alma divisible y sujeta a corrupción lo mismo que el cuerpo —lo cual es excluir todo designio, toda inteligencia y toda libertad en la formación de las cosas, y poner en su lugar, para la raíz y origen de todos los seres, una substancia no pensante y estúpida, existente por sí misma—, debemos hallarlo muy natural. Es lógico que las mismas personas presten oídos a quienes niegan la Providencia, o la inspección de las cosas del mundo por un Espíritu superior, atribuyendo la serie completa de los acontecimientos al *ciego azar*, o a *la necesidad fatal* que nace del *impulso mutuo de los cuerpos*. Y, por otro lado, cuando los hombres cuyos principios son mejores ven a los enemigos de la religión conceder tanta importancia a la *materia no pensante* y aplicar tanto arte y habilidad en reducir todas las cosas a esta ficción, creo que deberían feli-

citarse de verles privados de su gran puntal y arrojados de la única fortaleza, sin la cual muchos Epicúreos, Hobbistas y otros no conservan siquiera la sombra de un pretexto y son mucho más fáciles de vencer, y con mucho menos esfuerzo.

XCIV. *De los Idólatras.*—La existencia de la Materia o de los cuerpos no percibidos, no ha sido tan sólo el sostén principal de los ateos y de los fatalistas, sino que de ella depende igualmente la idolatría en todas sus diversas formas. Si los hombres considerasen un día que el Sol, la Luna y las estrellas, y todos los demás objetos de los sentidos, no son sino otras tantas sensaciones en sus mentes, que no tienen otra existencia sino simplemente la de ser percibidas, cesarían muy seguramente de prosternarse ante sus *propias ideas* y adorarlas; dirigirían más bien su homenaje a la Mente invisible que produce y sostiene todas las cosas.

XCV. *Y los Socinianos.*—Este mismo principio absurdo, mezclándose con los artículos de nuestra fe, ha creado a los cristianos dificultades que no carecen de importancia. Acerca de la Resurrección, por ejemplo, ¡qué de escrúpulos y objeciones han sido suscitados por los socinianos y también por otros! Pero ¿no se debe la más plausible de estas dificultades al supuesto de que un cuerpo sea denominado *lo mismo*, no en cuanto a su forma o *a lo que es percibido por los sentidos*, sino como substancia que se mantiene igual bajo diferentes formas? Quitad esta *substancia material*, sobre cuya identidad versa toda la disputa, y entended por *cuerpo* lo que toda persona ordinaria entiende por esta palabra, a saber, lo que es inmediatamente visto y sentido y que no es sino una combina-

ción de cualidades sensibles, o ideas, y en el acto mismo se desvanecen las objeciones más irrefutables.

XCVI. *Resumen de las consecuencias de dejar proscrita la Materia.*—La Materia, una vez proscrita de la Naturaleza, arrastra consigo tantas nociones escépticas e impías, y un número tan increíble de disputas y de cuestiones embarazosas que han sido como espinas en el flanco de los teólogos, y también del de los filósofos, y han originado tantas fatigas infructuosas para la humanidad, que si los argumentos que contra ella he expuesto no se equiparan a la demostración (como a mí, evidentemente, me parecen), estoy, sin embargo, seguro de que todos los amantes del saber, de la paz y de la religión tienen razón de desear que así resultasen.

XCVII. Aparte de la existencia externa de los objetos de la percepción, es otra gran fuente de errores y de dificultades, con respecto al conocimiento intelectual, la doctrina de las *ideas abstractas,* tal como ha sido expuesta en la Introducción. Las cosas más simples del mundo, las que nos son más familiares y más perfectamente conocidas, parecen extrañamente difíciles e incomprensibles cuando se las considera de una manera abstracta. El tiempo, el lugar y el movimiento, tomados en lo particular o lo concreto, son lo que todos conocemos; pero, una vez han pasado por las manos de los metafísicos, resultan demasiado abstractos y refinados para ser comprendidos por los hombres que no poseen sino el sentido ordinario. Decidle a vuestro criado que se encuentre en tal *momento* en tal *lugar,* y no lo veréis nunca que se detenga a deliberar sobre el sentido de aquellas palabras. No experimenta la menor dificultad en concebir aquel *tiempo* y aquel *lugar* particulares, ni el movimiento

mediante el cual ha de acudir allí. Pero si el *tiempo* es tomado con exclusión de todas aquellas acciones e ideas particulares que diversifican la jornada, o sea meramente como la *continuación de existencia* o duración en abstracto, entonces será quizá embarazoso, incluso para un filósofo, comprenderlo.

XCVIII. *Dilema.*—Por mi parte, cuando trato de formarme una simple idea del *tiempo*, separada de la sucesión de las ideas en mi mente, fluyendo de una manera uniforme, y de la cual participan todos los seres, me encuentro embarazado y perdido en dificultades inextricables. De tal idea no tengo absolutamente ninguna noción. Oigo tan sólo que al tiempo se le tiene por infinitamente divisible, y que se habla de él de una manera que me conduce a acoger ideas muy singulares sobre mi existencia. Esta doctrina, en efecto, nos pone en la necesidad absoluta de admitir, o que pasamos innumerables momentos sin tener un pensamiento, o que quedamos aniquilados en cada momento de nuestra vida: dos cosas que parecen igualmente absurdas. No siendo, pues, el *tiempo* absolutamente nada *cuando se le separa de la sucesión de los pensamientos en nuestras mentes*, se sigue de ello que la duración de todo espíritu finito debe medirse *por el número de ideas o de acciones* que se suceden en aquel mismo espíritu o mente. Y es, pues, manifiesto que el alma piensa siempre (1). En realidad, quien trate de abstraer o separar en sus pensamientos la *existencia* de un espíritu de su *cogitación*, verá, creo yo, que no es una tarea fácil.

XCIX. Asimismo, cuando tratamos de abstraer de todas las otras cualidades la *extensión y el movimien-*

(1) Véase *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*, por LOCKE, Libro II, cap. I, sec. 10.

to para considerarlos en sí mismos, los perdemos inmediatamente de vista e incurrimos en las mayores extravagancias. De ahí nacen aquellas singulares paradojas de que "*el fuego no es caliente*", o que "*el muro no es blanco*", etc., o que el calor y el color no son, en los objetos, sino figura y movimiento. Todo ello depende de una doble abstracción. La primera consiste en suponer que la extensión, por ejemplo, puede abstraerse o separarse de todas las demás cualidades sensibles; la segunda, que la entidad de la extensión puede ser abstraída de su ser percibido. Pero cualquiera que reflexione y se esfuerce en comprender lo que dice, reconocerá, si no me engaño, que todas las cualidades sensibles son igualmente *sensaciones* e igualmente *reales;* que allí donde está la extensión está también el color, o sea en su mente; que sus arquetipos no pueden existir sino en alguna otra mente; y que los objetos de los sentidos no son más que aquellas sensaciones combinadas, mezcladas o, si así cabe decirlo, concretadas en conjunto, ya qus no cabe suponer que ninguna de ellas exista no percibida.

C. Lo que signifique para un hombre ser feliz, o lo que sea un objeto bueno, prescindiendo, en cuanto a la *felicidad,* de todos los goces particulares, y, en cuanto a la *bondad,* de toda cosa buena, es algo que sólo muy pocas personas pueden pretender saberlo. Análogamente, un hombre puede ser justo y virtuoso sin tener ideas precisas de la justicia y de la virtud. La opinión según la cual estas palabras y otras semejantes representan nociones generales, *abstraídas de todas las personas y acciones particulares,* parece haber hecho la moralidad muy difícil y su estudio de poca utilidad para el género humano. Y, en efecto, se pueden hacer grandes progresos en la *ética de las*

escuelas, sin ser por esto más cuerdo o más perfecto, o sin saber conducirse en la vida mejor que antes, ya en beneficio propio, ya en beneficio de los demás. Esta ojeada puede bastar a mostrar que la doctrina de la *abstracción* ha contribuído no poco a corromper las partes más útiles del conocimiento.

CI. *De la filosofía natural y de las matemáticas.*— La dos grandes ramas de la ciencia especulativa, en las cuales se trata de las ideas recibidas por los sentidos, son la filosofía natural y las matemáticas. Haré sobre cada uno de estos temas algunas observaciones. Hablemos, primero, de la filosofía natural. Es ahí donde triunfan los escépticos: todo aquel arsenal de argumentos que ellos esgrimen para despreciar nuestras facultades y hacer resaltar la ignorancia y ruindad del hombre, está sacado principalmente de esta sentencia: que nos hallamos sumidos en una invencible ceguedad frente a la *verdadera* y *real* naturaleza de las cosas. Los escépticos se complacen en insistir sobre ello con gran exageración. Somos, dicen, miserablemente engañados por nuestros sentidos, que nos emboban con lo que las cosas ofrecen tan sólo de externo y aparente. La esencia real, las cualidades internas y la constitución de los objetos, incluso los más miserables, se ocultan a nuestra vista. En una gota de agua, en un grano de arena, hay algo que el entendimiento humano no puede penetrar ni comprender. Pero es evidente, según lo que hemos demostrado, que todos estos lamentos carecen de fundamento, y que estamos influídos por falsos principios hasta perder la confianza en nuestros sentidos y pensar que no sabemos nada de aquellas cosas que comprendemos perfectamente.

CII. Una gran razón que nos lleva a declararnos ignorantes de la naturaleza de las cosas es la opinión corriente *según la cual cada cosa contiene en sí la causa de sus propiedades;* que hay en cada objeto una esencia interna que es la fuente de donde manan y de la cual dependen todas sus cualidades discernibles. Algunos (1) han pretendido explicar las apariencias por *las cualidades ocultas;* pero recientemente se ha acabado reduciéndolas sobre todo a *causas mecánicas* (2), esto es, a la *figura,* al *movimiento,* al *peso* y otras cualidades análogas de las partículas insensibles. Y, sin embargo, no existe, en realidad otro agente o causa eficiente que el *espíritu,* y es evidente que el movimiento es, como todas las demás *ideas,* perfectamente inerte (véase Sec. XXV). Es, pues, una tarea baldía esforzarse en explicar la producción de los sonidos y de los colores por la figura, el movimiento, la magnitud, etc. Así vemos que las tentativas de esta especie no son en modo alguno satisfactorias. Lo mismo podemos decir, en general, de los ejemplos en los cuales una *idea* o *cualidad* es asignada como la causa de otra. No necesito decir cuántas hipótesis y especulaciones son echadas a un lado, y hasta qué punto el estudio de la Naturaleza resulta abreviado con nuestra doctrina.

