

dente que en todas las determinaciones de la mente efectuadas en base de experiencias contrapuestas, ésta se divide primero dentro de sí misma y se inclina hacia cada término de la alternativa en función del número de experiencias observadas y recordadas. Esta pugna se decide al final en favor del lado en que observamos un número mayor de experiencias, pero la fuerza de la evidencia sigue estando disminuida en razón del número de experiencias en contrario. Cada posibilidad componente de la probabilidad actúa en la imaginación separadamente, y es el conjunto mayor de posibilidades el que al final prevalece con una fuerza proporcional a su superioridad. Todos estos fenómenos llevan directamente al anterior sistema, de modo que si se parte de otros principios nunca podrá darse una explicación satisfactoria y convincente de esos fenómenos. Si no consideramos estos juicios como efectos de la costumbre sobre la imaginación, nos perderemos en una perenne contradicción y en el absurdo.

Sección XIV

DE LA IDEA DE CONEXION NECESARIA

Habiendo explicado así el modo en que llevamos nuestros razonamientos más allá de nuestras impresiones inmediatas, y concluimos que tales causas particulares deben tener tales efectos particulares, tenemos ahora que volver sobre nuestros pasos a fin de examinar aquella cuestión que en un principio * se nos había presentado y que habíamos sorteado en nuestro camino: *¿en qué consiste nuestra idea de*

* Sec. 2^{na}.
⁹⁹ Véase *supra*, pág. 181. Es el famoso «rodeo» del Tratado: de la investigación directa de la causalidad a la de la inferencia sentida.

necesidad cuando decimos que dos objetos están necesariamente conectados entre sí? En lo que respecta a este asunto, repetiré lo que a menudo he tenido ocasión de indicar: que, como no tenemos idea alguna que no se derive de una impresión, si afirmamos tener realmente una idea de necesidad deberemos encontrar alguna impresión originaria de esta idea. Para ello, me paro a considerar el objeto en que comúnmente se supone que la necesidad se encuentra; y como veo que ésta se atribuye siempre a causas y efectos, dirijo mi atención a dos objetos supuestamente colocados en esa relación y los examino en todas las situaciones posibles. Advierto de inmediato que son situaciones posibles. Advierto de inmediato que son *contiguos* en tiempo y lugar y que el objeto denominado causa *precede* al otro, que llamamos efecto. No hay un solo caso en que pueda ir más allá, ni me es posible descubrir una tercera relación entre esos objetos. Extiendo, pues, mi vista a fin de abarcar distintos casos en que encuentre que objetos parecidos estén siempre en parecidas relaciones de contigüidad y sucesión. A primera vista, esto parece servirme bien poco para mi propósito. La reflexión sobre los distintos casos se limita a repetir los mismos objetos, con lo que nunca podrá llegarse a una nueva idea. Sin embargo, luego de un ulterior examen encuentro que la repetición no es exactamente la misma en todo respecto, sino que produce una nueva impresión y, por este medio, la idea que al presente examino. En efecto, luego de una repetición frecuente veo que cuando aparece uno de los objetos la mente se ve *determinada* por costumbre a atender a su acompañante habitual, y a considerarlo bajo una luz más intensa, en virtud de su relación con el objeto primero. Es pues esta impresión o *determinación* la que me proporciona la idea de necesidad.

No dudo de que estas consecuencias se admitirán a primera vista sin dificultad, en cuanto que son deducciones evidentes de principios ya establecidos, y frecuentemente empleados en nuestros razonamien-

tos. Esta evidencia en los primeros principios y en las deducciones puede seducirnos de suerte que, apenas sin pensar, lleguemos a la conclusión, imaginándonos así que no contiene nada extraordinario ni merecedor de nuestra atención. Y aunque esta inadver- tencia pueda facilitar la admisión del razonamiento, hará también que se olvide con mayor facilidad. Por esta razón, creo conveniente advertir que acabo de examinar ahora uno de los problemas más sublimes de la filosofía: *el concerniente al poder y la eficacia de las causas*, en que todas las ciencias parecen estar tan interesadas. Espero que este aviso despierte naturalmente la atención del lector y le haga desear una explicación más completa de mi doctrina, así como de los argumentos en que está basada. Esta petición resulta tan razonable que no puedo negarme a satisfacerla, sobre todo porque abrigo la esperanza de que estos principios tendrán tanta más fuerza y evidencia cuanto más examinados sean.

