

David Hume:  
Investigación sobre el conocimiento humano

Traducción, prólogo y notas de  
Jaime de Salas Ortueta

El Libro de Bolsillo  
Alianza Editorial  
Madrid



®

Título original: *Enquiry concerning the human Understanding*

Traductor: Jaime de Salas Ortúeta

Primera edición en «El Libro de Bolsillo»: 1980

● Quinta reimpresión en «El Libro de Bolsillo»: 1988

© de la traducción, prólogo y notas: Jaime de Salas Ortúeta

© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1980, 1981, 1983, 1984, 1986, 1988

Calle Milán, 38, 28043 Madrid; telef. 200 00 45

ISBN: 84-206-1787-3

Depósito legal: M. 21.014-1988

Papel fabricado por Sniace, S. A.

Impreso en Clossas-Orcóyen, S. L. Polígono Igarsa

Paracuellos de Jarama (Madrid)

Printed in Spain

La *Enquiry concerning the human Understanding* fue escrita por Hume para superar las limitaciones de su gran obra filosófica, el *Tratado de la Naturaleza Humana*. Para su autor aquélla, que apareció en 1748, es decir diez años después del primer libro del *Treatise*, superaba por razones de estilo y de extensión la primera, de forma que pudo llegar a escribir en una nota añadida a una edición posterior: «a partir de ahora, el autor desea que se considere que sólo los trabajos que se encuentran a continuación, contienen sus principios y pareceres filosóficos»<sup>2</sup>. «Sólo» significa que se está rechazando la vigencia del *Treatise* tan duramente castigado por autores —como Thomas Reid y James Beattie<sup>3</sup>— «que dirigen

<sup>1</sup> A lo largo del presente prólogo tendremos ocasión de citar la *Enquiry concerning the Human Understanding* y el *Treatise of Human Nature*, por las ediciones de L. A. Selby-Bigge, Oxford, 1975 y 1967, respectivamente. Utilizaremos las siglas E SB y T SB para cada una de ellas. Para la traducción al español de pasajes del *Treatise*, por lo general, nos hemos servido de la edición de F. Duque, Madrid, 1977, a la que asignamos la sigla D. Asimismo daremos la página de nuestra traducción de la *Enquiry*.

<sup>2</sup> Apud A. Flew: *Hume's Philosophy of Belief*, London, 1969, página 3.

<sup>3</sup> Cfr. S. Rábade: *Hume y el Fenomenismo moderno*, Gredos, Madrid, 1975, págs. 385 y sigs.

toda su artillería contra aquella juvenil obra»<sup>4</sup>. Ha sido frecuente criticar el juicio de Hume porque ciertamente la obra en la que desarrolla de forma más pormenorizada sus análisis filosóficos es el *Treatise*. Sin embargo, a pesar de los cambios entre una obra y otra, el juicio de Hume no resulta tan desacertado, sobre todo, en lo que respecta a la *Enquiry*, teniendo en cuenta la calidad y madurez expositiva de la misma, que constituye a mi juicio una exposición más coherente y mejor presentada del sistema humeano.

Una de las cualidades de la *Enquiry*, que ha contribuido a hacer de ella una obra clásica de la historia de la Filosofía, es el hecho de que permite apreciar con claridad no sólo las conclusiones de su autor, sino también los argumentos que conducen a dichas conclusiones. Lo específico de la Filosofía no son propiamente estas últimas, sino las razones en virtud de las cuales se mantienen. Por ello, la Filosofía no sólo constituye un conjunto de afirmaciones sobre la realidad, si podemos emplear este término. También es método, es decir, argumentación fundamentada, de acuerdo con la etimología de la palabra: un camino, un camino hacia la verdad. Sin embargo, de hecho no es posible separar estas dos dimensiones de la Filosofía, pues las verdades que se enuncian, las conclusiones a las que se llega, dan paso al descubrimiento de nuevas verdades y con ello adquieren a su vez un valor metodológico. Incluso puede decirse que vemos la realidad desde los conceptos filosóficos y que éstos iluminan y dan profundidad a nuestra visión de los hechos.