CIII. *La atracción significa el efecto, no la manera o la causa.*—El gran principio mecánico ahora de moda es la *atracción.* Que una piedra caiga en dirección de la tierra, o que el mar se hinche hacia la Luna,

(1) Los Peripatéticos.

(2) Por los Cartesianos. Véase REID, *Sobre las Facultades Intelectuales,* Ensayo II, cap. XVIII, sec. 6 y 7, Ed. 1843.

puede que a alguien le parezca suficientemente explicado con ello. Pero, ¿qué se ha aclarado del hecho, cuando se nos dice que se efectúa por atracción? ¿Es acaso porque esta palabra expresa la manera de la tendencia, o sea la que tiene lugar cuando los cuerpos se atraen unos a otros, en vez de ser empujados o echados unos hacia otros? Pero nada está determinado, en el estado de nuestros conocimientos, respecto al modo de acción, el cual podría denominarse con igual grado de verdad "impulsión" o "propulsión" que "atracción". Igualmente se explica por la atracción lo que vemos en la firme cohesión de las partes de un cuerpo como el acero. Sin embargo, ni en este caso ni en los otros percibo que se exprese nada más allá del *efecto* mismo. En cuanto al *modo* de la acción por el cual es producido, o a la *causa* que lo produce, no es una cosa a la que tienda siquiera la explicación.

CIV. Es cierto que si examinamos los diferentes fenómenos y los comparamos, podemos observar entre ellos ciertas semejanzas y conformidad. Por ejemplo, en la caída de una piedra al suelo, en el levantamiento del mar hacia la Luna, en la cohesión, en la cristalización, etc., hay algo de común, esto es, una unión o acercamiento mutuo de los cuerpos. De manera que ninguno puede parecer extraño o sorprendente a un hombre que ha observado y comparado cuidadosamente los efectos de la Naturaleza. Sólo se juzga sorprendente lo que no es común, lo que está aislado o se separa del curso ordinario de nuestra observación. Que los cuerpos tiendan hacia el centro de la Tierra, no se considera extraño, atendido que es un hecho percibido en todos los momentos de la vida. Pero que graviten de igual modo hacia el centro de la Luna, puede parecer extraordinario e inexplicable a la mayoría

de personas, a causa de que no se observa sino en las mareas. Ahora bien; un filósofo, cuyos pensamientos se proyectan ampliamente sobre la Naturaleza, observa cierta similitud de apariencias, lo mismo en el cielo que en la tierra, de lo cual se infiere que innumerables cuerpos muestran una tendencia mutua unos hacia otros. Da entonces a esta tendencia el nombre de "atracción", y juzga, naturalmente, como explicado todo cuanto pueda reducirlo a ello. Explica así las mareas por la atracción del Globo terráqueo con respecto a la Luna, y no ve en ello ninguna singularidad o anomalía, sino tan sólo un ejemplo particular de una ley general de la Naturaleza.

CV. Si por consiguiente consideramos la *diferencia* que existe *entre los filósofos que se ocupan de filosofía natural y los demás hombres*, con respecto al conocimiento de los fenómenos, encontraremos que no consiste en un conocimiento más exacto de *la causa eficiente* que los produce —pues esta causa no puede ser otra que la *voluntad de un espíritu*—, sino únicamente en *una amplitud de comprensión, gracias a la cual se descubren las analogías, las armonías, los acuerdos en las obras de la Naturaleza, y se explican los efectos particulares*. Estos efectos se reducen a leyes generales (véase sección LXII), y estas leyes, fundadas en la uniformidad y las analogías observadas en la producción de los efectos naturales, son las más satisfactorias y las que persigue el espíritu. Gracias a ellas proyectamos nuestra vista más allá de lo que está presente y próximo a nosotros, y nos es dable hacer *conjeturas muy probables* acerca de las cosas que pueden producirse a grandes distancias, así de tiempo como de lugar, y también predicciones de las que deben acontecer. Esta especie de esfuerzo hacia

la omnisciencia es de un gran atractivo para el espíritu.

CVI. *Precaución respecto al empleo de las analogías.*—Pero en estas cosas hay que andar con precaución (1), puesto que somos propensos a conceder demasiada importancia a las analogías y nos entregamos, con grave daño de la verdad, a un cierto ardor que nos leva a erigir el conocimiento de ellas en teoremas generales. Por ejemplo, en la cuestión de la gravitación, o atracción mutua, basta que el fenómeno se nos aparezca en multitud de casos para que varias personas se decidan en seguida a declararlo *universal* y a pronunciar que *es una cualidad esencial, inherente a todos los cuerpos posibles, la de atraer a todos los otros cuerpos y ser atraídos por ellos.* Sin embargo, es evidente que las *estrellas fijas* no muestran semejante tendencia unas hacia otras; y dista tanto de que sea la gravitación una cualidad *esencial* de los cuerpos, que, en ciertos casos, el principio contrario, parece destacarse por sí mismo, como en el *desarrollo de las plantas* en sentido vertical, y en la *elasticidad del aire.* En este hecho no hay que ver nada *necesario* o *esencial.* En ello depende todo de la voluntad del *Espíritu que rige el Universo.* A él se debe que ciertos cuerpos se adhieran unos a otros o tiendan unos hacia otros según diferentes leyes, mientras mantiene a algunos de ellos a distancias fijas. A ciertos otros presta una tendencia enteramente contraria, a separarse y a alejarse, exactamente como lo juzga necesario.

CVII. Después de lo que hemos expuesto, creemos poder sentar las *conclusiones siguientes*: Prime-

(1) Véase REID, *Las Facultades Intelectuales,* Ensayo I, cap. IV, sec. 4 y siguientes.

ramente, es manifiesto que los filósofos se entregan a un juego vano cuando andan buscando causas eficientes naturales, distintas de una *mente* o *espíritu. En segundo lugar,* considerando que la Creación es en su conjunto la obra de un *agente sabio y bueno,* entiendo que, contrariamente a lo que algunos sostienen, convendría que los filósofos aplicasen sus pensamientos *a las causas finales,* pues en ello encontrarían esa gran ventaja de descubrir no tan sólo los atributos del Creador, sino también de estar guiados en muchos casos por el empleo adecuado y útil de las cosas y de poner al descubierto los fines a que las cosas naturales están adaptadas. Confieso no ver por qué razón no se considerará como una excelente manera de dar cuenta de las cosas, y enteramente digna de un filósofo, aquella que consiste en señalar los fines diversos a los que los fenómenos naturales han sido adaptados, y para los cuales han sido originariamente inventados con una indecible sabiduría. *En tercer lugar,* de las premisas por nosotros sentadas, no se infiere que debamos abandonar *el estudio de la historia de la Naturaleza,* renunciando a las observaciones y a la experiencia. Si éstas son útiles a los hombres y nos llevan a sacar conclusiones generales, no es a causa de relaciones o maneras de ser inmutables, dadas en las cosas mismas, sino únicamente por efecto de la bondad de Dios y de la benevolencia que muestra a los hombres en la administración del mundo (véase secciones XXX y XXXI). En cuarto lugar, una diligente observación de los fenómenos a nuestro alcance puede conducirnos *al conocimiento de las leyes generales de la Naturaleza, y de aquí a la deducción de los demás fenómenos.* No digo a su *demostración,* porque todas las deducciones de esta especie dependen de la supo-

sición de que el Autor de la Naturaleza opera siempre de una manera uniforme y observando constantemente aquellas reglas que nosotros tomamos por principios; y *es esto lo que no podemos saber con evidencia.*

CVIII. *Tres analogías: hablar, escribir, leer.*—De las secciones LXVI y siguientes se desprende que los métodos constantes y regulares de la Naturaleza pueden ser llamados, sin impropiedad, el lenguaje de que su Autor se sirve para revelarnos sus atributos y dirigir nuestros actos hacia la comodidad y la dicha en la vida humana. Y aquellos hombres que formulan leyes generales según los fenómenos, y seguidamente deducen los fenómenos de aquellas leyes, parecn considrar los signos más bien que las causas y ser unos gramáticos, y su arte la gramática de la Naturaleza. Hay dos maneras de instruirse en este lenguaje: la una por la ley, la otra por la práctica. Un hombre puede leer muy bien los signos naturales sin conocer su analogía o no ser capaz de decir en virtud de qué ley una cosa es así o de otra manera. Y del mismo modo que es muy posible *escribir* impropiamente *aun observando de modo estricto las reglas de la gramática,* así también puede ocurrir que arguyendo leyes generales llevemos la analogía demasiado lejos y que incurramos de ese modo en error.

CIX. Así como en sus lecturas un espíritu cuerdo prefiere atenerse al *sentido* y sacar provecho de ello, más bien que entretenerse en *observaciones gramaticales* sobre el lenguaje, del mismo modo, al leer el libro de la Naturaleza, me parece por debajo de la dignidad del espíritu afectar una exactitud rigurosa en la reducción *de cada fenómeno particular a leyes generales,* o en la explicación de la manera cómo resulta de estas leyes. Debemos proponernos objetivos más

nobles, tales como el de elevar y recrear la inteligencia con la contemplación de la belleza, del *orden*, de la extensión y de la variedad de las cosas naturales; después, por medio de inferencias adecuadas, ensanchar las nociones que poseemos de la magnificencia, de la sabiduría y de la bondad del Creador; y, finalmente, hacer servir, hasta donde nos sea dable, las diversas partes de la Naturaleza en los fines para los cuales han sido destinadas: la gloria de Dios, nuestra conservación y nuestro bienestar y los de las criaturas semejantes nuestras.

CX. La mejor clave del género de que estamos hablando es —fácilmente se reconocerá— un tratado de Mecánica, demostrado y aplicado a la Naturaleza por un filósofo de una nación vecina (1), que el mundo entero admira (2). No me permitiré hacer observaciones sobre esa extraordinaria persona; sólo que ciertas cosas que ella avanza son tan directamente contrarias a la doctrina que aquí he expuesto, que creería faltar al respeto debido a la autoridad de un tan alto genio si las pasase en silencio. En el comienzo de aquel tratado tan justamente admirado, el tiempo, el espacio y el movimiento son distinguidos en *absolutos* y *relativos*, en *verdaderos* y *aparentes*, en *matemáticos* y *vulgares*. Esta distinción, conforme lo explica ampliamente el autor, supone que aquellas cantidades poseen una existencia fuera del espíritu, y son ordinariamente concebidas en relación con las cosas sensibles, con las cuales, sin embargo, no sostienen, en su naturaleza propia, ninguna relación.

