

*PARTE III*  
*Del conocimiento y la probabilidad*  
**Sección I**  
DEL CONOCIMIENTO

Hay siete especies diferentes de relación filosófica\*: *semejanza, identidad, relaciones de tiempo y lugar, proporción en cantidad y número, grados de una cualidad, contrariedad y causalidad*. Estas relaciones pueden dividirse en dos clases: las que dependen enteramente de las ideas que comparamos entre sí, y las que pueden ser concebidas sin cambio alguno en las ideas. Es por la idea de un triángulo por lo que descubrimos la relación de igualdad que hay entre sus tres ángulos y dos rectos; y esta relación es invariable, en tanto que nuestra idea siga siendo la misma. Por el contrario, las relaciones de *contigüidad y distancia* entre dos objetos pueden ser cambiadas simplemente por alteración del lugar de éstos, sin que se produzca cambio alguno en los objetos mismos o en sus ideas; y el lugar depende de cien accidentes distintos, imprevisibles por la mente. Pasa lo mismo con la *identidad* y la *causalidad*. Aunque dos objetos sean perfectamente semejantes entre sí y aparezcan en el mismo lugar en tiempos diferentes, pueden ser numéricamente distintos; y como el poder mediante el cual produce un objeto a otro no puede nunca descubrirse meramente por la idea de ambos, es evidente que *causa y efecto* son relaciones de que tenemos noticia gracias a la experiencia, y no por un razonamiento abstracto o por reflexión. No hay un solo fenómeno, ni aun el más simple, de que pueda darse razón por las cualidades de los objetos tal como se nos manifiestan, o que podamos prever sin ayuda de nuestra memoria y experiencia.

Por consiguiente, parece que de estas siete relaciones filosóficas quedan solamente cuatro que puedan ser, al depender exclusivamente de las ideas, objetos de conocimiento y certeza. Estas cuatro relaciones son *semejanza, contrariedad, grados de cualidad y proporciones en cantidad y número*. Tres de ellas pueden ser descubiertas a primera vista, y son más propiamente del dominio

de la intuición que del de la demostración. Cuando algunos objetos son semejantes entre sí la semejanza salta a la vista desde el principio —o salta, más bien, a la mente— y raramente hará falta otro examen. Sucede lo mismo con la *contrariedad* y con los *grados* de una *cualidad*. Nadie dudará de que la existencia y la no existencia se destruyen mutuamente, y de que son perfectamente incompatibles y contrarias. Y aunque sea imposible juzgar exactamente de los grados de una cualidad tal como el color, el sabor, el calor, el frío, etc., cuando la diferencia entre ellos es muy pequeña puede con todo determinarse fácilmente que uno de ellos es superior o inferior a otro cuando dicha diferencia es apreciable. Y esto lo decidimos siempre a primera vista, sin investigar ni razonar.

De la misma manera podemos proceder al determinar las *proporciones* de *cantidad* y *número*; a simple vista es posible constatar una superioridad o inferioridad entre números y figuras, especialmente cuando la diferencia es muy grande y notable. Por lo que respecta a la igualdad o a cualquier proporción exacta, podemos apreciarla únicamente mediante un examen particular, salvo en números muy pequeños o en porciones de extensión muy limitadas, que son comprendidos al instante, percibiendo además la imposibilidad de caer en error apreciable. En todos los demás casos deberemos establecer las proporciones con alguna libertad, o bien proceder de un modo más *artificial*.

Ya he indicado<sup>1</sup> que la geometría, *arte* por el que determinamos las proporciones de las figuras, a pesar de superar con mucho en universalidad y exactitud a los vagos juicios de los sentidos y la imaginación, no alcanza jamás una precisión y exactitud perfectas. Sus primeros principios siguen estando extraídos de la apariencia general de los objetos; y esa apariencia no puede ofrecernos nunca seguridad alguna, dada la prodigiosa pequeñez de que la naturaleza es capaz. Nuestras ideas parecen cerciorarnos por completo de que no existen dos líneas rectas que puedan tener un segmento común, y sin embargo, si examinamos esas ideas, encontraremos que suponen siempre una inclinación perceptible de ambas líneas, y que cuando el ángulo que forman es

---

\* Parte I, sec. 5.

<sup>1</sup> Véase *supra*, pág. 148. Nótese la degradación de la geometría al rango de *arte*, y no ciencia. Cf. *nota* 46.

extremadamente pequeño no tenemos un criterio de línea recta tan riguroso que nos asegure de la verdad de esa proposición. Sucede lo mismo con la mayoría de las conclusiones primarias de las matemáticas.

Por consiguiente, tan sólo el álgebra y la aritmética parecen ser las únicas ciencias en que pueda efectuarse una argumentación de cualquier grado de complejidad, conservando sin embargo una exactitud y certeza perfectas. Estamos en posesión de un criterio preciso para poder juzgar de la igualdad y proporción de los números, y según éstos correspondan o no a dicho criterio determinamos sus relaciones, sin posibilidad alguna de error. Cuando dos números están combinados de modo que uno tenga siempre una unidad correspondiente a todas y cada una de las unidades del otro, los declaramos iguales. Y es por falta de este criterio de igualdad en la extensión por lo que difícilmente puede verse a la geometría como ciencia infalible y perfecta.

Puede que ahora no esté de más resolver una dificultad que puede surgir de mi afirmación de que, aunque la geometría no llegue a esa perfecta precisión y certeza peculiares a la aritmética y el álgebra, es con todo superior a los imperfectos juicios de nuestros sentidos e imaginación. La razón por la que atribuyo algún defecto a la geometría está en que sus principios originales y fundamentales se derivan de las apariencias; y quizá sea posible imaginar que este defecto debería acompañarla siempre, impidiéndola alcanzar así una mayor exactitud, al comparar objetos o ideas, de la que nuestra vista o imaginación son capaces por sí solas de alcanzar. Concedo que ese defecto la acompaña hasta tal punto que la impide aspirar en ningún momento a una plena certeza. Pero dado que estos principios fundamentales dependen de las más fáciles y menos engañosas apariencias, confieren a sus consecuencias un grado de exactitud del que por sí solas esas consecuencias serían incapaces. A la vista le es imposible determinar si los ángulos de un quiliágono son iguales a 1.996 ángulos rectos, ni hacer conjetura alguna que se aproxime a esa proporción. Pero cuando determina que las líneas rectas no pueden concurrir, o que no podemos trazar más de una recta entre dos puntos dados, sus errores no pueden ser nunca importantes. Y esta es la naturaleza de la geometría, y para ello se utiliza: para

hacernos tratar con apariencias tales que por razón de su simplicidad no pueden conducirnos a errores apreciables.

Aprovecharé también la ocasión para proponer una segunda observación, relativa a nuestros razonamientos demostrativos, y que viene sugerida por este mismo tema de la matemática. A los matemáticos les es habitual pretender que las ideas de que se ocupan son de naturaleza tan refinada y espiritual que no son del dominio de la fantasía, sino que deben ser comprendidas por una visión pura e intelectual de la que sólo las facultades del alma son capaces. Esta misma noción se extiende a través de la mayor parte de las cuestiones filosóficas, y se hace principalmente uso de ella para explicar nuestras ideas abstractas, y para mostrar cómo podemos hacernos una idea de un triángulo, por ejemplo, ni isósceles, ni escaleno, ni delimitado por una particular longitud y proporción de los lados.<sup>2</sup> Es fácil ver por qué los filósofos son tan amigos de esta noción de percepciones espirituales y refinadas: obrando de esta manera ocultan muchos de sus absurdos, negándose a aceptar las decisiones basadas en las ideas claras apelando a las que son oscuras e inciertas. Pero para destruir esta estratagema no necesitamos sino reflexionar en el principio sobre el que tanto hemos insistido, según el cual *todas nuestras ideas están copiadas de nuestras impresiones*. En efecto, partiendo de ese principio podemos inferir de inmediato que, como todas las impresiones son claras y precisas, las ideas —copiadas de aquéllas— deberán ser de la misma naturaleza, y sólo por culpa nuestra podrán contener una cosa tan oscura y complicada. Por su naturaleza misma, una idea es más débil y tenue que una impresión; pero como en todos los demás aspectos es la misma cosa, no podrá implicar ningún gran misterio el comprenderla. Si es su debilidad lo que la hace oscura, tarea nuestra será remediar ese defecto, en la medida de lo posible, manteniendo a la idea estable y precisa; y hasta que hayamos logrado esto será vano pretender razonar y hacer filosofía.

## Sección II

---

<sup>2</sup> Véase *supra*, I, I, 7.

DE LA PROBABILIDAD; Y DE LA IDEA DE CAUSA Y EFECTO

Esto es todo lo que he considerado necesario decir con respecto a esas cuatro relaciones, que son el fundamento de la ciencia. En cuanto a las tres restantes, que no dependen de la idea, y que pueden estar ausentes o presentes aunque esa *idea* continúe siendo la misma, será conveniente explicarlas con más detalle. Estas tres relaciones son *identidad, situaciones en tiempo y lugar y causalidad*.