Más concretamente, si quisiéramos precisar la trama de la obra, diríamos en un primer momento que viene determinada por la formulación de los dos grandes principios del empirismo clásico del siglo XVII. Al mismo tiempo podemos apreciar cómo, a partir de su formulación en las secciones 2.<sup>a</sup> y 4.<sup>a</sup>, el esfuerzo de Hume hasta la última sección de la obra va a consistir en aplicar dichos principios metodológicos a distintos problemas filo-

<sup>4</sup> *Ibidem*.

sóficos. Es decir, los principios metodológicos no sólo se enuncian, sino que también se aplican, y la calidad del texto desde un punto de vista filosófico está en el rigor y claridad de dicha aplicación. Los dos principios en cuestión podríamos enunciarlos de la siguiente manera:

- ⌘ A) Todas nuestras representaciones se fundamentan en la experiencia.
- ⌘ B) Las cuestiones de hecho, es decir, las proposiciones fácticas no son reductibles a relaciones de ideas.

A) El primer principio afirmarí­a que todas nuestras percepciones dependen de la experiencia. Este principio ya se formuló en el *Essay* de Locke<sup>5</sup>. Por oposici­on al neopositivismo de este siglo, Hume coincide con Locke al entender que esta fundamentaci­on de las percepciones es una fundamentaci­on genética, es decir, una fundamentaci­on en virtud del origen: todas nuestras percepciones se fundamentan en la experiencia precisamente porque en última instancia se han generado de ella. En cambio, una diferencia significativa entre los dos autores se encuentra en el modo de entender la superioridad de la experiencia una vez admitida su anterioridad en el tiempo y su funci­on genética. En este sentido conviene recordar que Locke entiende que las percepciones originarias, directamente derivadas de la experiencia, son ideas simples, por oposici­on a ideas derivadas que son ideas complejas. En cambio, en el caso de Hume apenas cuenta la contraposici­on simple-complejo a la hora de clasificar nuestras representaciones; lo que es importante es, por el contrario, el grado de vivacidad que distinguen las percepciones llamadas sensaciones, las primeras en llegar a la mente, y las llamadas ideas de la memoria y de la imaginaci­on<sup>6</sup>. Esto significa que la sensaci­on aventaja a las demás represen-

---

<sup>5</sup> J. Locke: *An Essay concerning the Human Understanding*, 2-1-2, Edici­on de P. H. Nidditch, Oxford, 1975, pág. 104. Edici­on española de E. O'Gorman, Méjico, 1956, pág. 83.

<sup>6</sup> T 1-1-3. SB 9, D 96. E 2, SB 17.

taciones cualitativamente, por tratarse de una experiencia más perfecta.

Ya Locke entendió que la superioridad de la experiencia constituye más que una mera tesis gnoseológica. Se trata del presupuesto del análisis de la conciencia y de sus contenidos que se realiza en el libro 2 del *Essay*. En el caso de Hume también se da la convicción de que esta verdad tiene un valor metodológico, y aparece en varios pasajes de la *Enquiry* dicha aplicación. La experiencia se presenta como un punto de referencia ineludible a la hora de querer precisar el valor de una determinada posición filosófica<sup>7</sup>. La diferencia entre Hume y Locke en este punto es, pues, sobre todo una diferencia de talante que separa a quien, como Locke, se entiende a sí mismo como pionero de una determinada manera de pensar que trabajosamente se esfuerza por concretar a lo largo del *Essay*, y quien, por el contrario, entiende que la superioridad de la experiencia es una verdad adquirida y, en este punto, pasa a la posteridad por la fuerza de sus formulaciones de esta verdad.

B) Sin embargo, donde se halla la gran aportación original de Hume a la historia de la Filosofía está en el segundo principio, que se refiere no a los contenidos de conciencia, sino al modo de relacionarlos en la mente, a lo que clásicamente se llama juicio. Este principio sólo fue parcialmente formulado por Locke y en ningún momento se constituye en un principio metodológico fundamental. Por otra parte, en la *Enquiry* está profundamente vinculado a su crítica de la noción de causa que, de acuerdo con una tendencia ya apreciable en obras anteriores, constituye el auténtico protagonista de la presente obra al unificar las distintas secciones entre sí<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> «... cuando tengamos la más mínima sospecha de que se está empleando un término filosófico sin significado ni idea que le corresponda, como ocurre con demasiada frecuencia, no tenemos más que preguntar: "¿de qué impresión se deriva dicha supuesta idea?", y si fuera imposible asignarle una, esto serviría para confirmar nuestra sospecha.» E 2, SB 22. Nuestra edición, pág. 29.