(1) Berkeley, nativo de Irlanda, habla aquí de Inglaterra como de una nación extraña.

(2) Newton.

CXI. En cuanto al *tiempo*, como es tomado allí en un sentido absoluto o abstracto, para la duración o perseverancia de la existencia de las cosas, no tengo nada que añadir a lo que llevo dicho sobre este tema (secciones XCVII y XCVIII). Por lo que respecta a las demás nociones, este célebre autor admite un *espacio absoluto*, que, no siendo perceptible a los sentidos, permanece por doquier semejante a sí mismo e inmóvil; después, un espacio relativo, para ser la medida del otro, y que, siendo móvil y definido por su situación respecto de los cuerpos sensibles, es tomado vulgarmente por el espacio inmóvil. Define el *lugar* como una parte del espacio ocupado por un cuerpo; y, según que el espacio sea absoluto o relativo, el lugar será también absoluto o relativo. El *movimiento absoluto* es considerado como el traslado de un cuerpo de un lugar absoluto a otro lugar también absoluto; y, análogamente, el movimiento relativo, de un lugar relativo a otro lugar asimismo relativo. Y como las partes del espacio absoluto no están al alcance de nuestros sentidos, nos vemos obligados a reemplazarlas por sus medidas sensibles, y a definir el lugar y el movimiento con respecto a cuerpos que consideramos inmóviles. Pero se nos dice que, en materia filosófica, debemos juzgar *con abstracción* de nuestros sentidos, puesto que es posible que ninguno de aquellos cuerpos que nos parecen en reposo lo esté efectivamente; y que la misma cosa que es movida relativamente esté realmente en reposo. Y asimismo que un solo y mismo cuerpo puede estar al mismo tiempo en reposo y en movimiento relativos, o encontrarse dotado a la vez de movimientos relativos contrarios, según que su lugar esté definido de diferentes maneras. Todas estas ambigüedades deben encontrarse en los mo-

vimientos aparentes, pero no en modo alguno en el movimiento verdadero o absoluto, que es, por consiguiente, el único que hay que tener en cuenta en filosofía. Y se nos dice que los movimientos verdaderos se distinguen de los movimientos aparentes o relativos por las propiedades siguientes: primera, en el movimiento verdadero o absoluto, todas las *partes* que conservan las mismas disposiciones con respecto al conjunto participan de los movimientos del conjunto; segunda, si el lugar se mueve, lo que ocupa el lugar se mueve también, de suerte que un cuerpo que se mueve en un lugar que está a su vez en movimiento participa del movimiento de su lugar; tercera, un *movimiento verdadero* no está nunca producido o modificado sino por una fuerza aplicada sobre el *cuerpo mismo;* cuarta, un movimiento verdadero está siempre modificado por una fuerza *aplicada* sobre el *cuerpo movido;* quinta, en un movimiento circular *simplemente relativo* no hay ninguna fuerza centrífuga, mientras que en el movimiento circular verdadero o absoluto es proporcional a la cantidad de movimiento.

CXII. *El movimiento, sea real o aparente, es relativo.*—Pero, no obstante lo dicho anteriormente, me parece que no puede existir otro movimiento que el *relativo.* Para concebir un movimiento, es necesario concebir por lo menos dos cuerpos cuya distancia o posición mutua resulte cambiada. Si, pues, no existiese más que un cuerpo único, no sería posible que se moviese. Esto me parece evidente, ya que la idea que tengo del movimiento implica necesariamente relación. En cuanto a si otros pueden concebirlo de distinto modo, un poco de atención les mostrará lo que puede haber de cierto en ello.

CXIII. *El movimiento aparente es negado.*—Pero aun cuando, en todo movimiento, se deba concebir necesariamente más de un cuerpo, puede, sin embargo, ocurrir que uno solo se mueva, a saber, aquel al que es aplicada la fuerza que causa el cambio de distancia, o, en otras palabras, aquel sobre el cual se ejerce la acción. Sin duda el movimiento relativo puede entenderse de tal modo que se llame *movido* todo cuerpo cuya distancia cambie respecto de otro cuerpo, porque la fuerza o acción causante de aquel cambio le sea aplicada o no a él mismo. Sin embargo, no puedo aceptar esta manera de ver, puesto que se dice que el movimiento relativo es aquel que es percibido por los sentidos y que concierne a las cosas ordinarias de la vida, y en este caso todo hombre dotado de sentido común debe saber lo que es, tan perfectamente como el más grande filósofo. Ahora bien —y ello lo pregunto a cualquier persona—; en este sentimiento que posee de su movimiento cuando anda por la calle, ¿puede decirse que las piedras por las cuales cruza *se mueven* porque cambia la distancia respecto de sus pies? Me parece que aun cuando el movimiento implica relación de una cosa a otra, *no es, sin embargo, necesario que el nombre de relación se aplique a cada uno de sus dos términos.* Un hombre puede pensar muy bien en algo que no piensa. Asimismo un cuerpo puede ser movido, o acercarse a otro cuerpo o alejarse de él, sin que éste se halle en movimiento. Hablo del movimiento *relativo*, pues no sé concebir otro.

CXIV. Como el *lugar* es definido de diversas maneras, el movimiento relacionado con él varía. Un hombre situado en un buque puede decirse en reposo con relación a los costados del navío, y, sin embar-

go, moverse respecto de la tierra. En las cosas de la vida, los hombres no van nunca más allá de la tierra para definir el lugar de un cuerpo; y lo que está en reposo respecto de aquélla, pasa por serlo *absolutamente*. Pero los filósofos, que proyectan más lejos sus pensamientos y poseen nociones más justas del sistema del mundo, han descubierto que incluso la misma tierra se mueve. A fin de fijar, pues, sus ideas, parecen concebir el mundo corporal como finito y tomar su corteza más inmóvil, o su cáscara, por el lugar que permite juzgar de los verdaderos movimientos. Si sondeamos nuestras propias concepciones, creo se reconocerá que todo movimiento absoluto del que podamos formarnos una idea, no es otro, en el fondo, que el movimiento relativo así definido. Pues, según se ha observado ya, el movimiento absoluto, con exclusión de toda relación externa, es incomprensible; y a este género de movimiento relativo, todas las propiedades, causas y efectos arriba mencionados y asignados al movimiento absoluto resultarán, si no me engaño, aplicables. En cuanto a lo que se dice de la fuerza centrífuga, que no pertenece en modo alguno al movimiento circular relativo, no veo cómo se puede deducir esto de la experiencia que se alega en apoyo de ello (véase *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*, en *Schol. Def.*, VIII). Pues el agua contenida en el vaso, en el momento en que se dice poseer el mayor movimiento relativo, no posee, a mi juicio, ningún movimiento. Lo cual es evidente, según la precedente sección.

CXV. En efecto, para que se diga que un cuerpo es *movido*, se requiere: *primero*, que su distancia o su situación respecto de algún otro cuerpo experimente un cambio, y *segundo*, que le sea aplicada la fuerza

o acción que produce aquel cambio. Si falta una u otra de estas condiciones, no creo que el sentimiento de los hombres ni la propiedad del lenguaje permitan decir que un cuerpo esté en movimiento. Reconozco, sin duda, que nos es posible pensar que un cuerpo es movido cuando vemos cambiar su distancia respecto de otro, aunque no le sea aplicada ninguna fuerza (es en este sentido cómo puede haber movimientos aparentes); pero entonces se debe a que *imaginamos* que la fuerza que origina el cambio de distancia es aplicada o impresa sobre aquel cuerpo que creemos se mueve. Lo cual demuestra, en verdad, que somos capaces de engañarnos y de considerar como en movimiento una cosa que no lo está; y esto es todo. De ello no resulta que, según la acepción común del movimiento, un cuerpo se haya movido únicamente porque su distancia respecto de otro ha cambiado. Tan pronto como nos damos cuenta del engaño y observamos que la fuerza moviente no es aplicable al primero de dichos cuerpos, cesamos de creerlo movido. Por otra parte, hay también personas que piensan que si se imagina la existencia de un solo y único cuerpo, cuyas partes conservan entre sí una posición dada invariable, este cuerpo puede ser movido en todas las formas, aun cuando en este caso su distancia y su situación no puedan cambiar respecto de los demás cuerpos. No pondríamos en duda esto, si se quisiese decir que dicho cuerpo podría poseer una fuerza impresa, la cual, *por la simple creación de otros cuerpos, produciría un movimiento de una dirección e intensidad dadas;* pero que en este cuerpo único pueda existir un movimiento actual, distinto de la fuerza impresa o del poder de producir un cambio de lugar, en caso

de que otros cuerpos presentes permitiesen definir este cambio, es lo que me declaro incapaz de concebir.