Todas las clases de razonamiento no consisten sino en una *comparación* y descubrimiento de las relaciones, constantes o inconstantes, que dos o más objetos guardan entre sí. Esta comparación la podemos hacer cuando los dos objetos están presentes a los sentidos, cuando ninguno de ellos está presente, o cuando sólo uno lo está. Si los dos objetos están presentes a los sentidos, junto con la relación, llamamos a *ello* percepción, más bien que razonamiento; y no hay en este caso ejercicio alguno del pensamiento, ni tampoco acción alguna —hablando con propiedad—, sino una mera admisión pasiva de las impresiones a través de los órganos sensibles. Según este modo de pensar, no deberemos admitir como razonamiento ninguna de las observaciones que podamos hacer con respecto a la *identidad* y a las *relaciones de tiempo y lugar*, dado que en ninguna de ellas puede ir la mente más allá de lo inmediatamente presente a los sentidos, sea para descubrir la existencia real o las relaciones de los objetos. Sólo la *causalidad* produce una conexión tal que nos cerciora de la existencia o acción de un objeto seguido o precedido de una existencia o acción. Y no puede hacerse uso en el razonamiento de las otras dos relaciones, sino en tanto que afectan al objeto o son afectadas por él. Nada hay en los objetos que nos persuada de que están siempre *alejados* o siempre *contiguos*. Cuando descubrimos por experiencia y observación que su relación es invariable en ese respecto, concluimos siempre que hay allí alguna *causa* secreta que los separa o los une. El mismo razonamiento puede extenderse al caso de la *identidad*. Fácilmente suponemos que un objeto puede seguir siendo individualmente el mismo, aunque unas veces esté presente a los sentidos y otras no; y le atribuimos identidad, a pesar de la discontinuidad de la

percepción, siempre que concluimos que, si hubiera permanecido constantemente al alcance de nuestros ojos o de nuestra mano, habría producido una percepción invariable y continua. Pero esta conclusión, que va más allá de las impresiones de nuestros sentidos, únicamente puede basarse en la conexión de *causa y efecto*; de otro modo no podríamos asegurar en absoluto que el objeto no ha cambiado, por mucho que el nuevo objeto pudiera parecerse al que estaba antes presente a nuestros sentidos. Siempre que descubrimos una semejanza perfecta de este tipo consideramos si es ello común a esta especie de objetos, o si es posible o probable que alguna causa pueda haber actuado para producir el cambio y la semejanza; y según como nos decidamos con respecto a estas causas y efectos formulamos nuestro juicio sobre la identidad del objeto.

Parece, según esto, que de las tres relaciones que no dependen de meras ideas, la única que puede ser llevada más allá de nuestros sentidos y que nos informa de existencias y objetos que no podemos ver o sentir es la *causalidad*. Por consiguiente, intentaremos explicar plenamente esta relación antes de abandonar el tema del entendimiento.

Para comenzar ordenadamente, examinaremos la idea de *causalidad* y el origen de donde se deriva. Es imposible razonar correctamente sin entender a la perfección la idea sobre la que razonamos; y es imposible entender perfectamente una idea sin llevarla a su origen, examinando la impresión primaria de que procede. El examen de la impresión confiere claridad a la idea, y el examen de la idea confiere una similar claridad a todo nuestro razonamiento.

Dirijamos, por tanto, nuestra vista sobre dos objetos cualesquiera de los que denominamos causa y efecto, y examinémosles por todas partes, a fin de encontrar la impresión que produce esa admirable consecuencia de un objeto a otro. Ya a primera vista me doy cuenta de que no debo buscar tal impresión en ninguna de las *cualidades* particulares de los objetos. En efecto, sea cual sea la cualidad que elija, encuentro que algún objeto no la posee, a pesar de caer bajo la denominación de causa y efecto. De hecho, no hay nada existente, sea externa o internamente, que no pueda ser considerado como causa o efecto, aunque es evidente que no hay ninguna cualidad que pertenezca universalmente a todos los

seres y les dé derecho a esa denominación.

La idea de causalidad deberá, pues, derivarse de alguna *relación* entre objetos; y es esa relación la que ahora debemos intentar descubrir. En primer lugar, encuentro que, sean cuales sean los objetos considerados como causas y efectos, son *contiguos*; de modo que nada puede actuar en un tiempo o espacio separado —por poco que sea— del correspondiente a su propia existencia. Aunque a veces parezca que objetos distantes pueden producirse unos a otros, al examinarlos se halla, por lo común, que están conectados por una cadena causal en la que las causas son contiguas entre sí, enlazando de este modo los objetos distantes; y si en algún caso particular no podemos descubrir esta conexión, suponemos con todo que existe. Por tanto, puede considerarse que la relación de CONTIGÜIDAD es esencial a la de causalidad o, al menos, puede suponerse tal cosa —de acuerdo con la opinión general— hasta encontrar una ocasión más adecuada\* para dilucidar este asunto: a saber, cuando examinemos qué objetos son susceptibles de yuxtaposición y conjunción y cuáles no lo son.

La segunda relación que señalaré como esencial a las causas y efectos no es tan universalmente aceptada sino que está sujeta a controversia: se trata de la PRIORIDAD del tiempo de la causa con relación al efecto. Pretenden algunos que no es absolutamente necesario que una causa preceda a su efecto y que, por el contrario, cualquier objeto o acción puede ejercer su cualidad productiva en el mismo primer momento de su existencia, originando otro objeto o acción en perfecta simultaneidad. Ahora bien: aparte de que la experiencia parece contradecir esta opinión en la mayor parte de los casos, es posible establecer la relación de prioridad mediante una especie de inferencia o razonamiento. Es una máxima establecida tanto en la filosofía natural como en la moral, que un objeto existente durante cierto tiempo en su perfección total, sin producir otro, no puede ser ya la sola causa de éste, sino que deberá ser ayudado por algún otro principio que le saque de su inactividad y le haga ejercer la energía potencial que poseía.<sup>3</sup>

---

\* Parte IV, sec. 5.

<sup>3</sup> La referencia es explícita (aunque, seguramente, *vía* Malebranche): se trata de la estructura aristotélica potencia-acto, y del espinoso problema de las causas segundas. Todo cuerpo, con excepción de la causa primera, mueve sólo gracias a ser movido (pasado de la potencia al acto)

Ahora bien: según esta máxima, si una causa cualquiera pudiese ser perfectamente simultánea a su efecto, ciertamente todas las causas deberán serlo también, pues aquella que demore su operación por un solo momento dejará de actuar en ese preciso tiempo particular en que podía haber actuado y, por consiguiente, no será propiamente causa. La consecuencia de esto sería nada menos que la destrucción de la serie causal que observamos en el mundo y, de hecho, la absoluta aniquilación del tiempo. En efecto, si una causa fue simultánea a su efecto, y este efecto lo fuera con el *suyo*, y así sucesivamente, es claro que no existiría una cosa tal como la sucesión, y todos los objetos deberían ser coexistentes.

Si este argumento parece satisfactorio, bien. Si no, ruego al lector me conceda la misma libertad que me he tomado en el caso anterior, suponiendo que sí lo es, pues verá que la cosa no tiene gran importancia.

Habiendo así descubierto, o supuesto, que las dos relaciones de *contigüidad* y *sucesión* son elementos esenciales de las causas y efectos, hallo que me he detenido demasiado pronto, y que no puedo pasar a considerar ningún ejemplo particular de causa y efecto. En virtud del choque que se produce, el movimiento de un cuerpo es considerado como causa del movimiento del otro. Cuando examinamos estos objetos con la mayor atención vemos únicamente que un cuerpo se aproxima al otro, y que el movimiento del uno precede al del otro, pero sin intervalo perceptible alguno. Es inútil que nos atormentemos con *más* pensamiento y reflexión sobre este asunto. No podemos ir *más allá* en el examen de este caso particular.

Y si alguien quisiera eludir ese ejemplo y pretendiese definir una causa diciendo que es una cosa que produce otra, es evidente que no diría nada. Pues ¿qué es lo que entiende por producción? ¿Puede darnos alguna definición de ella que no sea idéntica a la de causalidad? Si puede, deseo que me la presente; y si no puede, procede en círculo y nos proporciona un sinónimo en vez de una

---

por una causa superior. Esta es la base, precisamente, de la primera vía tomista. Cf. ARISTÓTELES: *Phys.*, VII, 1; *Met.*, XII, 5-6, y S. TOMÁS: *Summa Theol.*, I, 2, a. 3. Con respecto a la simultaneidad causa-efecto, seguramente se trata de la fórmula escolástica: *prioritate naturae, simultaneitate temporis*, apoyada en ARISTÓTELES: *Phys.*, II, 3, 195b.

definición.