<sup>8</sup> Cfr. mi obra: *El conocimiento del mundo externo y el problema crítico en Leibniz y en Hume*, Granada, 1977, pág. 81.

Hemos utilizado como formulación de este principio la siguiente proposición: las cuestiones de hecho son irreductibles a relaciones de ideas. El sentido de esta proposición se aclara si se tiene en cuenta que Hume divide los juicios o las proposiciones, es decir, asociaciones de dos percepciones, en dos clases: por una parte, unas proposiciones evidentes racionalmente, como « $2+2=4$ », y, por otra parte, unas proposiciones conocidas y comprobables empíricamente como «el Sol saldrá mañana». Una de las tesis constantes de la metafísica clásica —incluyendo en ésta también sus versiones medievales— es que lo universal y lo racional —que se tienden a equiparar— contienen y, por tanto, son superiores a lo concreto. Este principio está claramente presente en la noción platónica de idea y en cierta medida reaparece en el universal aristotélico. El conocimiento universal vale para, engloba y en algunos casos agota los particulares. Por ello sólo hay ciencia de lo universal y no de lo particular, de acuerdo con el dicho aristotélico. En el caso de Hume las dos clases de proposiciones están haciendo alusión a dos tipos de conocimiento, el propiamente racional y el empírico. La afirmación de que las cuestiones de hecho son irreductibles a Relaciones de Ideas no es entonces otra cosa que equiparar y poner al mismo nivel el conocimiento racional y el conocimiento empírico. Así, lo racional —con su universalidad y necesidad— es equivalente —y no superior— al conocimiento empírico.

Esto equivale asimismo a anticipar de alguna forma el dicho posterior según el cual el conocimiento racional da certeza aun cuando no produce información nueva, mientras que a las representaciones que ciertamente nos dan información no las acompaña la certeza racional.

¿En virtud de qué afirma Hume que no se puede legítimamente realizar dicha reducción? Se trata de mostrar que las inferencias causales no son demostrables racionalmente. En primer lugar, ello exige precisar que para el pensador escocés las únicas inferencias sobre el mundo externo que tienen cierta validez son las realizadas en

virtud de una vinculación causal<sup>9</sup>. Esto se debe a la convicción de que sólo estas vinculaciones dan lugar a certeza por parte del hombre —por oposición a las otras dos formas de asociación de proposiciones empíricas que Hume enumera, contigüedad espacio-temporal y semejanza. Creemos que hay una relación real entre causa y efecto, lo cual no nos ocurre en el caso de dos percepciones contiguas en el espacio o sucesivas en el tiempo, por ejemplo.

La crítica de Hume consiste en afirmar que ninguna observación empírica permite mantener efectivamente que el efecto esté incluido en la causa de manera análoga a como puede estar incluido «2+2» en 4. «Ningún objeto llega a descubrir, por las cualidades que aparecen a los sentidos, ni las causas que lo han producido ni los efectos que surgirán de él, y sin la ayuda de la experiencia, nuestra razón no podrá jamás realizar una inferencia acerca de lo realmente existente y de las cuestiones de hecho»<sup>10</sup>. Esta tesis parte del presupuesto —discutible— de la atomicidad de las percepciones, en virtud del cual unas son irreducibles a otras.

Al mismo tiempo, el planteamiento de Hume quiere ir más lejos. No sólo pretende mostrar que la relación causal no es satisfactoria, sino también trata de aclarar por qué, de hecho, creemos que lo es. Por esto Hume se detendrá en el estudio de la creencia humana. Entiende que toda creencia es una idea, es decir, una percepción débil que nosotros vivimos con la intensidad de una experiencia inmediata. Así se precisa el problema en la pregunta por la razón de la intensidad de unas percepciones que no estamos recibiendo inmediatamente, sino que son producto de nuestra memoria o de nuestra imaginación. Para contestar más precisamente a esta pre-

<sup>9</sup> E 4-1, SB 26. Nuestra edición, pág. 34.