CXVI. *Toda idea de espacio puro es relativa.*— De lo que hemos dicho se sigue que la *consideración filosófica del movimiento no implica el ser de un espacio absoluto*, distinto del que es percibido por los sentidos y referido a los cuerpos. Que un espacio semejante no puede existir fuera de la mente, se deduce de los mismos principios que sirven para una demostración análoga respecto de todos los demás objetos de los sentidos. Y quizá, analizándolo de cerca, encontraríamos que no podemos formarnos siquiera una idea de *un espacio puro con exclusión de todo cuerpo.* Esta es por lo menos una tarea que rebasa, lo confieso, mi capacidad, pues se trata de una idea abstracta del grado más elevado. Cuando excito un movimiento en alguna parte de mi cuerpo, si se produce libremente y sin resistencia, digo que hay *espacio;* pero si encuentro resistencia, entonces digo que hay un *cuerpo;* y según el grado en que la resistencia al movimiento es mayor o menor, digo que el *espacio* es más o menos *puro.* De manera que cuando hablo de espacio puro o vacío, no debe entenderse por la palabra *espacio* una idea distinta del cuerpo y del movimiento, o concebible al margen de ellos, aun cuando *somos propensos a pensar que todo nombre substantivo representa una idea distinta y separable de todas las demás,* lo cual ha originado infinidad de errores. Cuando supongo, pues, aniquilado el mundo, excepción hecha de mi propio cuerpo, y digo que subsiste todavía el *espacio puro,* esto quiere decir únicamente que concibo la posibilidad de un movimiento de mis miembros en todas direcciones, sin que experimenten la menor resistencia. Pero si mi cuerpo quedase tam-

bién aniquilado, entonces no habría ningún movimiento y, por consiguiente, ningún espacio. Quizá se piense que el sentido de la vista nos sugiere la idea del espacio puro; pero de lo que he dicho en otros lugares se deduce claramente que las ideas de espacio y de distancia no son obtenidas por medio de aquel sentido. (Véase el *Ensayo sobre la Visión.)*

CXVII. Las verdades aquí establecidas por nosotros parecen poner fin a todas las dificultades y disputas suscitadas entre los sabios, a propósito de la naturaleza del *espacio puro*. Pero la principal ventaja que se origina de ello es el vernos librados del peligroso *dilema* al cual se juzgan reducidos varios de aquellos que han aplicado sus pensamientos a este tema, esto es, de creer que el espacio real es Dios, o de admitir que hay alguna otra cosa, además de Dios eterno, increado, infinito, indivisible, inmutable. Estas dos maneras de ver pueden considerarse con razón como igualmente perniciosas y absurdas. Es cierto que no son poco numerosos los teólogos y filósofos de extraordinaria nombradía, que, ante la dificultad que encontraron, sea en concebir límites en el espacio, sea en concebirlo aniquilado, se han visto conducidos a concluir que debe de ser *divino*. Y algunos, en estos últimos tiempos, se han dedicado particularmente a mostrar que los atributos incomunicables de Dios le convienen. Por indigna que semejante doctrina pueda parecer de la naturaleza divina, confieso que no veo cómo podemos escapar a ella, en tanto permanezcamos adictos a las doctrinas recibidas.

CXVIII. *Influencia de los razonamientos matemáticos sobre los errores surgidos de las doctrinas de la abstracción y de las existencias materiales externas.*—Después de habernos ocupado en la filosofía

natural, vamos a tratar de algunas cuestiones relacionadas con aquella otra gran rama del conocimiento especulativo: las *matemáticas*. Por muy celebradas que sean estas ciencias por su claridad y certeza en la demostración, que es difícil encontrar en cualquier otra parte, no cabe, sin embargo, suponerlas enteramente exentas de falsedades, si en sus principios se encierra algún secreto error, que los que profesan aquellas ciencias comparten con el resto de la humanidad. Los matemáticos deducen sus teoremas con un alto grado de evidencia, pero sus primeros principios no dejan de estar limitados a la consideración de la cantidad. No se elevan a investigaciones respecto a las máximas trascendentales que influyen sobre todas las ciencias particulares, y que, de ser erróneas, comunican el error a todas, sin exceptuar las matemáticas. Que los principios sentados por los matemáticos sean verdaderos, y que el método de deducción de que se sirven sea claro e incontestable, no lo niego. Pero sostengo que puede haber en él ciertas máximas falsas cuyo alcance rebasa el objeto de las matemáticas, y que, por esta razón, no son mencionados expresamente, sino tácitamente supuestos en el curso de los progresos de aquella ciencia. Ahora bien; los nocivos efectos de aquellos errores secretos que se dejan sin examen, se han difundido en todas sus ramas. Hablando con toda franqueza, sospecho que los matemáticos no se interesan menos profundamente que los demás hombres en los errores nacidos de la doctrina de las ideas generales abstractas y de la existencia de los objetos fuera de la mente.

CXIX. Se ha considerado la aritmética como una ciencia que tiene por objeto las ideas *abstractas de número*. Y el conocimiento de las propiedades y rela-

ciones mutuas de los números se juzga como una parte de importancia nada mediocre del conocimiento especulativo. La opinión que se ha tenido de la naturaleza pura e intelectual de los números, en abstracto, le ha granjeado la estima de aquellos filósofos que parecen haber mostrado una elevación y un refinamiento extraordinarios del pensamiento. Esto es lo que ha conferido un valor a las más frívolas especulaciones numéricas, de ningún uso en la práctica y buenas tan sólo para entretener; y ciertos espíritus han sido atacados de esta manía hasta el punto de soñar en profundos *misterios* envueltos en los números y querer emplearlos en la explicación de las cosas naturales. Pero si examinamos cuidadosamente nuestros propios pensamientos, reflexionando en lo que se ha dicho antes, abrigaremos quizá una pobre idea de aquellas abstracciones de alto vuelo, y juzgaremos las investigaciones que versan exclusivamente sobre los números como otras tantas *difficiles nugae*, en lo que ofrecen de inútil en la práctica para fomentar las ventajas de la vida humana.

CXX. De la *unidad en abstracto* nos hemos ocupado ya en la sección XIII. De lo que se dijo allí y en la Introducción de la presente obra resulta claramente que *no existe semejante idea.* Y puesto que el número es definido como *una colección de unidades,* se puede concluir que, si no existe una cosa tal como la unidad o el uno en abstracto, no existen tampoco ideas de números *en abstracto,* designados por los nombres numerales y las cifras. Si, por consiguiente, en aritmética, las teorías son abstraídas de los números y de las cifras, así como de toda aplicación o empleo, y también de las cosas enumeradas particulares, es lícito suponer que carecen absolutamente de obje-

to. Con esto puede verse cuán subordinada a la práctica está la ciencia de los números, y hasta qué punto resulta fútil y vacua cuando se la toma como materia de pura especulación.

CXXI. Sin embargo, como hay personas que se dejan engañar por la especiosa ilusión de descubrir verdades abstractas y pierden el tiempo en teoremas y problemas aritméticos, que no tienen ninguna utilidad, no será inoportuno que pongamos más plenamente en evidencia la vanidad de aquella pretensión. Esa vanidad quedará evidenciada con un examen de la aritmética, considerada desde su infancia. Preguntémonos qué motivo indujo primitivamente a los hombres al estudio de aquella ciencia, y qué objeto se propusieron. Es natural suponer que al comienzo, a fin de ayudar la memoria y facilitar el cálculo, se sirvieron de fichas, o trazaron simples líneas, puntos u otros signos semejantes, cada uno de los cuales se entendía que significaba una unidad, esto es, una cosa única de cualquiera especie, de la cual tenían que echar la cuenta. Seguidamente imaginaron el medio más abreviado de lograr que un solo carácter hiciese las veces de varias líneas o puntos. Finalmente, fué puesta en uso la notación de los Arabes o de los Hindúes, que permitió expresar a la perfección todos los números, mediante la repetición de unos pocos caracteres o cifras, cuya significación varía según el lugar que se les asigna. Esta invención parece haber sido hecha a imitación del lenguaje, tan exacta es la analogía que se observa entre ambas notaciones, la una por medio de nombres, la otra por medio de cifras, correspondiendo las nueve cifras simples a los nueve primeros nombres numerales y correspondiendo asimismo los lugares asignados a las cifras, de un

lado, a las denominaciones, del otro. Ateniéndose a aquellas condiciones establecidas para los valores simples y los valores de posición de las cifras, se encontraron métodos para determinar, según las cifras o marcas que designan las partes, las cifras y las posiciones de las cifras, adecuadas para representar el conjunto de aquellas partes, o viceversa. Y una vez se han obtenido las cifras buscadas, merced a la observación constante de la misma regla o analogía, es fácil leerlas substituyéndolas por palabras, y el número resulta así perfectamente conocido; pues se dice que el número de ciertos objetos particulares es conocido cuando conocemos los nombres o las cifras (éstas en su disposición debida) que se relacionan con aquel número en virtud de la analogía establecida. En efecto, conociendo estos signos, podemos conocer, por las operaciones de la aritmética, los signos de cualquier parte de las sumas particulares por ellos significadas; y así, calculando sobre estos signos (a causa de la conexión establecida entre ellos y las distintas multitudes de cosas, una de las cuales es tomada por una unidad), nos es permitido sumar, dividir y comparar correctamente las cosas que queremos enumerar.

CXXII. Consideramos, pues, en *aritmética* no las *cosas*, sino los *signos*, los cuales, sin embargo, no son considerados por sí mismos como objetos de estudio sino porque *dirigen nuestros actos acerca de las cosas* y en la forma adecuada de disponer de ellas. Ahora bien; de acuerdo con lo que antes dejamos observado respecto a las palabras en general (Introducción, sección XIX), ocurre que también aquí se cree que los nombres numerales o caracteres significan ideas abstractas, desde el momento que no sugieren a la mente

ideas de cosas particulares. No entraré ahora en una disertación más detallada sobre esta cuestión; sólo observaré que de lo que se ha dicho resulta evidente que aquellas cosas que pasan por verdades abstractas y teoremas en cuanto a los números, no versan en realidad sobre ningún objeto distinto de las cosas particulares enumerables, excepción hecha únicamente de los nombres y los caracteres. Y éstos, en su origen, fueron presentados tan sólo en calidad de *signos*, o como capaces de representar las cosas particulares, cualesquiera que fuesen, que los hombres necesitaban computar. De ello se sigue que el estudiarlos por sí mismos sería a lo sumo tan sensato y atinado como si alguien, pasando por alto el verdadero uso, la intención primera y la utilidad del lenguaje, consagrase su tiempo a críticas desplazadas sobre las palabras, o a razonamientos y controversias puramente verbales.

CXXIII. De los números pasaremos a hablar de la *extensión*, que, considerada como relativa, es el objeto de la geometría. La divisibilidad *infinita* de la extensión *finita*, aun cuando no haya sido expresamente sentada como un axioma o como un teorema en los elementos de aquella ciencia, se encuentra, sin embargo, supuesta en ella por doquier, y se la considera en una conexión tan estrecha y esencial con los principios y las demostraciones, que los matemáticos no suscitan la menor duda a este respeto, ni la ponen nunca a discusión. Esta noción es el origen de todas aquellas ridículas paradojas geométricas que pugnan tan abiertamente con el simple sentido común y que tan difícilmente penetran en un espíritu no viciado aún por el estudio; y es también la causa principal de toda aquella refinada y extrema sutilidad que hace de las matemáticas un estudio tan difícil y abu-

rrido. Según esto, si podemos mostrar que ninguna extensión finita contiene innumerables partes ni es infinitamente divisible, libraremos a la geometría de un gran número de dificultades y contradicciones que han sido siempre consideradas como un motivo de reproche para la razón humana, y al mismo tiempo haremos que el estudio de esta ciencia resulte más breve y menos penoso que lo fué hasta el presente.