¿Tendremos entonces que conformarnos con estas dos relaciones de contigüidad y sucesión, como si suministraran una idea completa de la causalidad? De ningún modo; un objeto puede ser contiguo y anterior a otro sin ser considerado como causa de éste. Hace falta una CONEXION NECESARIA. Y esta relación tiene mucha más importancia que cualquiera de las dos mencionadas.

De nuevo examino ahora el objeto por todas partes, a fin de descubrir la naturaleza de esta conexión necesaria y encontrar la impresión, o impresiones, de que su idea puede haberse derivado. Cuando dirijo mi vista a las *cualidades conocidas* de los objetos descubro de inmediato que la relación de causa y efecto no depende en lo más mínimo de *ellas*. Cuando examino sus *relaciones* no encuentro sino las de contigüidad y sucesión, que he considerado ya imperfectas e insatisfactorias. ¿Me obligará la falta de esperanza en el éxito a afirmar que estoy en este caso en posesión de una idea que no va precedida de una impresión similar? Esto sería una prueba demasiado fuerte de ligereza e inconsistencia, dado que el principio contrario ha sido ya admitido con tal firmeza que no admite ulterior duda; al menos, hasta haber examinado más plenamente la presente dificultad.

Por consiguiente, debemos proceder como aquellos que, al buscar algo escondido y no hallarlo en donde esperaban, dan vueltas aquí y allá por los alrededores, sin propósito ni intención determinados, esperando que la suerte los lleve al fin a lo que buscan. Nos es necesario abandonar el examen directo de esta cuestión relativa a esa *conexión necesaria* que forma parte de nuestra idea de causa y efecto, e intentar encontrar algunas otras cuestiones cuyo examen quizá nos proporcione alguna indicación útil para dilucidar la dificultad presente. De entre estas cuestiones hay dos que pasaré a examinar; a saber:

Primera: ¿Por qué razón afirmamos que es *necesario* que toda cosa cuya existencia tiene un principio deba tener también una causa?

Segunda: ¿Por qué concluimos que tales causas particulares deben tener *necesariamente* tales efectos particulares? ¿Cuál es la naturaleza de la *inferencia* que hacemos de unas a otros, y de la *creencia* por la que confiamos en esa

inferencia?

Antes de seguir adelante señalaré tan sólo que, aunque las ideas de causa y efecto se derivan tanto de las impresiones de reflexión como de las de sensación, con todo, y en gracia a la brevedad, mencionaré normalmente sólo a estas últimas como origen de aquellas ideas. Mi deseo es, sin embargo, que todo lo dicho de estas impresiones pueda extenderse también a las de reflexión. Las pasiones están ligadas con sus objetos, y también unas con otras, no menos que están los cuerpos externos mutuamente enlazados. La misma relación, pues, de causa y efecto que corresponde a unos deberá ser común a todos.

### Sección III

#### ¿POR QUE UNA CAUSA ES SIEMPRE NECESARIA?

Comenzaremos con la primera cuestión, concerniente a la índole necesaria de la causa. Es una máxima general en filosofía que *todo lo que empieza a existir debe tener una causa de su existencia*.<sup>4</sup> Por lo común, se admite la validez de esto en todo razonamiento, sin aducir —ni exigir— prueba alguna. Se supone que está basado en la intuición, y que es una de esas máximas que, aunque puedan ser negadas de palabra, los hombres no pueden poner en el fondo realmente en duda. Pero si examinamos esta máxima según la idea de conocimiento antes explicada, descubriremos que no hay rastro alguno de una tal certeza intuitiva; por el contrario, hallaremos que su naturaleza es por completo extraña a ese tipo de convicción.

Toda certeza se debe a la comparación de ideas y al descubrimiento de relaciones que, mientras las ideas sigan siendo las mismas, sean inalterables. Estas relaciones son  *semejanza, proporciones en cantidad y número, grados de una cualidad y contrariedad*. Pero ninguna de ellas está implicada en la proposición de que *lo que tiene un comienzo tiene también una causa de su existencia*. Por

---

<sup>4</sup> De entre las múltiples formulaciones de la causalidad, elige aquí Hume la más antigua y rica en contenido metafísico. Se encuentra ya en Parménides, y con una formulación idéntica a la aquí señalada, en PLATÓN: *Phileb.*, 26E:

«pues es necesario que todo lo engendrado lo sea por una causa». Por lo demás, todo el estudio

consiguiente, esta proposición no es intuitivamente cierta o, por lo menos, si alguien afirma que lo es, deberá negar que esas relaciones son las únicas infalibles, y tendrá que encontrar otra relación de este tipo que esté implicada en dicha proposición; por lo demás, ya habrá tiempo suficiente para examinar tal cosa.

Pero existe un argumento que prueba que la pro-posición anterior no es cierta, ni intuitiva ni demostrativamente. Nunca podremos demostrar la necesidad de una causa para toda nueva existencia, o nueva modificación de existencia, sin mostrar al mismo tiempo la imposibilidad de que una cosa pueda empezar a existir sin principio generativo; y si no puede probarse esta última proposición deberemos perder toda esperanza de probar en algún caso la primera. Ahora bien: podemos convencernos de que es absolutamente imposible probar de forma demostrativa la última proposición, considerando que, como todas las ideas distintas son separables entre sí, y las ideas de causa y efecto son evidentemente distintas, nos resulta fácil concebir cualquier objeto como no existente en este momento, y existente en el siguiente, sin unirle la idea distinta de causa o principio productivo. Por tanto, la imaginación puede hacer una clara separación entre la idea de causa y la de comienzo de existencia. Y, por consiguiente, es de tal modo posible la separación real de estos objetos, que ello no implica contradicción ni absurdo alguno, por lo que dicha separación no puede ser refutada por ningún razonamiento efectuado en base a meras ideas; y sin esto es imposible demostrar la necesidad de una causa.

De acuerdo con ello, mediante un examen adecuado encontraremos que toda demostración que haya sido presentada en favor de la necesidad de una causa es falaz y sofística. Todos los puntos del tiempo y el espacio, dicen algunos filósofos<sup>\*5</sup>, en que podamos suponer que un objeto comienza a existir, son iguales

---

de la causalidad en Hume se va a realizar sobre el plano de la causa eficiente.

\* Señor HOBBS

<sup>5</sup> *Of Liberty and Necessity; My Opinion about Liberty and Necessity. My Reasons* (Ed. Molesworth, IV, pág. 276): «El sexto punto de que no puede concebirse un principio de existencia *sin causa* no puede ser dilucidado sino viendo el modo de que tal cosa pueda ser imaginada; pero si ello se intenta se verá que, si una cosa no tiene causa, hay tantas razones para concebir que esa cosa comience a ser en un momento más que en otro, como para pensar que comience a ser en todo momento, lo que es imposible; hay que pensar, también, que existe una causa determinada que

en sí mismos; y a menos que haya alguna causa peculiar a un tiempo y lugar determinados, que determine y delimite de este modo la existencia, esta última permanecerá eternamente en suspenso, y el objeto no podrá comenzar nunca a existir, por falta de algo que determine su comienzo. Ahora bien, yo pregunto: ¿hay más dificultad en suponer que el tiempo y el lugar estén determinados sin causa, que en suponer que la existencia esté determinada de esa manera? La primera pregunta que se presenta en este asunto es siempre la de si el objeto existirá o no; la siguiente, *cuándo y dónde* comenzará a existir. Si la supresión de una causa es intuitivamente absurda en el primer caso, deberá serlo también en el segundo. Y si en el primer caso no queda claro este absurdo sin prueba, también se necesitará de ella en el otro. El absurdo, pues, de uno de los supuestos no puede ser nunca prueba del otro, dado que ambos se encuentran en igual plano y deben establecerse o caer en virtud del mismo razonamiento.

El segundo argumento<sup>\*5</sup> que encuentro ha sido empleado a este respecto

---

hace que esa cosa comience a ser en ese momento, y no antes o después; de lo contrario, habría que pensar que nunca ha comenzado a ser, y que es *eterna*.» Por lo demás, el argumento se encuentra ya en ARISTÓTELES, aplicado al movimiento, y dentro de las objeciones a la idea del vacío: «Además, nadie podría decir por qué algo movido debería detenerse en un sitio; pues, ¿por qué aquí mejor que allí?» (*Phys.*, IV, 8, 215a19).

\* Doctor CLARKE y otros.