<sup>10</sup> E 4-1, SB 27. Nuestra edición, pág. 35. «Aunque se le atribuya a Adán capacidad racional plenamente desarrollada desde el principio de su existencia, no podía por ello deducir de la fluidez y transparencia del agua su capacidad de ahogarle, o de la luminosidad y calor del fuego el que le podría consumir.» (*Ibidem.*)



gunta se impone distinguir dos creencias distintas, si bien relacionadas entre sí:

1) La creencia en la existencia de la causa o del efecto, cuando se nos ha dado previamente el efecto o la causa en la experiencia respectivamente. Así, aquí sería objeto de creencia la idea del segundo término de la asociación de ideas o juicio que en virtud de la experiencia pasada es producida por la mente (vemos humo y nos decimos que está ocurriendo un fuego). La vivacidad de la idea objeto de nuestro creer, es una vivacidad transferida automáticamente por la mente desde una sensación inicial, en virtud de unos hábitos que se han establecido a lo largo de la experiencia pasada<sup>11</sup>.

2) La creencia en una vinculación efectiva entre causa y efecto. Esta se deriva de una sensación real, a saber, el movimiento mismo de la mente cuando pasa automáticamente de la causa al efecto, o viceversa<sup>12</sup>. Sin embargo, también hay una intervención del sujeto en este proceso, en la medida en que concibe la forzosidad con que la mente pasa a representarse una percepción determinada en virtud de su experiencia pasada, como propia de una relación entre las dos cosas percibidas. En definitiva, es el sujeto quien determina unas vinculaciones causales que en rigor nuestra experiencia no contiene.

Con todo, tampoco puede decirse que nuestras asociaciones causales surjan arbitrariamente. Hay ciertamente una explicación para ellas que proviene del hecho de que se vean avaladas en mayor o menor medida por la experiencia pasada. Si nosotros inferimos al ver humo la existencia de un fuego, es porque en el pasado siempre ha ocurrido que fuego y humo los hemos visto asociados. Por ello, las expectativas con respecto al futuro se han formado en virtud de nuestra experiencia pasada. En este sentido la experiencia pasada es más que una explicación de la génesis de nuestras creencias. También en alguna

---

<sup>11</sup> E 5-2, SB 54. Nuestra edición, pág. 60.

<sup>12</sup> E 7-2, SB 78. Nuestra edición, pág. 82.

forma sirve para legitimarlas. Podemos decir que nuestras creencias no son racionales, es decir, deducibles, pero el hecho de que se apoyen en la experiencia pasada en alguna medida las hace razonables. Al mismo tiempo vemos que Hume intenta más que la descripción fáctica de lo que de hecho ocurre cuando creemos. Aun cuando ésta sea la intención de Hume, cuando en la primera sección de la *Enquiry* habla de su propósito de realizar una «geografía mental»<sup>13</sup>, de hecho también introduce con su crítica de la causalidad criterios para valorar el conocimiento y para decidir si una proposición es válida o no. En este sentido es más que un psicólogo del conocimiento y con justicia entra en la historia de la teoría del conocimiento. Por ello, debe añadirse que la descripción humeana de la causalidad es ambivalente, es decir, tiene un doble valor. Por un lado, es consecuencia de la voluntad de mostrar que nuestras inferencias causales no son deducidas y que nuestro conocimiento del mundo externo, más que una comprensión de lo que percibimos, es un proceso de habituación, es decir, de la formación de unos hábitos perceptivos. Pero, por otro lado, hay una forma positiva de valorar la inferencia causal, particularmente ostensible en las secciones 10 y 11 de la *Enquiry*. La inferencia causal, precisamente porque se apoya en la experiencia pasada, es comprendida como conteniendo los requisitos a los que en general han de ajustarse todas nuestras inferencias sobre la realidad<sup>14</sup>. El hecho de que la experiencia pasada avala, en parte al menos, algunas de nuestras creencias determina que éstas sean consideradas superiores a aquellas que carecen de esta apoyatura experiencial. De ahí, la diferencia entre el hombre que se ajusta a la experiencia pasada y aquel otro que se mueve por sus pasiones a la hora de formarse su imagen del mundo. La inferencia «objetiva» es superior a la supersticiosa y por ello la inferencia causal es valorada positivamente.

---

<sup>13</sup> E 1, SB 13. Nuestra edición, pág. 20.

<sup>14</sup> Cfr. especialmente E 10-1, SB 110. Nuestra edición, pág. 113.

La valoración negativa se realiza sólo en la medida en que se compara la inferencia causal con una proposición realmente evidente desde el punto de vista racional. En cambio, cuando se compara con proposiciones o creencias que se derivan de la superstición, la inferencia causal es valorada positivamente.