CXXIV. Toda *extensión* particular *finita*, que puede ser el objeto de nuestro pensamiento, es una *idea* que no existe sino en la mente, y *cada una de sus partes* debe, por consiguiente, ser percibida. Si, por tanto, no puedo percibir innumerables partes en una extensión finita por mí considerada, es cierto que no están conteidas en ella. Ahora bien; es evidente que no puedo distinguir innumerables partes en una línea o en una superficie o en un volumen que percibo por los sentidos o que me figuro en mi mente; concluyo, pues, que no están contenidas en ellos. Nada puede haber más claro para mí que esto: que las extensiones que considero no son otra cosa que mis propias ideas, y no es menos claro que no puedo resolver una de mis ideas en un número infinito de otras ideas, o, en otros términos, que mis ideas no son infinitamente divisibles. Si por *extensión finita* se entiende algo distinto de una idea finita, declaro que no sé lo que es, y no puedo, en este caso, afirmar o negar ninguna cosa. Pero si los términos *extensión, partes*, etc., son tomados en un sentido concebible, esto es, por ideas, entonces, el decir que una extensión finita, una cantidad finita, está compuesta de partes infinitas en número, es una contradicción tan manifiesta que cada uno la reconoce a primera vista. Y es imposible que una criatura razonable dé a ello

su asentimiento, a menos de verse conducida a aceptarlo por grados y muy despacito, como un pagano convertido puede serlo a la creencia de la *transubstanciación*. Antiguos y arraigados prejuicios se convierten a menudo en principios, y aquellas proposiciones que un día alcanzaron la fuerza y el crédito de un *principio*, son consideradas exentas, por especial privilegio, de todo examen; y no sólo ellas, sino también todo lo que de ellas se pueda deducir. Y no hay insensatez bastante burda que, por este medio, la mente del hombre no esté dispuesta a tragar.

CXXV. Aquel cuyo entendimiento está prevenido en favor de la *doctrina de las ideas generales abstractas*, puede fácilmente persuadirse, piense como piense acerca de las ideas de los sentidos, de que la extensión *en abstracto* es infinitamente divisible. Y quienquiera que crea que los objetos de los sentidos existen *fuera de la mente*, podrá quizá verse conducido por ello a admitir que una línea que no tiene más que una pulgada de longitud puede contener innumerables partes, realmente existentes, aunque demasiado pequeñas para ser discernidas. Estos errores están arraigados en las inteligencias de los *geómetras*, y también en la de los demás hombres, e influyen de igual manera en sus razonamientos; y no sería nada difícil demostrar que los argumentos geométricos de que se hace uso para sostener la infinita divisibilidad de la extensión, encuentran en ellos su fundamento. En este momento señalaremos tan sólo de una manera general la razón por la cual todos los matemáticos se muestran tan obstinadamente aferrados a esta doctrina.

CXXVI. Se ha observado en otro lugar (Introducción, sección XV), que los teoremas y demostraciones de la geometría versan sobre ideas universales, y se

ha explicado en qué sentido *debe* comprenderse esto, a saber, que las líneas y figuras contenidas en el diagrama se las supone representar allí otras, innumerables, de dimensiones diferentes. En otras palabras, el geómetra las considera abstracción hecha de su magnitud; lo cual no implica que se forme una idea abstracta, sino tan sólo que no se ocupa de tal o cual magnitud particular y que considera este punto como algo indiferente para la demostración. De ahí se sigue que una línea sobre el plano, no más larga de una pulgada, puede ser tratada en el razonamiento como si contuviese diez mil partes, puesto que no se la considera en sí misma, sino en tanto que es universal. Y si es universal, lo es únicamente en su significación, en virtud de la cual representa innumerables líneas mayores que ella y que pueden prestarse a la distinción de diez mil partes o más, en su contenido, aunque en sí no pueda tener más de una pulgada. De esta manera, *las propiedades de las líneas significadas son, por una figura de retórica habitual, transferidas a sus signos,* y este es el punto de partida del error que las atribuye a éstos, considerados en su propia naturaleza.

CXXVII. Como no existe un número de partes tan grande que no sea posible que cierta línea contenga todavía más, se supone que la línea de una pulgada contiene más que ningún número asignable; y esto es verdad, no de la pulgada tomada absolutamente, sino tan sólo de las cosas de las cuales es el signo. Pero los hombres, no reteniendo aquella distinción en sus pensamientos, se entregan a la creencia de que aquella pequeña línea particular trazada en el papel contiene innumerables partes. No existe una cosa tal como la diezmilésima parte de una *pulgada;* pero sí existe tal cosa para una *milla* geográfica o

para el diámetro terrestre, que puede significar aquella pulgada. Si trazo, pues, un triángulo en un papel y atribuyo a uno de sus lados una longitud no mayor de una pulgada, por ejemplo, pero que me representa el *radio* de la Tierra, lo consideraré como dividido en 10.000 o en 100.000 partes o más. Y, en efecto, aun cuando la diezmilésima parte de aquella línea, considerada en sí misma, no sea nada en absoluto y pueda, por consiguiente, ser desdeñada sin error o inconveniente alguno, sin embargo, como las líneas trazadas no hacen más que marcar cantidades mayores, cuya diezmilésima parte es posible que sea muy considerable, es necesario que, para prevenir notables errores en la práctica, el *radio* deba entenderse formado de diez mil partes o más.

CXXVIII. *Las líneas que son infinitamente divisibles.*—Por lo que antecede vemos claramente por qué razón, a fin de que un teorema sea universalmente aplicable, es preciso que hablemos de las líneas trazadas en el papel como si contuviesen *partes que realmente no contienen.* Así, mediante un examen detenido de la cuestión, se reconocerá quizá que no podemos concebir que en la composición de una pulgada entre un millar de partes, sino tan sólo en la composición de otra línea mucho mayor que una pulgada y representada por ella. Y cuando decimos que una línea es *infinitamente divisible,* debemos entender una línea *infinitamente grande.* Lo que aquí hemos observado parece ser la causa principal de que la divisibilidad infinita de la extensión finita sea considerada necesaria en geometría.

CXXIX. Se creería que los diversos *absurdos* y contradicciones que se derivan *de este falso principio* hubieran podido tomarse por otras tantas demostra-

ciones propias para derribarlo. Pero, en virtud de no sé qué *lógica*, se sostiene que las pruebas *a posteriori* no son admisibles contra las proposiciones relativas al infinito; como si no fuese imposible, incluso a una mente infinita, conciliar contradicciones, o como si algo absurdo y contrario a la razón pudiese tener una conexión necesaria con la verdad o emanar de ella. Pero quien considere lo endeble de semejante pretensión, juzgará que ha sido imaginada para alentar la pereza de la mente, la cual se aviene más a permanecer en un indolente escepticismo que a atormentarse demasiado llevando a cabo un examen severo de aquellos principios que ha tenido siempre por verdaderos.

CXXX. Últimamente, *las especulaciones sobre los infinitos* han sido llevadas tan lejos y se han elevado a tan extrañas nociones, que han suscitado no pocos escrúpulos y disputas entre los geómetras de la presente época. Algunos de los más renombrados, no contentos con considerar las líneas finitas como divisibles en un número infinito de partes, llegan incluso a pretender que cada una de estas partes infinitesimales es a su vez subdivisible en otra infinidad de partes, o infinitesimales de segundo orden, y así sucesivamente *ad infinitum*. Éstos aseguran que existen infinitesimales de infinitesimales de infinitesimales, sin fin; de tal modo que, según ellos, una pulgada no contiene tan sólo un número infinito, sino una infinidad de infinidades de partes hasta el infinito. Otros piensan que todos los órdenes de infinitesimales por debajo del primero no son absolutamente nada, juzgando con entera razón que es absurdo imaginar la existencia de una cantidad o parte positiva de extensión tal que, aunque multiplicada infinitamente, no puede llegar

nunca a igualar la más pequeña extensión dada. Y, por otro lado, no parece menos absurdo pensar que el cuadrado, el cubo u otra potencia de una raíz positiva real no sea absolutamente nada; y, sin embargo, a eso se ven obligados quienes admiten los infinitamente pequeños del primer orden, negando los de los órdenes siguientes.

CXXXI. *Objeción de los matemáticos.—Respuesta.*—¿No tenemos razón de concluir que *unos* y *otros* están igualmente en un error, y que no existe, en efecto, una cosa tal como unas partes infinitamente pequeñas, o un número infinito de partes contenido en una cantidad finita? Pero, diréis vosotros, si esta doctrina prevalece, será preciso *que la geometría quede derruída hasta sus cimientos*, y que los grandes hombres que han elevado esa ciencia a una altura tan sorprendente se hayan pasado el tiempo construyendo castillos en el aire. A esto se puede *replicar* que todo lo que en geometría es útil y redunda en beneficio de la vida humana, permanece firme e inquebrantable, según nuestros principios; que incluso la ciencia, considerada en su aspecto *práctico*, debe sacar más bien provecho que perjuicio de lo que tenemos dicho. Pero ya habrá ocasión de tratar este tema en otro lugar para que quede bien esclarecido el asunto y se vea cómo pueden medirse las líneas y las figuras y estudiarse sus propiedades, sin suponer la divisibilidad infinita de una extensión finita (1). Por lo demás, si ocurriese que algunas de las partes más complicadas y sutiles de las *matemáticas especulativas* tuviesen que quedar suprimidas, sin menoscabo alguno de la ver-

(1) Es lo que hizo el autor en la obra titulada: *El analista, o un discurso dirigido a un matemático infiel* (1734).

dad, no veo que se derivase de ello ningún daño para la especie humana. Por el contrario, creo que sería altamente de desear que los hombres de más talento y capaces de la mayor tenacidad, alejasen sus pensamientos de aquellas diversiones y los aplicasen al estudio de materias más ligadas a los intereses de la vida o más a propósito para influir directamente en las costumbres.