<sup>5</sup> *A Demonstration of the Being and Attributes of God* (edición de 1725); § 8 ES NECESARIO QUE ALGO HAYA EXISTIDO POR TODA LA ETERNIDAD. «1. En primer lugar, es absoluta e innegablemente cierto que algo ha existido por toda la eternidad. Esta es una proposición tan evidente e innegable que ningún ateo, en ninguna época, ha osado afirmar jamás lo contrario; por ello, apenas si es preciso aportar una prueba en particular. En efecto, ya que en este momento existe algo, evidentemente algo ha existido siempre, pues de lo contrario sería necesario que las cosas que ahora existen hubieran sido producidas por nada, absolutamente y sin causa: y esto es evidentemente una contradicción en los términos. En efecto, decir que una cosa es *producida* y que sin embargo no tiene *causa* de su producción es decir que una cosa es *consecuencia*, sin ser *consecuencia de nada*. Todo cuanto existe tiene una causa, razón o base de su existencia (un fundamento sobre el que descansa su existencia; una base o razón de que esa cosa *exista*, en lugar de *no existir*) en la necesidad de su propia naturaleza —y entonces es necesario que haya sido de suyo eterna— o bien en la voluntad de otro ser —y entonces es necesario que ese otro ser, por lo menos en el orden de la naturaleza y la causalidad (véase *nota 64, F. D.*), haya existido con anterioridad a su efecto.» Samuel Clarke (1675-1729), Rector de Drayton en 1701, fue el encargado de las famosas *Boyle's Lectures* (conferencias instituidas por el químico Robert Boyle) en la catedral de San Pablo, de Londres, en 1704-1705. La *Demonstration* es resultado de esas conferencias. CLARKE, que en lo religioso se acercó al *subordinacionismo* eusebiano (cf. *Scripture's Doctrine of the Triana*, 1712), fue en lo filosófico cartesiano (como se aprecia fácilmente en los pasajes expuestos), insistiendo en los argumentos *a priori* para probar la existencia de Dios. Ocupa fundamentalmente un lugar en la historia de las ideas por su famosa polémica con Leibniz, sostenida desde fines de 1717 a noviembre de 1716, y que se interrumpió con la muerte del filósofo alemán. Las cartas fueron publicadas por el propio (CLARKE, en 1717: *A Collection of Papers which passed between Leibniz and Clarke*. Por lo que respecta al «y otros», iniciado por

tropieza con igual dificultad. Toda cosa —se dice— debe tener una causa, porque si a alguna cosa le faltara su causa, dicha cosa se produciría a *sí misma*; es decir, existiría antes de existir, lo que es imposible. Pero es evidente que de este razonamiento no se sigue nada, pues supone que cuando negamos la causa estamos aún afirmando lo que expresamente negamos: que debe haber una causa; por ello, se toma al objeto mismo como causa. Y esto, sin duda, es una evidente contradicción. Decir que una cosa es producida o —para expresarme con más propiedad— que viene a la existencia, sin causa, no es afirmar que esa cosa misma es su propia causa. Por el contrario, el hecho de excluir todas las causas externas excluye *a fortiori* la cosa misma creada. Un objeto que existe absolutamente sin causa no es ciertamente su propia causa. Y cuando afirmáis que el uno se sigue de la otra, dais por supuesto el punto mismo en cuestión, y tomáis por cierto que es absolutamente imposible que una cosa pueda comenzar a existir sin causa y que si suprimimos un principio productivo tendremos que recurrir aún a otro. Sucede exactamente lo mismo con el tercer argumento<sup>6</sup> empleado para demostrar la necesidad de una causa. Todo lo que es producido sin causa es producido por *nada* o, en otras palabras, no hay nada que sea su causa. Pero nada puede ser una causa más de lo que nada puede ser algo, o igual a dos ángulos rectos. Por la misma intuición por la que percibimos que nada no es igual que dos ángulos rectos, ni tampoco igual a algo, percibimos que una causa no puede ser igual a nada; y, en consecuencia, debemos percibir que todo objeto tiene una causa real de su existencia.

Creo que no hace falta emplear muchas palabras para hacer ver la debilidad de este argumento, después de lo que he dicho del precedente. Todos ellos están basados en la misma falacia, y derivados del mismo tipo de pensamiento. Basta simplemente con observar que cuando excluimos todas las

---

Hume, probablemente se refiere a Wollaston (véase *nota 10* del libro III).

<sup>5</sup> Señor LOCKE

<sup>6</sup> *Essay*, IV, X, § 3: «Además, el hombre sabe con certeza intuitiva que la mera *nada no puede producir ningún ser real más de lo que puede ser igual a dos ángulos rectos*. Si el hombre no supiera que la no-entidad, o ausencia de todo ser, no puede ser igual a dos ángulos rectos, es imposible que pudiera entender cualquier demostración de *Euclides*. Por tanto, si sabemos que hay algún ser real, y que la no-entidad no puede producir ningún ser real, ello es una demostración evidente de que ha existido algo desde la eternidad, pues de lo contrario tendría un comienzo, y lo

causas las excluimos de verdad, y no suponemos que nada ni que el objeto mismo sean las causas de su existencia; y, por consiguiente, no podemos sacar argumento alguno del absurdo de estos supuestos para probar el absurdo de esa exclusión. Si toda cosa debe tener una causa, se sigue que al excluir las demás causas deberemos aceptar al objeto mismo o a nada como causas. Pero precisamente el punto en cuestión es si toda cosa debe o no debe tener una causa; y según las reglas de todo razonamiento válido, esto es lo que no puede darse por supuesto.

Todavía son más frívolos quienes dicen que todo efecto debe tener una causa porque ello está implicado en la idea misma de efecto. Todo efecto presupone necesariamente una causa, pues «efecto» es un término relativo, cuyo correlato es «causa». Pero esto no prueba que todo ser deba ir precedido por una causa más de lo que se sigue que, porque todo marido debe tener mujer, todo hombre deba estar entonces casado. La verdadera cuestión es si todo objeto que empieza a existir tiene que deber su existencia a una causa; y yo afirmo que esto no es ni intuitiva ni demostrativamente cierto, como espero haber probado suficientemente en los argumentos anteriores.

Dado que no es del conocimiento o de un razonamiento científico de donde derivamos la opinión de la necesidad de que toda nueva producción tenga una causa, esa opinión deberá surgir necesariamente de la observación y la experiencia. Según esto, la pregunta inmediata debería ser *cómo origina la experiencia tal principio*. Pero creo que será más conveniente subsumir dicha pregunta en esta otra: *¿por qué concluimos que tales causas particulares deben tener necesariamente tales efectos particulares, y por qué hacemos una inferencia de unas a otros?* Este será el problema objeto de nuestra investigación. Y es posible que, en última instancia, se encuentre que la respuesta que demos sirva también para contestar aquella primera pregunta.

#### **Sección IV**

DE LOS ELEMENTOS COMPONENTES DE NUESTROS RAZONAMIENTOS CONCERNIENTES A

---

que ha tenido un comienzo debe haber sido producido por alguna cosa distinta.»

## CAUSAS Y EFECTOS

Aunque en sus razonamientos sobre causas y efectos lleve la mente su examen más allá de los objetos que ve o recuerda, no debe perderlos en ningún caso de vista por completo, ni razonar simplemente sobre sus propias ideas, sin estar combinadas con impresiones o, al menos, con ideas de la memoria, que equivalen a impresiones. Cuando hacemos una inferencia desde las causas a los efectos tenemos que establecer la existencia de estas causas. Y sólo tenemos dos formas de hacer esto: o por una inmediata percepción de nuestra memoria o sentidos, o por inferencia de otras causas. Y de estas causas deberemos cerciorarnos del mismo modo: o por una impresión presente, o por inferencia de las causas de *estas otras* causas, y así sucesivamente, hasta llegar a algún objeto que veamos o recordemos. Nos es imposible proseguir nuestras inferencias *in infinitum*; y lo único que puede ponerlas término es una impresión de la memoria o de los sentidos, más allá de la cual no hay lugar para ulterior duda o investigación.

Para dar un ejemplo de esto podemos escoger cualquier suceso de la historia, y examinar por qué razón creemos en él, o lo rechazamos. Así, creemos que CÉSAR fue asesinado en el Senado durante los *idus de marzo*. Y creemos esto por hallarse establecido por el testimonio unánime de los historiadores, que convienen en asignar ese determinado tiempo y lugar a dicho suceso. En este caso, están presentes a nuestra memoria, o a nuestros sentidos, ciertos caracteres y letras, y recordamos también que estos caracteres han sido empleados como signos de ciertas ideas. Estas ideas estaban o en las mentes de quienes se hallaban inmediatamente presentes en esa acción y recibieron directamente las ideas de su existencia, o han sido derivadas del testimonio de otras personas. A su vez, estas ideas pueden derivarse de otro testimonio, por una gradación perceptible, hasta llegar a quienes fueron testigos de vista o espectadores del suceso. Es obvio que toda esta cadena de argumentos, o conexión de causas y efectos, está basada en principio sobre caracteres o letras vistos o recordados, y que sin la autoridad de la memoria o los sentidos todo nuestro razonamiento sería quimérico e infundado, pues en ese caso cada eslabón de la cadena pendería de

otro, pero no habría cosa alguna fijada al extremo, capaz de sostener el todo; y entonces no existiría ni creencia ni evidencia. Esto es lo que realmente sucede con todos los argumentos *hipotéticos*, o razonamientos por suposición, en donde no hay ni impresión presente ni creencia en una existencia real.