No hay problema que en razón de su importancia y dificultad haya ocasionado más disputas entre los filósofos antiguos y modernos que el referente a la eficacia de las causas, esto es: la cualidad que hace que estas últimas sean seguidas por sus efectos. Sin embargo, me parece que no habría estado de más que, antes de enzarzarse en esas disputas, hubieran examinado qué idea tenemos de esa eficacia, que es el asunto en cuestión. Esto es lo que yo echo en falta principalmente en sus razonamientos, y lo que me esforzaré aquí por proporcionar.

157 Comienzo con la observación de que términos como *eficiencia, acción, poder, fuerza, energía, necesidad, conexión y cualidad productiva* son aproximadamente sinónimos, por lo que es absurdo emplear uno de ellos para definir los demás. En virtud de esta observación, rechazamos de una vez todas las definiciones vulgares, aducidas por los filósofos de poder y eficacia; y, en lugar de buscar la idea en estas definiciones, iremos a buscarla en las impresiones de que

originariamente se deriva. Si es una idea compuesta deberá surgir de impresiones compuestas. Si simple, de impresiones simples.

Creo que la explicación más general y popular de este asunto es la que dice * que, encontrando por experiencia varias nuevas producciones en la materia—por ejemplo, los movimientos y variaciones del cuerpo—concluimos que debe haber en alguna parte un poder capaz de producirlos, con lo que mediante este razonamiento acabamos por llegar a la idea de poder y eficacia. Sin embargo, para convencernos de que esta explicación es más popular que filosófica no necesitamos sino reflexionar en dos principios muy obvios. *Primero*, que la razón no puede nunca engendrar por sí sola una idea original, y, *segundo*, que la razón, en cuanto distinta de la experiencia, no podrá nunca llevarnos a concluir que para cada comienzo de existencia sea absolutamente necesaria una causa o cualidad productiva. Ambas consideraciones han sido ya suficientemente explicadas, por lo que en este momento no insistiremos más en ellas.

La única inferencia que de ellas haré es la de que, como la razón no puede originar nunca la idea de eficacia, esa idea deberá derivarse de la experiencia y de algunos casos particulares de esta eficacia que pasen a la mente por los canales comunes de la sensación y la reflexión. Las ideas representan siempre sus objetos o impresiones, y *viceversa*, para que toda idea se origine son necesarios algunos objetos. Si pretendemos por tanto tener una idea precisa de esta eficacia, deberemos presentar algún ejemplo en el que la mente pueda descubrir claramente la eficacia, y sus operaciones sean obvias a nuestra conciencia o sensación. Pero como esto es imposible, tendremos que reconocer que la idea es imposible e imaginaria, pues el principio de las ideas innatas, úni-

* Véase señor LOCKE; capítulo sobre el poder.¹⁰⁰
¹⁰⁰ *Essay*, II, XXI, *passim*. Cf. también II, XXVI, § 1 (cf. nota 75).

co que podría sacarnos de este dilema, ha sido ya refutado, y actualmente es casi universalmente rechazado en el mundo ilustrado. Nuestra tarea presente, pues, deberá consistir en hallar alguna producción natural en la que la operación y eficacia de una causa pueda ser fácilmente concebida y comprendida por la mente, sin peligro de oscuridad o equivocación.

Ciertamente nos sentimos bien poco animados a realizar esta investigación, dada la prodigiosa diversidad que encontramos en las opiniones de los filósofos que han pretendido explicar la fuerza y la energía secreta de las causas *. Sostienen unos que los cuerpos actúan por su forma sustancial; otros, por sus accidentes o cualidades; unos cuantos, por su materia y forma; algunos, por su forma y accidentes; otros, por ciertas virtudes y facultades distintas de lo anterior. Todos estos sentires están a su vez mezclados y variados de mil modos diferentes, haciendo sospechar fuertemente que ninguno de ellos tiene consistencia ni evidencia alguna, y que el supuesto de una eficacia en cualquiera de las cualidades conocidas de la materia carece por completo de fundamento. Y vemos aumentar esta sospecha cuando observamos que estos principios de formas cuantales, accidentes y facultades, en realidad no sustentan ninguna de las propiedades conocidas de los cuerpos, sino que son perfectamente ininteligibles