CXXXII. *Segunda objeción de los matemáticos.*— Si se me objeta que varios teoremas indiscutiblemente verdaderos fueron descubiertos por métodos en los cuales se hizo uso de los *infinitesimales,* lo cual sería imposible si esta clase de cantidades envolviesen una contradicción, *responderé* que, examinando a fondo la cosa, se encontrará que no existe un solo caso que obligue a servirse de partes infinitamente pequeñas de líneas finitas, o aun de cantidades menores que el *mínimum sensible;* es más, se evidenciará que esto no se hace nunca, porque es imposible. Y sea lo que fuere lo que los matemáticos puedan pensar de las *fluxiones* o del *cálculo diferencial* y de otros cálculos análogos, un poco de reflexión les mostrará que, al aplicar aquellos métodos, no conciben ni imaginan líneas o superficies menores que las que son perceptibles a los sentidos. Pueden muy bien, si así les place, calificar aquellas pequeñas y casi insensibles cantidades como *infinitesimales* o *infinitesimales de infinitesimales;* pero esto es todo, en el fondo, ya que, en realidad, estas cantidades son finitas; y la solución de los problemas no requiere que se supongan otras. Pero esto será puesto en claro en otro lugar.

CXXXIII. *Si la doctrina fuere únicamente una hipótesis, sería respetada por sus consecuencias.*—Por lo que antecede resulta manifiesto que de *aquellos*

falsos principios que han sido impugnados en las partes precedentes de este tratado *han brotado muy numerosos e importantes errores;* mientras que los principios opuestos parecen ser los más ventajosos, puesto que conducen a muy numerosas consecuencias de una alta utilidad para la verdadera filosofía, así como para la religión. Se ha mostrado particularmente que la *materia* o *la existencia absoluta de los objetos corporales* es la principal fortaleza en la que los enemigos más declarados y más perniciosos del conocimiento humano o divino han depositado siempre su confianza. Y, ciertamente, si al distinguir la existencia real de las cosas no pensantes del hecho de ser percibidas y al reconocerles una existencia propia fuera de las mentes de los espíritus, *no se explica nada en la Naturaleza* y, por el contrario, se suscitan dificultades insuperables; *si la hipótesis de la materia es precaria* y no puede invocar siquiera una sola razón en su favor; *si sus consecuencias no pueden soportar la luz del examen* y de la libre investigación, sino que se esconden detrás de la oscuridad de aquel pretexto general de que los *infinitos son incomprensibles;* si, por lo demás, alejar la creencia en esta *materia* no es exponerse a la menor consecuencia desagradable; si no tan sólo entonces no echamos nada de menos en el mundo, sino que todo se concibe igualmente bien e incluso mejor sin ella; si, en fin, los *escépticos* y los *ateos* quedan reducidos para siempre al silencio, gracias a no aceptar más que espíritus e ideas, un sistema tal de cosas, perfectamente conforme con la *razón* y con la *religión,* tendrá, a mi entender, que ser aceptado y firmemente abrazado, aun cuando no fuese propuesto sino a título de *hipótesis* y se diese por admitida la posibilidad de la existencia de la ma-

teria. Ahora bien; creo haber demostrado con entera evidencia que ésta no existe.

CXXXIV. Verdad es que a consecuencia de los precedentes principios, gran número de especulaciones y de disputas que son estimadas como una parte nada insignificante de la ciencia son rechazadas como inútiles. Pero, por grande que sea el prejuicio que reine contra nuestras ideas entre quienes se encuentran profundamente metidos en los estudios de tal naturaleza y realizan con ellos grandes progresos, esperamos que los demás no verán el menor motivo para desaprobar los principios y doctrinas aquí expuestos en el hecho de que abrevian el estudio y el trabajo y hacen las ciencias humanas más claras, más compendiosas y más asequibles que lo eran hasta el presente.

CXXXV. Habiendo llegado al final de lo que teníamos que decir respecto al conocimiento de las *ideas*, el método por nosotros expuesto nos lleva ahora a tratar de los *espíritus* (1). Sobre este particular, quizá el conocimiento humano no sea tan exiguo como comúnmente se da en imaginar. La gran razón que se alega para considerar que no sabemos nada de la naturaleza de los espíritus, es que no poseemos ninguna idea de esta naturaleza. Pero seguramente no se debe ver un defecto del entendimiento humano en el hecho de que no perciba la idea del *espíritu*, si es *manifiestamente imposible que exista semejante idea*. Y esto, si no me engaño, ha sido demostrado en la sección XXVII. A ello añadiré que se ha demostrado que un espíritu es la única substancia o soporte en que pueden existir los seres no pensantes o ideas. Ahora bien; que esta *substancia* que sostiene o percibe las

(1) Véase sec. XXVII.

ideas sea a su vez una *idea* o semejante a una *idea*, es evidentemente absurdo.

CXXXVI. *Objeción.—Respuesta.*—Se dirá quizá que carecemos —como algunos han imaginado— de un sentido (1) a propósito para conocer también las substancias, y que, de poseerlo, podríamos conocer nuestra propia alma, como conocemos un triángulo. A esto responderé que en el caso de que se nos hubiese otorgado un nuevo sentido no podríamos recibir por este medio sino *algunas nuevas sensaciones o ideas sensibles*. Pero no creo que nadie pretenda sostener que lo que entendemos por los términos *alma* y *substancia* sea nada más que una especie particular de idea o de sensación. Podemos, por consiguiente, inferir de ello que, bien consideradas todas las cosas, no es más razonable pensar que nuestras facultades son defectuosas, porque no nos suministran una idea del espíritu o substancia *activa pensante*, que lo sería el acusarlas de no ser capaces de comprender un *círculo cuadrado*.

CXXXVII. De la opinión según la cual *el conocimiento de los espíritus debe ser análogo al de nuestras ideas o sensaciones* (2), han brotado numerosas doctrinas absurdas y heterodoxas, y un gran escepticismo respecto a la naturaleza del alma. Es incluso probable que, por efecto de esta opinión, algunos hayan concebido una duda respecto a que posean un alma distinta de su cuerpo, visto que buscaban en vano y no podían encontrar que *tuviesen de ella ninguna idea*. Para refutar el supuesto de que una idea, que es cosa inactiva y cuya existencia consiste en ser

(1) Véase sec. LXXVIII.
(2) Véase sec. CXXXIX.

percibida, sea la imagen o semejanza de un agente subsistente por sí mismo, basta con prestar atención al sentido de las palabras. Pero se dirá quizá que, aun cuando una *idea* no pueda parecerse a un *espíritu*, en cuanto al pensar y al actuar y al subsistir por sí mismo, lo puede parecer, sin embargo, en algunos aspectos; y no es necesario que una idea o imagen se parezca al original en todos sus aspectos.

CXXXVIII. *Contesto* a ello que si la idea no puede representar el espíritu en cuanto a las cosas antes mencionadas, es imposible que lo represente en alguna otra cosa. Quitad el poder de *querer*, de pensar y de percibir ideas, y no queda ninguna otra cosa en que la idea pueda parecerse al espíritu. Y, en efecto, por la palabra *espíritu* entendemos tan sólo lo que piensa, quiere y percibe; es esto y sólo esto lo que constituye la significación de aquel término. Si, por consiguiente, es imposible que aquellas potencias se encuentren en algún grado representadas en una idea, es evidente que no puede haber idea alguna de un espíritu.

CXXXIX. Se objetará (1) que si no hay ninguna *idea* que esté designada por los términos *alma, espíritu* y *substancia*, estas palabras son del todo insignificantes y no encierran ningún sentido. Contesto a ello que estas palabras marcan y significan una cosa real, que no es ni una idea ni algo parecido a una idea, sino lo que percibe las ideas y quiere y razona acerca de ellas. Lo que yo soy, lo que designo por el término *Yo*, es aquello mismo que se da a entender por *alma* o *substancia espiritual*. Si se pretendiera que esto no es sino una disputa de palabras, y que si las signifi-

(1) Véase sec. CXXXVII.

caciones inmediatas de los demás nombres reciben, de común acuerdo, el nombre de *ideas*, no hay razón alguna para que no se aplique también a lo que se significa con el nombre de *espíritu* o *alma*, respondería que todos los objetos no pensantes de la mente tienen de común que son *enteramente pasivos* y su existencia consiste tan sólo en ser percibidos; el alma o espíritu, al contrario, es un ser activo cuya existencia consiste, no en ser percibido, sino en *percibir las ideas* y en pensar. Es, pues, necesario, a *fin de prevenir los equívocos* y no confundir naturalezas perfectamente incompatibles y desemejantes, que distingamos entre el *espíritu* y la *idea*. (Véase Secc. XXVII.)

CXL. *Nuestra idea de espíritu.*—Tomando la palabra en un sentido lato, podemos decir, en efecto, que poseemos una idea o más bien una noción del *espíritu*, esto es, que comprendemos la significación de esta palabra, ya que de otro modo no podríamos afirmar ni negar de ella ninguna cosa. Además, como concebimos, por medio de nuestras propias ideas, las ideas que están en las mentes de los otros seres espirituales, suponiendo aquéllas parecidas a las nuestras, así también conocemos los otros seres espirituales por medio de nuestra propia alma, la cual, en este sentido, es su imagen o idea, ya que es, respecto de ellos, lo que el color azul o el calor por mí percibido respecto de estas mismas ideas percibidas por otros.