No necesito decir que no constituye una objeción válida contra la doctrina presente el que podamos razonar de hecho sobre nuestras pasadas conclusiones o principios sin recurrir a las impresiones de que en un principio surgieron. En efecto, aun suponiendo que estas impresiones se hubieran borrado enteramente de la memoria, puede seguir existiendo la convicción que produjeron. Del mismo modo que la seguridad de una demostración se debe siempre a una comparación de ideas, con independencia de que tal seguridad pueda seguir existiendo después de haber olvidado la comparación, así es igualmente cierto que todos los razonamientos concernientes a causas y efectos se derivan originariamente de alguna impresión.

## Sección V

### DE LAS IMPRESIONES DE LOS SENTIDOS Y DE LA MEMORIA

En esta clase de razonamientos sobre la causalidad empleamos, pues, materiales de naturaleza híbrida y heterogénea que, aun estando conectados, son sin embargo distintos unos de otros. Todos nuestros argumentos concernientes a causas y efectos constan de una impresión de la memoria o los sentidos y de la idea de existencia, producida por el objeto de la impresión —o que produce a éste—. Por tanto, deberemos explicar ahora tres puntos. *Primero*: la impresión original. *Segundo*: la transición a la idea de la causa o el efecto conectados. *Tercero*: la naturaleza y cualidades de esa idea.

Por lo que respecta a las *impresiones* procedentes de los *sentidos*, su causa última es en mi opinión perfectamente inexplicable por la razón humana. Nunca se podrá decidir con certeza si surgen inmediatamente del objeto, si son producidas por el poder creador de la mente, o si se derivan del autor de nuestro

ser.<sup>7</sup> Por lo demás, este problema no tiene importancia en absoluto para nuestro presente propósito. Podemos hacer inferencias a partir de la coherencia de nuestras percepciones, ya sean éstas verdaderas u falsas, ya representen correctamente a la naturaleza o sean meras ilusiones de los sentidos.

Si nos preguntamos ahora por el rasgo distintivo entre *memoria* e imaginación, veremos en seguida que este rasgo no puede hallarse en las ideas simples que la memoria nos presenta, pues ambas facultades toman sus ideas simples de las impresiones, y nunca pueden ir más allá de estas percepciones originarias. Tampoco se distinguen estas facultades entre sí por la disposición de sus ideas complejas, pues aunque la preservación del orden original y posición de sus ideas sea propiedad peculiar de la memoria, mientras que la imaginación compone y altera las suyas como le place, esta diferencia no es con todo suficiente para distinguir estas facultades en su operación, o para hacernos conocer la una a partir de la otra. En efecto, es imposible hacer presentes las impresiones pasadas a fin de compararlas con nuestras ideas presentes y ver si su disposición es exactamente similar. Por tanto, dado que la memoria no es conocida ni por el orden de sus ideas *complejas* ni por la naturaleza de sus ideas *simples*, se sigue que la diferencia entre esta facultad y la imaginación se encuentra en su superior fuerza y vivacidad. Un hombre puede entregarse a su fantasía al fingir una pasada escena de aventuras; y no habría manera de distinguir tal cosa de un recuerdo de tipo parecido si las ideas de la imaginación no fueran más débiles y oscuras.<sup>8</sup>

Sucede con frecuencia que, de dos hombres que han intervenido en un suceso, el uno lo recordará mucho mejor que el otro, pero nada le será más difícil que lograr que su compañero lo recuerde. A tal fin, repasa vanamente varias circunstancias: menciona el tiempo, el lugar, la compañía, lo que entonces se dijo, lo que hicieron cuantos intervinieron en el suceso. Hasta que, por fin, consigue acertar con alguna feliz circunstancia que hace revivir el suceso en conjunto,

---

<sup>7</sup> A grandes rasgos, y sin matizar demasiado, cabe adscribir estas tres concepciones a Locke, Leibniz y Berkeley, respectivamente.

<sup>8</sup> El párrafo siguiente corresponde al Apéndice del libro III (1740) (II, pág. 884). Es muy importante, por delimitar claramente entre ideas de la memoria (que constituirán los «materiales» de la

logrando así que su amigo recobre perfecta memoria de cada detalle. En este caso, la persona que era incapaz de recordar va recibiendo al principio cada idea según la otra persona las va exponiendo, con las mismas circunstancias de tiempo y lugar; y, sin embargo, las considera ficciones de la imaginación. Pero tan pronto como se menciona la circunstancia reveladora, ésta incide sobre la memoria, con lo que esas mismas ideas aparecen ahora bajo un nuevo aspecto, ejerciendo de algún modo una afección distinta a la anterior. Sin que se haya producido ninguna otra alteración, aparte del modo de afección, las ideas se convierten inmediatamente en ideas de la memoria, y se les presta asentimiento. Por tanto, dado que la imaginación puede representarse todos y cada uno de los objetos que la memoria pueda ofrecernos, y dado que estas facultades se distinguen únicamente en la diferente *afección* de las ideas que presentan, puede resultar conveniente examinar en qué consiste la naturaleza de esa afección. Y, en este punto, creo que todo el mundo convendrá fácilmente conmigo en que las ideas de la memoria son más *fuertes y vivaces* que las de la fantasía.

El pintor que desee representar una pasión o emoción, del tipo que sea, intentará plasmar el aspecto de alguien movido por una emoción similar, con el fin de avivar sus ideas y darles una fuerza y vivacidad mayores de las que se encuentran en ideas que son meras ficciones de la imaginación. Cuanto más reciente es la memoria de un asunto, más clara es la idea; y si después de un largo período se volviera a contemplar el objeto, siempre se encontraría que su idea se ha debilitado en gran medida, si es que no se ha olvidado por completo. Frecuentemente abrigamos dudas con respecto a las ideas de la memoria, cuando éstas son muy tenues y débiles, y no logramos determinar si una imagen procede de la fantasía o de la memoria cuando no está dibujada con colores tan vivos como los que distinguen a esta última facultad. Así, suele decirse: creo que recuerdo tal suceso, pero no estoy seguro. Un largo espacio de tiempo lo ha borrado de mí memoria, y ya no sé si se trata o no de un mero producto de mi fantasía.

Y del mismo modo que, al perder fuerza y vivacidad, puede debilitarse una

idea de la memoria hasta el punto de ser tomada por idea de la imaginación, esta última puede adquirir a su vez tal fuerza y vivacidad que sea tenida por idea de la memoria, con lo que tiene los mismos efectos que ésta sobre la creencia y el juicio. Esto se ve claramente en el caso de los mentirosos, que, por la frecuente repetición de sus mentiras, acaban creyendo en ellas y recordándolas como realidades. En efecto, la costumbre y el hábito tienen en este caso, como en muchos otros, la misma influencia sobre la mente que la naturaleza, e inculcan la idea con igual fuerza y vigor.

De este modo, se ve que la *creencia o asentimiento* que acompaña siempre a la memoria y los sentidos, no es otra cosa que la vivacidad de las percepciones que presentan esas facultades, y que es solamente esto lo que las distingue de la imaginación. En este caso, creer es sentir una inmediata impresión de los sentidos, o una repetición de esa impresión en la memoria. No es sino la fuerza y vivacidad de la percepción lo que constituye el primer acto del juicio y pone las bases de ese razonamiento, construido sobre él, cuando inferimos la relación de causa y efecto.

## Sección VI

### DE LA INFERENCIA DE LA IMPRESIÓN Y LA IDEA

Es fácil notar que, al seguir esta relación, la inferencia que realizamos de la causa al efecto no se deriva simplemente de un examen de dichos objetos en particular, ni de una intuición en su esencia capaz de descubrir la dependencia del uno con respecto al otro. No hay objeto que implique la existencia de otro, si consideramos estos objetos en sí mismos y no vamos nunca más allá de las ideas que de ellos nos formamos. Una inferencia tal equivaldría a conocimiento, e implicaría la absoluta contradicción e imposibilidad de concepción de algo diferente. Pero como todas las ideas distintas son separables, es evidente que no puede haber una imposibilidad de tal clase. Cuando pasamos de una impresión presente a la idea de un objeto, podemos haber separado quizá la idea de la impresión y puesto otra en su lugar.

Por consiguiente, sólo por EXPERIENCIA podemos inferir la existencia de un objeto de la de otro. La naturaleza de la experiencia consiste en esto: recordamos haber tenido ejemplos frecuentes de la existencia de una especie de objetos; recordamos también que los individuos pertenecientes a otra especie de objetos han acompañado siempre a los primeros, y que han existido según un orden regular de contigüidad y sucesión con ellos. De este modo, recordamos haber visto esta especie de objetos que denominamos llama, y haber sentido esa especie de sensación que denominamos *calor*. Y de la misma manera recordamos mentalmente su conjunción constante en todos los casos pasados. Sin más preámbulos, llamamos a los unos *causa* y a los otros *efecto*, e inferimos la existencia de unos de la de otros. En todos los casos por los que sabemos de una conjunción entre determinadas causas y efectos, tanto estas causas como estos efectos han sido percibidos por los sentidos y están presentes a la memoria. Sin embargo, en los casos en que razonamos acerca de causas y efectos, sólo uno de ellos es percibido o recordado, mientras que el otro se suple según nuestra experiencia pasada.