La *Enquiry* es importante no sólo como formulación y aplicación de un método empírico en Filosofía, sino también porque se plantea explícitamente el problema del valor del conocimiento reflexivo en general. Esta discusión se realiza fundamentalmente en el primer y último libros de la obra. La discusión se centra en torno a dos conceptos fundamentales, a saber: el de la Filosofía abstracta o Metafísica y el del Escepticismo, en las secciones 1 y 12, respectivamente. Aunque esta contraposición requiere determinadas matizaciones, los dos conceptos representan una tensión que la obra de Hume asume. Por una parte, se plantearía la discusión sobre la posibilidad de un conocimiento último, a saber, el conocimiento metafísico, y por otro lado habría que reparar en el enjuiciamiento que Hume hace del escepticismo, es decir, de una teoría que niega la posibilidad del conocimiento.

Tanto en un caso como en otro, Hume intenta encontrar una vía media entre quienes afirman o niegan radicalmente cualquiera de estas dos opciones. Hume entiende su obra como perteneciente al género de la Metafísica o Filosofía profunda. Mantiene que un análisis minucioso de nuestros procesos mentales retiene un interés grande y en ese sentido está decidido a realizarlo. Sin embargo, al mismo tiempo es consciente de que probablemente no podemos llegar a las leyes últimas que rigen los fenómenos<sup>15</sup>. Con ello, la Metafísica sería un conocimiento sólo relativamente último. Tiene la virtud de evitar de esta manera que se imponga una metafísica más ambiciosa y menos ajustada a la vida corriente, y de facilitarnos —como he descrito— unas normas que nos

---

<sup>15</sup> E 1, págs. 14 y 15. Nuestra edición, págs. 21 y 22.

sirven para distinguir entre creencias admisibles y creencias inadmisibles <sup>16</sup>.

Y, sin embargo, Hume sí posee creencias metafísicas que no es capaz de validar como tales, pero que tienen una gran importancia a la hora de determinar su posición frente al escepticismo y frente a la Metafísica. Piensa que, efectivamente, hay una naturaleza humana, aunque nosotros no la conozcamos radicalmente. Por ello, si bien hay una gran variedad de razones por las que se puede defender una posición escéptica con respecto al valor del conocimiento, al mismo tiempo entiende que no es viable vitalmente una actitud escéptica en la medida en que el hombre está obligado por encima de todo a vivir. La naturaleza nos lleva a representarnos la realidad de la misma manera que nos hace respirar <sup>(17)</sup>.

En este punto se puede apreciar un avance muy notable en la *Enquiry* con respecto al *Treatise*, que no se refiere tanto al contenido de sus doctrinas, que con una formulación más precisa y sucinta se repiten, sino a algo anterior, a saber, la concepción misma del saber. Este punto habría quedado abierto al final del *Treatise*, y en la *Enquiry* se resuelve adoptando la perspectiva de un hombre de acción que acude a la Filosofía buscando potenciar sus actividades habituales. Desde ese momento, el saber no sólo ya no puede, sino que ni siquiera debe justificarse a sí mismo. El sentido del conocimiento es, por el contrario, ayudarnos a vivir. Es un instrumento y, por ello, no tiene sentido exigirle evidencias absolutas. De ahí que mantenga su validez aun cuando una reflexión rigurosa no pueda llegar a resultados concluyentes. La fuerza e importancia del prólogo de la *Enquiry* está precisamente en que expone un ideal de conocimiento, típico de nuestro mundo, orientado a auxiliar a la acción.

Tenemos, y así queremos hacerlo constar, una deuda con A. Vázquez, autor de una primera traducción de la

<sup>16</sup> Cfr. mi obra: *El conocimiento del mundo externo y el problema crítico en Leibniz y en Hume*, ed. cit., pág. 93.

<sup>17</sup> T 141, SB 185, D 315.

*Investigación sobre el entendimiento humano*, Buenos Aires, 1945, 2.<sup>a</sup> edición.

Hemos seguido el texto de la edición de Selby-Bigge comparándola —y, en algunos puntos, completándola— con la de Green & Grose. A lo largo de la traducción pudimos contar con la ayuda de José Montoya, Cristina de Peretti della Rocca, Antonio Royo Villanova, Rosario Zurro y Esteban Villarejo. Sin ellos la presente traducción indudablemente sería muy inferior a lo que es.