CXLI. *La inmortalidad natural del alma es una consecuencia necesaria de la precedente doctrina.*—Pero antes de que pasemos a esta demostración es conveniente explicar la significación de esta tesis. No hay que suponer que quienes afirman la inmortalidad natural del alma sean de opinión que el alma

es *absolutamente incapaz de ser destruída,* ni siquiera por el poder infinito del Creador que le dió el ser. Entienden tan sólo que no está sujeta a ser quebrantada o disuelta por efecto *de las leyes ordinarias de la Naturaleza o del movimiento.* En verdad, cuando se entiende que el alma del hombre no es nada más que una tenue llama vital, o un sistema de espíritus animales, se la hace perecedera y corruptible lo mismo que el cuerpo, puesto que no hay nada más fácil de disipar que un ser semejante, naturalmente incapaz de sobrevivir a la ruina del cuerpo que le sirve de morada. Y esta noción ha sido abrazada con ardor por los seres más corrompidos, como el más poderoso de los antídotos contra todas las impresiones de la virtud y de la religión. Pero hemos hecho evidente esto: que los cuerpos, cualquiera que sea la forma cómo estén construídos o compuestos, son ideas puramente pasivas en la mente, la cual es más heterogénea respecto de ellos que la luz respecto de las tinieblas. Hemos demostrado que el alma es indivisible, incorpórea, inextensa y, por consiguiente, *incorruptible.* Los movimientos, los cambios, los decaimientos y las disoluciones que vemos afectar en todo momento a los cuerpos naturales (y que consideramos como el *curso de la Naturaleza*) no pueden posiblemente afectar a una substancia *activa, simple, extraña a toda composición.* Un ser semejante no es, pues, disoluble por la fuerza de la Naturaleza; en otros términos, *el alma del hombre es naturalmente inmortal.*

CXLII. *Por lo que dejamos expuesto, creemos evidente que nuestras almas no pueden ser conocidas de la manera que lo son los objetos privados de sentido y de actividad, o sea por medio de una idea.*—

Los espíritus y las ideas son cosas tan por entero diferentes, que cuando decimos: "existen", "son conocidas", etc., estas palabras no deben ser tomadas en el sentido de que exista algo de común entre ambas naturalezas. Entre ellos no existe ninguna semejanza, no hay nada común. Y suponer que, multiplicando o ensanchando nuestras facultades, nos sería dable conocer un espíritu como conocemos un triángulo, esto me parece no menos absurdo que si se esperase *ver un sonido*. Si insisto sobre este punto, es porque lo considero importante para aclarar diferentes cuestiones de un gran interés y prevenir errores muy peligrosos acerca de la naturaleza del alma. Creo que, hablando estrictamente, no se puede decir que tengamos una *idea* de un ser activo, o de una acción, aun cuando se pueda decir que tenemos de ellos una noción. Poseo cierto conocimiento o noción de mi espíritu y de sus actos a propósito de las ideas, en tanto que conozco o comprendo lo que estas palabras significan. Lo que conozco es aquello de que poseo alguna noción. No diré que las palabras *idea* y *noción* no puedan usarse la una por la otra, si el mundo lo quiere así. Conviene, sin embargo, para la claridad y propiedad de los términos, que demos a cosas diferentes nombres diferentes, a fin de distinguirlas. También debe observarse que, encerrando todas las relaciones un acto del espíritu, no nos expresamos tan adecuadamente al decir que tenemos una *idea* como diciendo que tenemos una *noción* de las relaciones o maneras de ser de las cosas entre sí. Pero si, no obstante, la costumbre actual es hacer extensiva la palabra *idea* a los espíritus, a las relaciones y a los actos, entonces no se trata, después de todo, sino de una cuestión de palabras.

CXLIII. No está fuera de lugar añadir que la doctrina de las *ideas abstractas* ha contribuído no poco a *hacer más complicadas y oscuras aquellas ciencias que versan* especialmente *sobre las cosas espirituales.* Los hombres se han imaginado que podían formarse nociones abstractas de las *potencias y actos del espíritu,* y considerarlos separadamente, sea de la mente o del espíritu mismo, sea de sus objetos y efectos respectivos. De aquí provienen un gran número de términos oscuros o ambiguos, que se presumió representaban nociones abstractas, y que se han introducido en la metafísica y en la moral, y estos términos han originado innumerables confusiones y disputas entre los sabios.

CXLIV. Pero nada parece haber contribuído más a inducir a los hombres a la controversia y al error, respecto a la Naturaleza y a las operaciones de la mente, *que la costumbre de hablar de aquellas cosas en términos sacados de las ideas sensibles.* Por ejemplo, se llama voluntad al *movimiento* del alma; esta expresión infunde la creencia de que la mente del hombre es como una pelota en movimiento, impulsada y determinada por los objetos de los sentidos tan necesariamente como lo es una pelota por el choque de una *raqueta.* De ahí surgen sinnúmero de dificultades y errores de nefastas consecuencias para la moral. Todo se aclararía —no lo dudo— y la verdad aparecería simple, uniforme y coherente, si los filósofos tomasen siquiera la decisión de renunciar a ciertos prejuicios y de examinar atentamente el sentido que dan a las palabras. Pero las cuestiones aquí planteadas tendrían que tratarse de una manera más particular que lo que permite mi plan. (Véase Secc. CXL y CXLIII.)

CXLV. *El conocimiento de los espíritus no es inmediato.*—Es, pues, manifiesto que no podemos *conocer la existencia de los demás espíritus* de otra manera que *por sus operaciones o por las ideas que excitan en nosotros.* Percibo diversos movimientos, cambios y combinaciones de ideas que me informan de la existencia de ciertos agentes particulares, *parecidos a mí mismo,* que acompañan a aquéllos y concurren a su producción. El conocimiento que tengo de los otros espíritus *no es, pues, inmediato,* como lo es el conocimiento de mis ideas, sino que depende de la intervención de estas ideas, las cuales refiero, en tanto que efectos o signos concomitantes, *a agentes o espíritus* distintos de mí mismo.

CXLVI. Pero aun cuando haya cosas que nos convencen de que los agentes humanos contribuyen a producirlas, no es menos evidente para todos que las que llevan el nombre de obras de la Naturaleza, esto es, la mayor parte de las ideas o sensaciones que percibimos, no son producidas por las voluntades humanas, ni dependen de ellas. Es, pues, algún otro espíritu quien las causa, puesto que es inadmisible que existan por sí mismas. (Véase Secc. XXIX.) Pero si consideramos atentamente la constante regularidad, el orden y el encadenamiento de las cosas naturales, la admirable magnificencia, la belleza y perfección de las grandes partes de la Creación, la maravillosa invención de las menores, y la exacta armonía y correspondencia del conjunto, y, por encima de todo, las nunca bastante admiradas leyes de la pena y del placer, de los instintos o inclinaciones naturales, de los apetitos y pasiones de los animales; si, repito, observamos todas esas cosas y pensamos al mismo tiempo en la significación y el valor de los atributos

tales como Uno, Eterno, Infinitamente Sabio, Bueno y Perfecto, percibiremos claramente que pertenecen a aquel Espíritu *que produce todo en todo y por quien todo subsiste.*

CXLVII. *La existencia de Dios es más evidente que la del hombre.*—De ello se sigue ciertamente que Dios es conocido con tanta certeza y de modo tan inmediato como cualquier otra mente o espíritu distinto de nosotros. Podemos incluso afirmar que la existencia de Dios es más evidentemente percibida que la de los hombres, atendido que los efectos de la Naturaleza son infinitamente *más numerosos y considerables* que los que referimos a los agentes humanos. No hay una marca que revele la mano del hombre, un efecto producido por él, que no demuestre todavía más intensamente el ser de aquel Espíritu que es el *Autor de la Naturaleza.* Pues es evidente que al afectar a otras personas, la voluntad del hombre no tiene otro objeto inmediato *que poner en movimiento sus órganos corporales;* pero el que tal movimiento vaya acompañado de una idea o excite *una idea en el espíritu de otra persona,* es algo que depende por entero de la voluntad del Creador. Es sólo Él quien, "sosteniendo todas las cosas con las palabras de su poder", mantiene aquella correspondencia entre los espíritus, gracias a la cual son aptos para percibir la existencia unos de otros. Y, sin embargo, esta luz pura y clara que ilumina a todo hombre es en sí invisible para la inmensa mayoría de los seres humanos.

CXLVIII. *Parece ser que el pretexto ordinario del rebaño que no piensa,* es que *no puede ver a Dios.* Dicen: si pudiésemos verle como vemos a un hombre, creeríamos que existe, y creyendo en Él seguiríamos

sus mandatos. Sin embargo, ¡ay! basta abrir los ojos para ver al Soberano Señor de todas las cosas con una luz más viva y plena que a ninguno de nuestros semejantes. No es que me imagine que veamos a Dios (como algunos quisieran) por una vista directa e inmediata, o que veamos las cosas corporales, no por sí mismas, sino viendo lo que las representa en la esencia de Dios, doctrina incomprensible para mí, he de confesarlo. Pero explicaré cómo lo entiendo: un espíritu humano o una persona no es percibida por los sentidos, puesto que no es una idea; cuando vemos, pues, el color, el volumen, la figura y los movimientos de un hombre, percibimos tan sólo ciertas sensaciones o ideas excitadas en nuestras mentes; y estas ideas que nos son ofrecidas en diversos conjuntos distintos, sirven para señalar en el interior de nosotros la existencia de espíritus finitos y creados, tales como nosotros mismos. Es claro, según esto, que no vemos a un hombre, si por *hombre* se entiende lo que vive, se mueve, percibe y piensa como nosotros lo hacemos, sino que vemos un conjunto de ideas de tal naturaleza que nos lleva a pensar que hay allí un principio existente y distinto, de pensamiento y de movimiento, análogo a nosotros mismos, que acompaña aquel conjunto y cuyo conjunto representa. Y de la misma manera vemos a Dios; toda la diferencia consiste en que, mientras un conjunto finito y muy limitado de ideas denota una mente humana particular, a dondequiera que dirijamos nuestra vista, en todo tiempo y lugar, percibimos signos y pruebas manifiestos de la Divinidad; todo lo que vemos, oímos y sentimos, todo lo que percibimos por medio de nuestros sentidos, es un signo o un efecto del poder de Dios; como lo es también la percepción de los

movimientos mismos que son producidos por los hombres.

CXLIX. *Nada es, pues, más claro y manifiesto,* para quien sea capaz de la menor reflexión, *que la existencia de Dios,* o de un Espíritu íntimamente presente en nuestras mentes, que produce en ellas toda aquella variedad de ideas o sensaciones que continuamente nos afectan, respecto del cual estamos en una entera y absoluta dependencia, y, en una palabra, "en quien vivimos, nos movemos y somos". Que, sin embargo, el descubrimiento de esta gran verdad, tan accesible y manifiesta a la mente, haya sido alcanzado solamente por la razón de un número tan exiguo de personas, es un triste ejemplo de la inatención y estupidez de los hombres. Están rodeados de tan resplandecientes manifestaciones de la Divinidad y se muestran al mismo tiempo tan poco impresionados por ello, que se les creería deslumbrados por un exceso de luz.