* Véase Padre MALBRANCHE, libro VI, parte II, cap. 3, y las ilustraciones al respecto 101. Se trata de *La Recherche de la Vérité*; las «ilustraciones» se encuentran en el *XVme éclaircissement*, donde Malebranche remite a Suárez, Fonseca, Rubio y otros. Sobre la importante influencia del filósofo ocasionalista sobre Hume, véase JOHN LAIRD: *Hume's Philon. of Human Nature* (Londres, 1932), págs. 137 y ss. Con respecto a los continuos juicios despectivos e indiscriminados de Hume contra la Lógica, basta señalar que sus fuentes de información al respecto eran Bayle y Malebranche, y que este último, en el capítulo 5 de la obra y lugar citados, califica el examen de la causalidad, en Aristóteles, de «galimatías impertinent et ridicule».

e inexplicables. Y es que resulta evidente que los filósofos no habrían tenido que recurrir a principios tan oscuros e inciertos si hubieran encontrado alguna satisfacción en los que son claros e inteligibles, especialmente en un asunto como éste, que tiene que ser objeto del entendimiento más simple, si no de los sentidos. En suma, podemos concluir que es imposible dar un solo ejemplo en que pueda mostrarse el principio en que se encuentra la fuerza y actividad de una causa, y que los entendimientos más refinados y los más vulgares se encuentran igualmente perdidos a este respecto. Si alguien se cree capaz de refutar esta afirmación no necesita tomarse la molestia de inventar largos razonamientos: basta con que pueda mostrarnos un ejemplo de algo en que descubramos el poder o principio activo. Nos vemos obligados a utilizar con frecuencia este desafío porque es casi el único medio de probar una aseveración negativa en filosofía.

El escaso éxito obtenido en todos los intentos de determinar este poder ha obligado a los filósofos a concluir finalmente que la fuerza y eficacia últimas de la naturaleza nos son totalmente desconocidas, y que resulta totalmente vano que las busquemos en las cualidades conocidas de la materia. Casi todos esos filósofos son de esta opinión; sólo en las conclusiones que de ella sacan muestran alguna discrepancia. En efecto, algunos de ellos, especialmente los cartesianos, al haber establecido como principio nuestro perfecto conocimiento de la esencia de la materia, han inferido de un modo muy natural que ésta no posee eficacia alguna, siéndole imposible comunicar por sí misma el movimiento o producir ninguno de los efectos que la atribuimos. Como la esencia de la materia consiste en la extensión, y ello no implica movimiento en acto, sino sólo movilidad o capaz de ser movida, concluyen estos filósofos que la energía productora del movimiento no puede encontrarse en la extensión.

Y esta conclusión les lleva a otra que les parece completamente indiscutible: la materia, dicen, es de suyo totalmente inactiva y privada de todo poder con el que producir, continuar o comunicar el movimiento. Pero como estos efectos se manifiestan a nuestros sentidos y el poder que los produce debe estar en algún sitio, deberá residir en la DIVINIDAD, ese ser divino que contiene en su naturaleza toda excelencia y perfección. Es la divinidad, por tanto, el primer motor del universo, y quien no sólo ha creado en un principio la materia y dado el impulso original, sino también quien, por un ejercicio continuo de su omnipotencia, la conserva en la existencia y le confiere sucesivamente todos los movimientos, configuraciones y cualidades que posee.¹⁰²

160 Esta opinión es ciertamente muy interesante y digna de atención, pero si nos fijamos en ella y reflexionamos un momento sobre nuestro asunto actual, se verá claramente que está de más examinarla en este lugar. Hemos establecido como principio que, en cuanto que todas las ideas se derivan de impresiones —o de algunas percepciones precedentes—, resulta imposible que podamos tener idea alguna de poder y eficiencia a menos que puedan mostrarse algunos ejemplos en que este poder se perciba ejerciéndose por sí mismo. Ahora bien, como estos ejemplos no pueden descubrirse nunca en el cuerpo, los *cartesianos* tienen que recurrir, siguiendo su principio de las ideas innatas, a un espíritu o divinidad superior, al que consideraran único ser activo en el universo y causa inmediata de toda alteración en la materia. Pero como se ha reconocido que el principio de las ideas innatas es falso, se sigue que la suposición de una divinidad no puede servirnos de ayuda alguna para dar razón de esa idea de actividad, que en vano