Daremos entre corchetes la paginación de la edición de Selby-Bigge, para facilitar la búsqueda de pasajes citados en monografías en inglés.

JAIME DE SALAS

### Ediciones citadas en las notas:

*Essays moral and political*. Edinburgh, printed by R. Fleming and A. Allison for A. Kincaid, Bookseller and sold at his shop above the Cross. 1741. Edición A.

1742. Segunda edición corregida. Edición B.

*Essays moral and political*. Volume II. 1742. Edición C.

3.<sup>a</sup> edición corregida. London. 1 vol. 1748. Edición D.

*Philosophical Essays concerning Human Understanding*. London, 1748. Edición E.

Segunda edición ampliada y corregida. London. 1751. Edición F.

*An Enquiry concerning the Principles of Morals*. London, 1751. Edición G.

*Political Discourses*. Edinburgh. 1742. Edición H.

Edición I.

*Essays and Treatise on several Subjects*. 4 vols. 1753-54. Edición K.

*Four Dissertations*: 1. Natural History of Religion. 2. Of the Passion. 3. Of Tragedy. 4. Of the standard of Taste. Edición L.  
*First proof of the Above*.

*Essays and Treatises on several subjects*. 1758. Edición M.  
London and Edinburgh.

1760. 4 vols. Edición N.

1764. 2 vols. Edición O.

1768. 2 vols. Edición P.

1770. 4 vols. Edición Q.

1777. 2 vols. Edición R.

Two Essays. 1767.

*Dialogues concerning Natural Religion*. 1779. Edición S.

Se ha seguido en esto la edición de Green & Grose, London, 1889.



## Sección 1. De las distintas clases de filosofía

La filosofía moral, o ciencia de la naturaleza humana, puede tratarse de dos maneras distintas. Cada una de ellas tiene su mérito particular y puede contribuir al entretenimiento, ilustración y reforma de la humanidad. La primera considera al hombre primordialmente como nacido para la acción y como influido en sus actos por el gusto y el sentimiento, persiguiendo un objeto y evitando otro, de acuerdo con el valor que estos objetos parecen poseer, y según el modo en que se presentan; y puesto que la virtud, según opinión común, es, entre todos los objetos, el más valioso, esta clase de filósofos la pinta con los colores más agradables, valiéndose de la poesía y de la elocuencia, desarrollando su tema de una manera sencilla y clara, la más indicada para agradar a la imaginación y movilizar nuestros sentimientos. Eligen los casos y observaciones más llamativos de la vida cotidiana, contrastan adecuadamente caracteres opuestos y, atrayéndonos a los caminos de la virtud con visiones de gloria y felicidad, dirigen nuestros pasos por [6] estos caminos con los preceptos más sensatos y los ejemplos

más ilustres. Nos hacen *sentir* la diferencia entre el vicio y la virtud, excitan y regulan nuestros sentimientos y así, no pueden sino inclinar nuestros corazones al amor de la probidad y del verdadero honor. Con ello piensan haber alcanzado plenamente el objetivo de todos sus esfuerzos.

La otra clase de filósofos consideran al hombre como un ser racional más que activo, e intentan formar su entendimiento más que cultivar su conducta. Consideran a la naturaleza humana como un tema de especulación, y la estudian con minucioso escrutinio para encontrar los principios que regulan nuestro entendimiento, excitan nuestros sentimientos y nos hacen aprobar o censurar cualquier objeto, acción o comportamiento concreto. Consideran un descrédito para cuanto se ha escrito que la filosofía aún no haya fijado indiscutiblemente el fundamento de la moral, de la razón y de la crítica artística y literaria, y en cambio hable constantemente de verdad y falsedad, vicio y virtud, belleza y deformidad, sin ser capaz de precisar la fuente de estas distinciones. Mientras intentan esta ardua tarea, no se dejan vencer por dificultad alguna, sino que, remontándose de casos concretos a principios generales, prosiguen sus investigaciones en busca de principios aún de mayor generalidad, y no quedan satisfechos hasta alcanzar los principios primordiales por los que, en toda ciencia, ha de estar limitada la curiosidad humana. A pesar de que sus especulaciones parezcan abstractas, e incluso ininteligibles para lectores normales, se proponen conseguir la aprobación de los doctos y de los sabios, y se consideran suficientemente compensados por el esfuerzo de toda su vida si pueden descubrir algunas verdades ocultas que contribuyan a la ilustración de la posteridad.