CL. *Objeción en defensa de la Naturaleza.—Respuesta.* — Dirán algunos: ¿acaso no toma parte la Naturaleza en la producción de las cosas naturales, y hay que atribuirlas todas a la operación única e inmediata de Dios? Respondo: si por *Naturaleza* se entiende la serie visible de los efectos o sensaciones impresas en nuestros espíritus según ciertas leyes fijas y generales, seguramente no, ya que, tomada en este sentido, la Naturaleza no puede producir ninguna cosa. Pero si por *Naturaleza* se entiende algún ser distinto de Dios, así como de las leyes de la Naturaleza y de las cosas percibidas por los sentidos, debo confesar que no es para mí sino un sonido puro, desprovisto de toda significación inteligible. La Naturaleza, en esta acepción, es una *quimera* vana,

introducida por aquellos paganos que no tenían nociones justas de la omnipotencia e infinita perfección de Dios. Pero es más inexplicable que sea acogida entre cristianos, cuando las *Sagradas Escrituras*, que profesan creer, atribuyen constantemente a *la mano de Dios, a su acción inmediata*, aquellos efectos que los filósofos paganos acostumbran imputar a la *Naturaleza*. "A su voz da Él una muchedumbre de aguas en el cielo, y eleva las nubes de las extremidades de la Tierra: hace lluvia de los relámpagos, y saca el viento de sus tesoros." (Jerem., X. 13.) "Al que cambia en mañana las tinieblas y muda el día en noche." (Amós, V. 8). "Visitantes la tierra, y la embriagaste: enriquecístela de muchas maneras. El río de Dios muy lleno está de aguas. Preparaste la comida de ellos. Embriaga sus arroyos y multiplica sus frutos; en sus lloviznas se alegrará dando frutos. Bendecirá la corona del año con su benignidad, y tus campos se rellenarán de abundancia." (S. LXIV.) Pero aun cuando sea ese el lenguaje constante de la *Escritura*, sentimos no sé qué repugnancia en creer que Dios se ocupe tan de cerca en nuestras cosas. De buen grado lo suponemos a muy grande distancia de nosotros, y colocamos en su lugar a algún delegado ciego y no pensante, siquiera (si podemos creer en san Pablo) "no esté lejos de cada uno de nosotros".

CLI. *Objeción respecto a que sea la mano de Dios la causa inmediata y triple.—Respuesta.*—Sin duda alguna se objetará que los métodos lentos, graduales, indirectos que se observan en la producción de las cosas naturales, no parecen tener por causa la mano *inmediata* de un *Agente todopoderoso*. Además, los monstruos, los nacimientos prematuros, los frutos marchitos en flor, las lluvias que caen en el desierto,

las miserias a que la existencia humana está sujeta y otras cosas parecidas, son otros tantos argumentos para probar que el sistema entero de la Naturaleza no está sometido a la acción inmediata y a la dirección de un Espíritu infinitamente sabio y bueno. La respuesta a esta objeción aparece en gran parte en la sección LXII; pues es visible que la Naturaleza debe, por necesidad absoluta, proceder de aquella manera, a fin de que la obra del Creador responda a reglas simples y generales y esté unida y coordenada en todas sus partes; lo que demuestra a la vez la sabiduría y la bondad de Dios. De ahí resulta que el dedo de Dios no es tan manifiesto para el pecador decidido y despreocupado, el cual toma pie de la obscuridad para acostumbrarse a su impiedad y andar madurando para la venganza. (Véase sección LVII.) Es tal la disposición sumamente ingeniosa de esta poderosa máquina de la Naturaleza, que, mientras sus movimientos y sus variados fenómenos impresionan nuestros sentidos, la mano que lo mueve todo escapa a la mirada de los hombres de carne y de sangre. "Verdaderamente —dijo el profeta—, tú eres un Dios que se oculta." (Isaías, XLV, 15.) Pero aun cuando Dios se oculta a las miradas del sensual y del perezoso, que no quiere molestarse en pensar nada, sin embargo, para un espíritu atento e imparcial es más claramente legible la íntima presencia de un Espíritu omnisciente que modela, regula y sostiene el sistema entero de las cosas. En segundo lugar, es manifiesto, según lo que hemos observado en otro lugar, que es de tal modo útil, para que podamos *guiarnos en los menesteres de la vida* y penetrar en los secretos de la Naturaleza, que la operación de las cosas se conforme a leyes generales y fijas, que, sin esto,

toda la sagacidad y los planes todos del hombre resultarían enteramente vanos y sin objeto alguno. Sería incluso imposible que tales facultades o potencias existiesen en el espíritu. (Véase sección XXXI.) Esta única consideración contrabalancea de sobra los inconvenientes particulares que puedan derivarse de aquellas leyes.

CLII. Debemos *considerar todavía* que las mismas imperfecciones y defectos de la Naturaleza no carecen de utilidad, puesto que producen una especie de variedad agradable y aumentan la belleza del resto de la Creación, del mismo modo que las sombras, en pintura, sirven para hacer resaltar las partes brillantes y luminosas. Igualmente haríamos bien en examinar si, al tratar de *imprudente* al Autor de la Naturaleza, por las pérdidas de las semillas o de los embriones y por la destrucción fortuita de plantas y de animales antes de haber alcanzado el término de su desarrollo, no obedeceremos a un *prejuicio* contraído por efecto de que entre los mortales nos son familiares la impotencia y los hábitos de economía. Que un hombre, en efecto, disponga cuidadosamente de aquellas cosas que no puede procurarse sino con mucha industria y *esfuerzo*, debe tenerse por *muy cuerdo*. Pero no debemos imaginarnos que la producción de la inexplicablemente sutil máquina de un animal o de un vegetal resulte para el gran Creador más difícil y penosa que la de un simple guijarro. Es, en efecto, evidente que un Espíritu todopoderoso puede producir indistintamente todas las cosas por un simple *fiat* o acto de su voluntad. La profusión espléndida de las cosas naturales no debe, pues, interpretarse como debilidad o prodigalidad en el agente que las produce, sino más

bien estimarse como una prueba de la extensión de su poder.

CLIII. En cuanto a lo que hay de *pena* o de *inquietud en el mundo,* por efecto de las leyes generales de la Naturaleza, y también de las acciones de los espíritus finitos e imperfectos, es algo que, en el estado presente de las cosas, es indispensablemente necesario a nuestro bienestar. Pero nuestras miras son *demasiado estrechas*: fijamos, por ejemplo, nuestro pensamiento en la idea de *algún dolor particular,* y llamamos a este dolor *un mal;* mientras que si ensanchamos la esfera en la cual se proyectan nuestras miradas, de manera que comprendamos los diversos fines, conexiones y dependencias de las cosas, y en qué ocasiones y en qué proporciones nos sentimos afectados por la pena o por el placer, y la naturaleza de la libertad humana, y, en fin, con qué designio se nos ha puesto en el mundo, nos sentiremos forzados a reconocer que aquellas cosas particulares, que, consideradas en sí mismas, parecían ser un *mal,* son de la naturaleza del *bien* cuando se las considera *enlazadas con el sistema entero de las cosas.*

CLIV. *El ateísmo y el maniqueísmo tendrían pocos defensores si la humanidad fuese, en general, más reflexiva.*—Para quien medite lo que dejamos expuesto, resultará evidente que, si se encuentran aún partidarios del ateísmo o de la herejía maniquea, se debe simplemente a falta de atención y de penetración de espíritu. Almas mezquinas e irreflexivas pueden tomar a burla las obras de la Providencia, cuyo orden y belleza no son capaces o no se preocupan de comprender. Pero los verdaderos maestros en punto a precisión y amplitud de pensamiento, los que poseen el hábito de la reflexión, no pueden nunca admirar lo

bastante las huellas divinas de sabiduría y bondad que brillan por doquier en la economía de la Naturaleza. Pero, ¿cuál es la verdad que resplandezca con tanta intensidad en la mente, para que, por aversión al pensamiento o por cerrar voluntariamente los ojos, no podamos dejar de verla? ¿Hay que extrañarse, pues, de que la mayoría de los hombres, entregados como siempre están a sus ocupaciones o a sus placeres, y poco acostumbrados a fijar o aun a abrir los ojos del espíritu, no posean de la existencia de Dios aquella convicción y evidencia que cabría esperar de criaturas razonables?

CLV. Debiéramos extrañarnos de *que los hombres puedan mostrarse tan estúpidos* que no hagan caso de una verdad tan evidente y de tanta trascendencia, más bien de que, al desdeñarla, no adquieran de ella la convicción. Y, sin embargo, es de temer que demasiados hombres de talento y desocupados, que viven en países cristianos, se hundan, por el solo hecho de una supina y horrible pereza, en una especie de *ateísmo*. Es absolutamente imposible que un alma poseída e iluminada por el sentimiento profundo de la omnipresencia, santidad y justicia de aquel Espíritu todopoderoso persista sin remordimientos en la violación de sus leyes. Debemos, pues, estudiar estos puntos importantes y meditarlos seriamente, a fin de llegar a la convicción, sin escrúpulo alguno, de "que los ojos del Señor están abiertos en todas partes sobre el bien y el mal"; que está con nosotros y vela por nosotros doquiera que vayamos, y nos da pan para que comamos y vestidos para que nos cubramos; que está presente en nuestros más íntimos pensamientos y es consciente de ellos; y, en fin, que nos hallamos bajo la más absoluta e inmediata dependencia de Él. Una cla-

ra concepción de estas grandes verdades no puede dejar de infundir en nuestros corazones una terrible circunspección y un santo temor, los cuales son los más poderosos estimulantes para llevarnos a la *virtud*, y los mejores guardianes contra *el vicio*.

CLVI. Porque, después de todo, lo que merece el primer lugar en nuestros estudios, es la consideración de Dios y de nuestro *deber*. Y como el objeto capital y la finalidad de mis trabajos ha sido favorecerla, los tendré por enteramente ineficaces y vanos si no logro, con lo que he dicho, inspirar a mis lectores un piadoso sentimiento de la presencia de Dios, y, al mostrar, como he dicho, la falsedad o vanidad de aquellas especulaciones estériles que constituyen la ocupación primordial de los sabios, disponerlos mejor a venerar y abrazar las saludables verdades del Evangelio, cuyo conocimiento y observancia forman la más alta perfección de la naturaleza humana.

FIN

ÍNDICE

Prefacio del traductor. 9
Prefacio del autor 23
Introducción 25
Principios del conocimiento humano. . 51
Respuestas a las objeciones. 73
Consecuencias y aplicaciones 110

Biblioteca Pública de Soria

71324547 DR 9014

BERKELEY
—
CONO-
CIMIENTO
HUMANO

DR
9014