Así, al avanzar en el tema hemos descubierto insensiblemente una nueva relación entre la causa y el efecto, cuando menos lo esperábamos, por estar totalmente ocupados en otro asunto. Esta relación es la CONJUNCION CONSTANTE. Contigüidad y sucesión no bastan para poder decidir si dos objetos son causa y efecto, a menos que percibamos que estas dos relaciones se conservan en varios casos. Ahora podemos apreciar la ventaja de haber abandonado el estudio directo de esta relación de causalidad con el fin de descubrir la naturaleza de esa *conexión necesaria*, que constituye una parte tan esencial de aquella relación. Tenemos la esperanza de poder llegar por este medio al fin que nos habíamos propuesto, aunque, a decir verdad, no parece que esta relación de conjunción constante, recién descubierta, nos haga avanzar sino muy poco en nuestro camino. Y ello porque esa relación implica tan sólo que objetos parecidos se disponen siempre en relaciones parecidas de contigüidad y sucesión y, por lo menos a primera vista, parece evidente que de esta manera no podremos descubrir nunca idea nueva alguna, y que podremos únicamente multiplicar, pero no aumentar los objetos de

nuestra mente. Es factible pensar que lo que ignoramos de un objeto no lo podremos saber de cien que sean de la misma clase y perfectamente semejantes en todo respecto. Igual que nuestros sentidos nos mostraron en un caso dos cuerpos, movimientos o cualidades en determinadas relaciones de sucesión y contigüidad, del mismo modo nuestra memoria nos presenta tan sólo una multitud de casos en los que encontramos siempre parecidos cuerpos, movimientos o cualidades, en parecidas relaciones. Aunque la repitamos al infinito, nunca originaremos por la mera repetición de una impresión pasada una nueva idea original, como es la de conexión necesaria; el número de impresiones no tiene más efecto en este caso que si nos limitáramos únicamente a una. Sin embargo, aunque este razonamiento parece correcto y evidente, no sería razonable que desesperásemos tan pronto, por lo que tomaremos de nuevo el hilo de nuestros razonamientos. Por ello, habiendo encontrado que, luego de descubrir la conjunción constante entre objetos cualesquiera hacemos siempre una inferencia de un objeto a otro, examinaremos ahora la naturaleza de esta inferencia y la de la transición de la impresión a la idea. Es posible que en última instancia se vea que la conexión necesaria depende de la inferencia, en lugar de depender la inferencia de la conexión necesaria.

En efecto, dado que se aprecia que la transición desde una impresión presente a la memoria o sentidos, a la idea de un objeto que denominamos causa o efecto, está fundada en la *experiencia* pasada y en el recuerdo de su *conjunción constante*, habrá que preguntarse ahora si la experiencia produce la idea por medio del entendimiento o de la imaginación; si es nuestra razón quien nos obliga a realizar la transición, o si ello se debe a una cierta asociación y relación de percepciones. Si fuera la razón, procedería entonces según el principio de que *casos de los que no hemos tenido experiencia deben ser semejantes a aquellos en que sí la hemos tenido, pues la naturaleza sigue siempre uniformemente el mismo curso*. Por tanto, y a fin de dilucidar este asunto, vamos a examinar todos los argumentos en que pueda suponerse basada esa proposición; y como éstos deberán derivarse o del *conocimiento* o de la *probabilidad*, atenderemos a cada uno de estos grados de evidencia, a fin de ver si proporcionan alguna conclusión

válida en este sentido.

El método de razonamiento antes seguido nos convencerá fácilmente de que no pueden existir argumentos *demostrativos* que prueben que *casos de los que no hemos tenido experiencia son semejantes a aquellos en que si la hemos tenido*. Podemos al menos concebir un cambio en el curso de la naturaleza, y ello prueba suficientemente que tal cambio no es absolutamente imposible. Formar una idea clara de algo es un argumento innegable de su posibilidad, y constituye por sí solo una refutación de cualquier pretendida demostración en contrario.

Por su parte, la probabilidad, en cuanto que no descubre las relaciones de ideas, consideradas en tanto que tales, sino sólo las existentes entre objetos, tiene que basarse en algún respecto en las impresiones de nuestra memoria y sentidos, y en algún otro, en nuestras ideas. Si en nuestros razonamientos probables no hubiera mezclada alguna impresión, la conclusión sería completamente quimérica. Y si no estuvieran mezcladas también ideas, la acción de la mente al observar la relación sería, hablando propiamente, sensación y no razonamiento. Por tanto, es necesario que en todo razonamiento probable esté algo presente a la mente, percibido o recordado, y que a partir de ello deduzcamos otra cosa conectada con la primera, pero que no es percibida ni recordada.

La única conexión o relación de objetos que puede llevarnos más allá de las impresiones inmediatas de nuestra memoria y sentidos es la de causa y efecto. Y esto se debe a que es la única en que podemos basar una correcta inferencia de un objeto a otro. La idea de causa y efecto se deriva de la experiencia, la cual nos indica que ciertos objetos particulares han estado constantemente conectados entre sí en todos los casos pasados. Y como se supone que un objeto similar a aquéllos está inmediatamente presente en la impresión, conjeturamos la existencia de un objeto similar a su habitual acompañante. De acuerdo con esta exposición del asunto, que creo de todo punto incuestionable, la probabilidad está basada en la conjetura de que existe semejanza entre objetos de los que hemos tenido experiencia y objetos no experimentados. Y, por consiguiente, es imposible que esta conjetura pueda deberse a la probabilidad. El mismo principio no puede ser a la vez causa y efecto de otro. Esta es quizá la única proposición intuitiva o

demostrativamente cierta acerca de la relación de causalidad.

Y si alguien pensara poder eludir este argumento y, sin determinar si nuestro razonamiento en este asunto se deriva de la demostración o de la probabilidad, pretendiera que todas las conclusiones de causas y efectos están construidas sobre un razonamiento consistente, lo único que puedo desear es que muestre dicho razonamiento para que podamos someterlo a examen. Es posible que se diga, quizá, que tras la experiencia de la conjunción constante de determinados objetos nuestros razonamientos siguen el orden siguiente. En todos los casos se ha visto que tal objeto produce tal otro. Pero ese primer objeto no podría tener ese efecto si no poseyera un poder de producción. El poder implica necesariamente el efecto; por tanto, hay un fundamento válido de inferencia de la existencia de un objeto a la de su acompañante habitual. La producción pasada implica un poder; el poder implica una nueva producción. Y es esa nueva producción la que inferimos del poder y la pasada producción.

Me sería muy fácil mostrar la debilidad de este razonamiento si quisiera hacer uso de las observaciones ya realizadas: que la idea de *producción* es la misma que la de *causalidad*, y que ninguna existencia implica cierta y demostrativamente que otro objeto tenga poder alguno de producción; quizá podría anticipar también lo que tendré ocasión de indicar más adelante con respecto a la idea que nos formamos del *poder* y la *eficacia*.<sup>9</sup> Sin embargo, como es posible que parezca que esta forma de proceder debilita mi sistema, por apoyar una de sus partes en otra, o que introduce cierta confusión en mi argumentación, intentaré sostener la presente afirmación sin tal ayuda.

Por tanto, admitiremos por un momento que la producción de un objeto por otro implica en un caso cualquiera la existencia de un poder, y que este poder está conectado con su efecto. Ahora bien, como hemos probado ya que el poder no se encuentra en las cualidades sensibles de la causa y que lo único presente son las cualidades sensibles, pregunto: ¿por qué sobre la sola base de la apariencia de estas cualidades suponéis que el mismo poder sigue existiendo en otros casos?

---

<sup>10</sup> El uso —y abuso— «metafísico» del concepto de poder (*power*) se encuentra en LOCKE: *Essay*, II, XXI, *passim* (pero muy especialmente 4 72), y fue ya criticado por Berkeley. Confróntese al respecto las sugerentes observaciones de MARIO Rossi: *Saggio su Berkeley*, Bari, 1955 (cap. VIII).

Vuestra apelación a la experiencia pasada nada puede decidir en el caso presente; lo más que puede probarse es que el objeto productor de otro tenía en ese preciso instante el poder de producirlo, pero lo que nunca podréis probar es que ese mismo poder debe seguir existiendo en el mismo objeto o colección de cualidades sensibles y, mucho menos, que un poder análogo acompaña siempre a cualidades sensibles análogas. Y si se dijera que tenemos experiencia de que el mismo poder sigue unido al mismo objeto, y que objetos parecidos poseen poderes parecidos, volvería a preguntar: *¿por qué partiendo de esta experiencia establecemos una conclusión que va más allá de los casos pasados de que tenemos experiencia?* Si contestáis esta pregunta del mismo modo que la precedente, vuestra respuesta ocasiona una nueva pregunta de la misma clase, y así *in infinitum*, lo que prueba claramente que el razonamiento anterior no tiene fundamento válido.