Es indudable que, antes que la filosofía precisa y abstracta, será la fácil y asequible la que disfrutará de la preferencia de la mayor parte de la humanidad, y será recomendada por muchos no sólo como más agradable, sino también como más útil [7] que la otra. Tiene mayor papel en la vida cotidiana, moldea el corazón y los senti-



mientos y, al alcanzar los principios que mueve a los hombres, reforma su conducta y los acerca al modelo de perfección que describe. Por el contrario, la filosofía ábstrusa, al exigir un talante inadecuado para el negocio y la acción, se desvanece cuando el filósofo abandona la oscuridad y sale a la luz del día y, por tanto, no pueden sus principios tener influjo alguno sobre nuestra conducta y comportamiento. Los sentimientos de nuestro corazón, la agitación de nuestras pasiones, la intensidad de nuestros sentimientos debilitan sus conclusiones y reducen al filósofo profundo a un mero plebeyo.

Se ha de reconocer asimismo lo siguiente: que la fama más duradera, así como la más merecida, ha recaído sobre la filosofía fácil, y que los razonadores abstractos parecen por ahora haber disfrutado sólo de una reputación momentánea, debida al capricho o ignorancia de su época, pero no han sido capaces de mantener su prestigio en una posteridad más ponderada. Es fácil para un filósofo profundo cometer una equivocación en sus razonamientos sutiles; y una equivocación es necesariamente progenitora de otra, cuando el filósofo desarrolla las consecuencias, y no deja de aceptar una conclusión a pesar de la apariencia extraña de esta última, o de su oposición a la opinión común. Sin embargo, el filósofo que no se propone más que representar el sentido común de la humanidad con los más bellos y encantadores colores, si por un accidente cae en el error, no avanza más, sino que, renovando su apelación al sentido común y a los sentimientos naturales de la mente, vuelve al camino correcto y se pone a salvo de peligrosas ilusiones. La fama de Cicerón florece en la actualidad, pero la de Aristóteles está totalmente en decadencia. La Bruyère cruza los mares y aún conserva su reputación, pero la gloria de Malebranche se limita a su propia nación y a su propia época. Y Addison será leído con placer cuando Locke esté totalmente olvidado <sup>1</sup> [8].

<sup>1</sup> Las ediciones E y F añaden la siguiente nota: «Esto no pretende en modo alguno restarle méritos al señor Locke, que fue realmente un gran filósofo y un razonador justo y mode-

El mero filósofo es un tipo humano que normalmente no goza sino de poca aceptación en el mundo, al suponerse que no contribuye nada ni a la utilidad ni al placer de la sociedad, ya que vive alejado del contacto con la humanidad y está envuelto en principios igualmente alejados de la comprensión de ésta. Por otra parte, el que no es más que un ignorante es aún más despreciado, y no hay nada que se considere señal más segura de carácter estrecho en una época y nación donde las ciencias prosperan que el estar totalmente desprovisto de afición por estos nobles entretenimientos. Se piensa comúnmente que el carácter más perfecto se halla entre estos dos extremos: un carácter dotado de la misma habilidad y gusto para libros, vida social y negocios, que muestra en el trato el discernimiento y finura debidos a las Bellas Letras, y en los negocios la integridad y precisión, resultado natural de una filosofía correcta. Para difundir y cultivar un carácter tan logrado, nada puede ser más útil que ensayos de estilo y desarrollo sencillos que no se apartan demasiado de la vida, que no exigen aplicación profunda o recogimiento para ser comprendidos, y que devuelven al estudioso a la humanidad imbuido de nobles sentimientos y sabios preceptos, aplicables a cualquier exigencia de la vida. Gracias a estos ensayos la virtud resulta amable; la ciencia, agradable; la vida social, instructiva, y la soledad, entretenida.

El hombre es un ser racional, y, en cuanto tal, recibe de la ciencia el alimento y la nutrición que le corresponde. Pero tan escaso es el alcance de la mente humana que poca satisfacción puede esperarse en este punto, ni del grado de seguridad ni de la extensión de sus adquisiciones. (El hombre es un ser sociable, no menos que un ser racional;) pero tampoco puede siempre disfrutar de una compañía agradable y divertida, o mantener la debida apetencia de ella. También el hombre

---

rado. Sólo se pretende mostrar el destino común de esa filosofía abstracta.»

es un ser activo, y por esta disposición, así como por las diversas necesidades de la vida humana, ha de someterse a los negocios [9]. Pero la mente requiere alguna relajación, ya que no puede soportar siempre su inclinación hacia la preocupación y la faena. Parece, por tanto, que la naturaleza ha establecido una vida mixta como la más adecuada a la especie humana, y secretamente ha ordenado a los hombres que no permitan que ninguna de sus predisposiciones les *absorba* demasiado, hasta el punto de hacerlos incapaces de otras preocupaciones y entretenimientos. «Entrégate a tu pasión por la ciencia —les dice—, pero haz que tu ciencia sea humana y que tenga una referencia directa a la acción y a la sociedad. Prohíbo el pensamiento abstracto y las investigaciones profundas y las castigaré severamente con la melancolía pensativa que provocan, con la interminable incertidumbre en que le envuelve a uno y con la fría recepción con que se acogerán tus pretendidos descubrimientos cuando los comuniqués. Sé filósofo, pero en medio de toda tu filosofía continúa siendo un hombre.»

Si la mayoría de la humanidad se contentara con preferir la filosofía fácil a la abstracta y profunda, sin lanzar contra ésta su desprecio y censura, no sería incorrecto, quizá, conformarse con esta opinión general y permitir a cada hombre que disfrutase, sin impedimento, de su propio gusto y sentimiento. Pero como frecuentemente se lleva la cuestión más lejos, hasta el punto de rechazar todo razonamiento profundo o lo que vulgarmente se llama *metafísica*, ahora procederemos a considerar lo que, con fundamento, se puede alegar en su favor.

Podemos comenzar observando que una ventaja considerable que resulta de la filosofía rigurosa y abstracta es su utilidad para la filosofía fácil y humana, que sin la primera no puede alcanzar un grado suficiente de exactitud en sus sentimientos, preceptos o razonamientos. Las Bellas Letras no son sino un retrato de la vida humana en diversas actitudes y situaciones. Nos inspiran distintos sentimientos de elogio o censura, admiración o ridículo, de acuerdo con las cualidades del objeto que

nos presentan. Un artista está mejor preparado para triunfar en [10] este esfuerzo si, además de un gusto delicado y una rápida aprehensión, posee un conocimiento preciso de la textura interna y las operaciones del entendimiento, del funcionamiento de las pasiones y de las diversas clases de sentimiento que distinguen vicio y virtud. A pesar de lo penosa que pueda parecer esta búsqueda o investigación interior, se hace en alguna medida imprescindible para quienes quieran describir con éxito las apariencias externas e inmediatas de la vida y costumbres. El anatomista expone los objetos más desagradables y horribles, pero su ciencia es útil al pintor incluso cuando dibuja una Venus o una Helena. A pesar de que éste utilice los colores más ricos de su arte y confiera a sus figuras un aire agraciado y encantador, aun así ha de atender a la estructura interna del cuerpo humano, la posición de los músculos, la textura de los huesos y la utilidad y forma de todos los miembros y órganos. La precisión es siempre ventajosa para la belleza, y el razonamiento riguroso para el sentimiento refinado. Vanamente exaltaríamos el uno despreciando el otro.

Además, podemos observar en todo oficio y profesión, incluso en aquellos que más conciernen a la vida o la acción, que el afán de exactitud, cualquiera que sea el modo en que se haya adquirido, los acerca a su perfección y los hace más beneficiosos para los intereses de la sociedad. Y aunque un filósofo pueda vivir alejado de los negocios, el espíritu de la filosofía, si fuera cuidadosamente cultivado por varios, debe difundirse gradualmente a través de la sociedad entera y conferir semejante precisión a todo oficio y profesión. El político adquirirá mayor capacidad de previsión y sutileza en la distribución y el equilibrio del poder; el abogado, mayor método y principios más depurados en sus razonamientos; el general, mayor regularidad en la disciplina y más precaución en sus proyectos y operaciones. La estabilidad de los gobiernos modernos con respecto a los antiguos y la precisión de la filosofía moderna han me-