Así, no solamente fracasa nuestra razón en el descubrimiento de la *conexión última* de causas y efectos, sino que incluso después de que la experiencia nos haya informado de su *conexión constante*, nuestra razón es incapaz de convencernos de que tengamos que extender esa experiencia más allá de los casos particulares observados. Suponemos que debe haber, pero nunca podremos probarlo, una semejanza entre los objetos experimentados y los que están más allá de nuestra experiencia actual.

Ya conocemos ciertas relaciones que nos hacen pasar de un objeto a otro, aun cuando no haya razón alguna que nos obligue a efectuar la transición. Podemos, pues, establecer este hecho mediante una regla general: siempre que la mente hace constante y uniformemente una transición, sin razón para ello, se encuentra bajo la influencia de esas relaciones. Ahora bien, éste es exactamente el caso presente. Aun ayudada por la experiencia y observación de su conjunción constante en todos los casos pasados, la razón no puede mostrarnos nunca la conexión de un objeto con otro. Por tanto, cuando la mente pasa de la idea o impresión de un objeto a la idea de otro, o creencia en él, no está determinada por la razón, sino por ciertos principios que asocian las ideas de estos objetos y las unen en la imaginación. Si las ideas no tuvieran más unión en la fantasía que la

que los objetos parecen tener en el entendimiento, jamás podríamos realizar una inferencia de las causas a los efectos ni basar nuestra creencia en ningún hecho. Por tanto, la inferencia depende exclusivamente de la unión de ideas.<sup>10</sup>

He reducido los principios de unión de ideas a tres principios generales, y afirmado que la idea o impresión de un objeto introduce naturalmente la idea de otro semejante, contiguo o conectado con el primero.<sup>11</sup> Admito que estos principios no son ni causas *infallibles* ni las *solas* causas de una unión de ideas. No son causas infalibles porque uno no puede atender durante cierto tiempo a un objeto, sin fijarse en más. No son las *solas* causas porque el pensamiento tiene obviamente un movimiento muy irregular al pasar por sus objetos, y puede saltar de los cielos a la tierra, de un extremo a otro de la creación, sin método ni orden determinados. Ahora bien, aunque admita esta debilidad en esas tres relaciones, y esta irregularidad en la imaginación, afirmo con todo que los únicos principios *generales* de asociación de ideas son la semejanza, la contigüidad y la causalidad.

Existe ciertamente un principio de unión de ideas que, a primera vista, podría tenerse por diferente a los citados; sin embargo, se verá que en el fondo depende del mismo origen. Cuando se halla por experiencia que todo individuo de una determinada especie de objeto está constantemente unido a otro individuo de distinta especie, la aparición de un nuevo individuo de cualquiera de estas especies lleva naturalmente al pensamiento a su acompañante habitual. De esta forma, como una determinada idea particular se encuentra normalmente unida a tal palabra particular, no se requiere sino la audición de esa palabra para producir la idea correspondiente; y sería difícil que, por muchos esfuerzos que haga, pudiera la mente evitar dicha transición. Cuando esto ocurre, no es absolutamente necesario que al oír ese sonido determinado reflexionemos sobre una experiencia pasada, ni que nos preguntemos por la idea habitualmente conectada con el sonido. La imaginación toma de suyo el lugar de esta reflexión, estando tan acostumbrada a pasar de la palabra a la idea que no deja que medie ni un instante

---

<sup>10</sup> Cf. *infra*, sec. 14, especialmente pág. 291.

<sup>11</sup> Los principios de asociación son *trascendentales* —en sentido filosófico estricto— dentro del sistema humeano. De ellos dice agudamente DELEUZE (op. cit., pág. 139): «Bref, l'imagination sous cette influence est devenue raison, la fantaisie a trouvé une constance.»

entre la audición de la una y la concepción de la otra.

Sin embargo, y aunque reconozca que éste es un verdadero principio de asociación de ideas, afirmo que es exactamente el mismo que el existente entre las ideas de causa y efecto, y que forma parte esencial de todos nuestros razonamientos basados en dicha relación. No tenemos otra noción de causa y efecto que la de ciertos objetos *siempre unidos* entre sí y observados como inseparables en todos los casos pasados. Y no podemos penetrar en la razón de esa *conjunción*, sino que observamos tan sólo la cosa misma, hallando en todo momento que es por esa conjunción constante por lo que los objetos se unen en la imaginación. Cuando nos es presente la impresión de un objeto, nos formamos inmediatamente una idea de su acompañante habitual y, en consecuencia, podemos establecer como elemento de la definición de opinión o creencia que es *una idea relacionada o asociada con una impresión presente*.

Así, y aunque la causalidad sea una relación *filosófica* —en cuanto que implica contigüidad, sucesión y conjunción constante—, sólo en tanto que es una relación *natural*, y produce una unión entre nuestras ideas, somos capaces de razonar sobre ella o de efectuar inferencias basadas en la causalidad.

## Sección VII

### DE LA NATURALEZA DE LA IDEA O CREENCIA

La idea de un objeto forma parte esencial de la creencia en él, pero no constituye toda la creencia. Concebimos muchas cosas en las que no creemos. Por tanto, a fin de descubrir la naturaleza de la creencia de una forma más completa —o las cualidades de las ideas a que prestamos asentimiento—, sopesaremos las consideraciones siguientes.

Es evidente que todos los razonamientos de causas o efectos desembocan en conclusiones concernientes a cuestiones de hecho, esto es, concernientes a la existencia de objetos o de sus cualidades. Es también evidente que la idea de existencia no se diferencia en nada de la idea de un objeto y que, cuando concebimos una cosa como existente después de haberla concebido sin más, no

hacemos en realidad adición o alteración alguna de nuestra idea primera.<sup>12</sup> Así, cuando afirmamos que Dios es un ser existente, nos hacemos simplemente la idea de un ser tal como nos es representado, y la existencia que atribuimos a dicho ser no es concebida por una idea particular que unamos a la idea de sus demás cualidades y podamos separar nuevamente y distinguirla de aquélla. Más aún, no me conformo con afirmar que la concepción de la existencia de un objeto no supone adición alguna a la simple aprehensión, sino que sostengo también que la creencia de que algo existe no añade nuevas ideas a las componentes de la idea del objeto. No aumenta ni disminuye la idea que tengo de Dios cuando pienso en El, cuando lo pienso como existente o cuando creo en su existencia.<sup>13</sup>

Ahora bien, dado que existe ciertamente gran diferencia entre la simple aprehensión de la existencia de un objeto y la creencia en él, y que esta diferencia no se encuentra en los elementos o en la composición de la idea que concebimos, se sigue que deberá encontrarse en el *modo* en que la concebimos.

Supongamos que una persona presente ante mí aventura proposiciones con las que no estoy de acuerdo: *que César murió en su cama, que la plata es más fusible que el plomo o el mercurio más pesado que el oro*. Es evidente que, a pesar de mi incredulidad, entiendo claramente el significado de esas proposiciones, y también lo es que me formo las mismas ideas que esa persona se forma. Mi imaginación está dotada de los mismos poderes que la suya, de manera que a esa persona le es imposible concebir una idea que yo no pueda concebir, ni tampoco conectar algo que yo no pueda conectar. Pregunto, pues: ¿en qué consiste la diferencia entre creer una proposición y no creerla? Con respecto a proposiciones que son probadas por intuición o demostración, la respuesta es fácil. En ese caso, la persona que asiente no solamente concibe las ideas correspondientes a la proposición, sino que se ve necesariamente determinada a concebirlas de ese modo particular, sea directamente o por interposición de otras ideas. Todo lo absurdo es ininteligible, y a la imaginación le es imposible concebir algo que se opone a una demostración. Sin embargo, como en los razonamientos por

---

<sup>12</sup> Cf. *supra*, parte II, sec. 6, pág. 168.

<sup>13</sup> Cf. LOCKE: *Essay*, IV, I, § 7, y KANT: *Crítica de la razón pura: El ideal de la razón pura*, especialmente B620-30/ A592-602.

causalidad y concernientes a hechos no puede tener lugar esa necesidad absoluta, y la imaginación es libre de concebir los dos lados de la cuestión, sigo preguntando *en qué consiste la diferencia entre incredulidad y creencia*, ya que en ambos casos es igualmente posible y exigible.

No es una respuesta convincente el decir que lo que le pasa a una persona que no asiente a la proposición que habéis presentado es que, después de haber concebido el objeto del mismo modo que vosotros, lo concibe al instante siguiente de un modo diferente y tiene de él ideas diferentes. Esta respuesta es insatisfactoria, y no porque sea falsa, sino porque no descubre toda la verdad. Hay que reconocer que en todos los casos en que no estamos de acuerdo con alguien concebimos ambos lados de la cuestión. Pero como sólo podemos creer uno de ellos, se sigue evidentemente que la creencia deberá establecer alguna diferencia entre la concepción a que asentimos y aquella de la que disentimos. Podemos combinar, unir, separar, mezclar y variar nuestras ideas de cien formas distintas, pero no tendremos en realidad opinión alguna hasta que se manifieste algún principio que fije una de estas diferentes situaciones. Y como evidentemente este principio no añade nada a nuestras ideas anteriores, lo único que puede hacer es cambiar el *modo* que tenemos de concebirlas.

Todas las percepciones de la mente son de dos clases: impresiones e ideas, y difieren entre sí solamente por sus distintos grados de fuerza y vivacidad.<sup>14</sup> Nuestras ideas son copias de nuestras impresiones, y las representan en todas sus partes. Si deseáis variar de algún modo la idea de un objeto particular, lo más que podéis hacer es incrementar o disminuir su fuerza y vivacidad. Si hacéis otro cambio cualquiera en ella, entonces representaría ya un diferente objeto o impresión. Lo mismo sucede con los colores. Un matiz determinado de color puede adquirir un nuevo grado de viveza o brillo, sin ninguna otra alteración. Pero si producís otra alteración cualquiera, ya no es más el mismo matiz o color. Así, como la creencia no hace variar sino el modo en que concebimos un objeto,

---

<sup>14</sup> A pesar de que en múltiples ocasiones —antes y después de este pasaje— afirma Hume que la diferencia entre impresión e idea es sólo de grado, en el Apéndice de 1740 corrige esta concepción (véase II, pág. 888). La diferencia entre ambos tipos de percepción estaría más bien en su modo de afección. Remitimos a nuestro Estudio preliminar para este importante punto.

solamente puede proporcionar a nuestras ideas fuerza y vivacidad adicionales. Por tanto, una opinión o creencia puede definirse con mayor exactitud como IDEA VIVAZ RELACIONADA O ASOCIADA CON UNA IMPRESION PRESENTE.\*

He aquí las premisas de los argumentos que nos 97 llevan a esta conclusión: siempre que inferimos la existencia de un objeto a partir de la de otros, debe estar ya presente a la memoria o a los sentidos algún objeto, a fin de que éste sea la base de nuestro razonamiento, pues la mente no puede proceder *in infinitum* con sus inferencias. La razón no puede nunca convencernos de que la existencia de un objeto deba implicar la de otro; así, cuando vamos de la impresión del uno a la idea o creencia en el otro, no somos determinados por la razón, sino por la costumbre o principio de asociación. Pero la creencia es algo más que una simple idea: es un determinado modo de formar una idea; y como una misma idea no puede ser modificando sino variando sus grados de fuerza y vivacidad, se sigue de todo lo anterior que la creencia es una idea vivaz producida por una relación con una impresión presente, de acuerdo con la precedente

---

\* Podemos aprovechar ahora la ocasión para indicar un error muy notable, que al ser inculcado con tanta frecuencia en las escuelas ha llegado a convertirse en una especie de máxima establecida, y universalmente admitida por todos los lógicos. El error consiste en la división común de los actos del entendimiento en *aprehensión, juicio y razonamiento*, y en las definiciones que damos de ellos. Se define a la *aprehensión* como examen simple de una o más ideas. El *juicio*, como la separación o unión de ideas diferentes. El *razonamiento*, como la separación o unión de ideas diferentes mediante la interposición de otras, que muestran la relación que aquéllas tienen entre sí. Pero estas distinciones y definiciones son falaces en puntos muy importantes. *Primero*: porque está lejos de ser verdad el que, en todo juicio que hagamos, unimos dos ideas diferentes; en efecto, en la proposición *Dios existe*, o en cualquier otra concerniente a la existencia, la idea de existencia no es una idea distinta que unamos a la del sujeto, y capaz de formar mediante la unión una idea compuesta. *Segundo*: igual que formamos de este modo una proposición que contiene solamente una idea, podemos también ampliar nuestra razón sin emplear más de dos ideas, y sin necesidad de recurrir a una tercera que sirva de término medio. Inferimos inmediatamente una causa a partir de su efecto; y esta inferencia no es sólo una especie verdadera de razonamiento, sino también la más fuerte de todas, y resulta más convincente que si interpusiéramos otra idea para conectar los extremos. En general, todo lo que podemos afirmar con respecto a estos tres actos del entendimiento es que, examinados desde una perspectiva adecuada, se reducen al primero, no siendo sino formas particulares de concebir nuestros objetos. Ya consideremos un solo objeto o varios, ya fijemos nuestra atención en estos objetos, o pasemos de ellos a otros distintos: en cualquier forma u orden en que los estudiemos, el acto de la mente se limita a ser una *aprehensión simple*. La única diferencia notable a este respecto se produce cuando unimos la creencia a la concepción y nos persuadimos de la verdad de lo que concebimos. Nunca ha sido explicado hasta ahora este acto de la mente por filósofo alguno, por lo que me siento en libertad de proponer una hipótesis relativa a dicho acto, a saber: que es tan sólo una *aprehensión fuerte y firme* de una idea, y tal que en cierta medida se acerque a una impresión inmediata.

definición.<sup>15</sup>

Parece que esta operación mental productora de la creencia en una cuestión de hecho ha sido hasta ahora uno de los más grandes misterios de la filosofía, aunque nadie ha llegado a sospechar que existiera dificultad alguna en explicarla. Por lo que a mi respecta, tengo que confesar que en este caso me resulta considerablemente difícil y que, aun cuando creo entender perfectamente el asunto, me faltan términos para expresar lo que quiero decir. Por una inducción que me parece sobremanera evidente, llego a la conclusión de que una opinión o creencia no es sino una idea diferente a una ficción, pero no en la naturaleza o disposición de sus partes, sino en el *modo* de ser concebida. Y sin embargo, cuando deseo explicar este *modo* apenas si encuentro una palabra que corresponda exactamente al caso, sino que me veo obligado a apelar al sentimiento de cada uno para proporcionarle una perfecta noción de esta operación mental. Una idea a que se presta asentimiento se *siente* de un modo distinto a una idea ficticia, presentada por la sola fantasía. Es este diferente sentimiento el que me esfuerzo por explicar, denominándolo *fuerza, vivacidad, solidez, firmeza o consistencia* mayores. Esta variedad de términos, en apariencia tan poco filosófica, intenta únicamente expresar ese acto de la mente que hace que las realidades nos resulten más patentes que las ficciones, que les confiere un mayor peso ante el pensamiento y que les proporciona una mayor influencia sobre las pasiones y la imaginación; y una vez que estemos de acuerdo en la cosa, resultará innecesario disputar sobre los términos. La imaginación posee el dominio de todas sus ideas, y puede juntarlas, mezclarlas y variarlas de todas las formas posibles. Puede concebir los objetos en toda circunstancia de lugar y tiempo. En cierto modo, puede situarlos ante nuestros ojos en sus verdaderos colores, tal como esos objetos deben haber existido. Pero como es imposible que esa facultad pueda por sí sola llegar en ningún caso al grado de creencia en algo, es evidente que esta creencia no consiste en la naturaleza y orden de nuestras ideas, sino en el modo de ser concebidas y sentidas por la mente. No obstante, reconozco que es imposible explicar a la perfección este sentimiento o modo de concebir. Es

---

<sup>15</sup> El párrafo siguiente corresponde al Apéndice del libro III (1740) (II, pág. 884).

verdad que podemos usar palabras que lo expresan aproximadamente, pero su nombre propio y verdadero es el de *creencia*, término que todo el mundo entiende suficientemente en la vida común. Y en cuanto a la filosofía, no podemos ir más allá de afirmar que esta creencia es algo *sentido* por la mente y que distingue las ideas del juicio de las ficciones de la imaginación, confiriendo a aquéllas mayor fuerza e influencia, fijándolas en la mente y convirtiéndolas en principios rectores de todas nuestras acciones.

Se encontrará también que la definición de creencia se adecúa por completo al sentir y experiencia de cada uno. No hay nada más evidente que el hecho de que las ideas a que asentimos son más fuertes, firmes y vivaces que los vagos ensueños de quien hace castillos en el aire. Es claro que cuando dos personas comienzan a leer un libro, tomándolo la una por obra de ficción y la otra por historia real, ambas reciben las mismas ideas y en el mismo orden; pero ni la incredulidad del primer lector ni la credulidad del segundo impiden que ambos atribuyan al autor del libro exactamente el mismo sentido. Las palabras del autor producen las mismas ideas en los lectores, aunque su testimonio no tenga la misma influencia sobre ellos. El último concibe todos los incidentes con mayor vivacidad, siente más profundamente lo que les ocurre a los personajes y se representa las acciones de éstos, su carácter, amigos y enemigos, llegando incluso a hacerse una idea de sus rasgos, ademanes y personalidad. El primer lector, en cambio, que no cree en lo que dice el autor, concibe todas esas cosas de un modo más tenue y débil y, con excepción del estilo y de la habilidad en la construcción de la obra, saca bien poca diversión de ella.