buscamos en todos los objetos presentes a nuestros sentidos o en aquellos otros de los que somos interiormente conscientes en nuestra propia mente. Por que si toda idea tiene que derivarse de una impresión, la idea de una divinidad procede del mismo origen; y si no hay impresión de sensación o reflexión que implique fuerza ni eficacia alguna, resulta igualmente imposible descubrir o imaginar siquiera un tal principio activo en la divinidad. Por tanto, y dado que estos filósofos han concluido que la materia no puede poseer ningún principio eficiente porque resulta imposible descubrir en ella tal principio, la misma marcha del razonamiento debería obligarles a excluirlos del ser supremo. Y si juzgan que esta opinión es absurda e impía —como lo es en realidad— les diré cómo pueden evitarla: concluyendo desde el primer momento mismo que no tienen idea adecuada alguna de poder o eficiencia en un objeto, pues ni en el cuerpo ni en el espíritu, ni en naturalezas superiores ni interiores, son capaces de descubrir un solo ejemplo de ese poder.

La misma conclusión se sigue necesariamente de la hipótesis de quienes sostienen la eficiencia de las causas segundas y atribuyen a la materia un poder y energía derivados, sí, pero reales. En efecto, como reconocen que esta energía no reside en ninguna de las cualidades conocidas de la materia, la dificultad sigue estando en lo concerniente al origen de esa idea. Si tenemos de verdad una idea de poder, podremos atribuir poder a una cualidad desconocida; pero como es imposible que esa idea pueda derivarse de una cualidad tal, y como nada hay en las cualidades conocidas que pueda producirla, se sigue que nos engañamos a nosotros mismos cuando imaginamos poseer una idea de esta clase —según el modelo como por lo común la entendemos—. Todas las ideas se derivan de impresiones, y las representan. Nunca tenemos impresión alguna que contenga poder o efi-

¹⁰² Este ataque al «deus ex machina» racionalista en el problema de la causalidad es corrolato del realizado con respecto a la exactitud de la geometría. Véase *supra*, pág. 149 (cf. nota 51).

ciencia. Luego nunca tenemos idea alguna de poder¹⁰³.

Algunas personas han sostenido que sentimos una energía o poder en nuestra propia mente, y que, habiendo adquirido de este modo la idea de poder, transferimos esa cualidad a la materia cuando somos incapaces de describirla inmediatamente¹⁰⁴. Los movimientos de nuestro cuerpo y los pensamientos y sentimientos de la mente obedecen a nuestra voluntad; y ya no necesitan de más para adquirir una noción correcta de fuerza o poder. Sin embargo, para convencernos de cuán falaz es este razonamiento, nos basta con advertir que, dado que la voluntad es considerada en este caso como causa, no tendrá una conexión con sus efectos más visibles que la que cualquier causa material tiene con su correspondiente efecto. Pero lejos de percibir la conexión existente entre un acto de volición y un movimiento del cuerpo, se reconoce que no hay efecto más inteligible el dominio que la voluntad tiene sobre nuestra mente: el efecto es en este caso separable de la causa, y no puede ser previsto sin la experiencia de su conjunción constante. Tenemos poder sobre nuestra mente hasta un cierto

grado, pero más allá de *éste* perdemos todo dominio sobre ella. Y es evidentemente imposible que fijemos ningún límite preciso a nuestra autoridad cuando no consultamos a la experiencia. En pocas palabras: las acciones de la mente son a este respecto iguales que las de la materia. Percibimos tan sólo su conjunción constante, siéndonos imposible razonar más allá. En ninguna impresión interna aparece una energía mayor de la que tienen los objetos externos. Por tanto, y dado que los filósofos confiesan que la materia actúa por medio de una fuerza desconocida, en vano esperamos alcanzar una idea de fuerza consultando nuestra propia mente*.

Ha sido establecido como principio cierto que las ideas abstractas o generales no son sino ideas individuales consideradas bajo un cierto respecto y que, al reflexionar sobre un objeto, resulta tan imposible excluir de nuestro pensamiento todos los grados particulares de cantidad y cualidad como excluirlos de la naturaleza real de las cosas. Por tanto, en caso de que poseamos una idea de poder en general, tendremos que ser capaces de concebir también algunas especies

* La misma imperfección acompaña a las ideas que nos hacemos de la Divinidad; sin embargo, ello no puede tener efecto alguno ni sobre la religión ni sobre la moral. El orden del universo prueba la existencia de una mente omnipotente; esto es, una mente cuya voluntad está *constantemente acompañada* por la obediencia de todo ser y criatura. No es necesario nada más para fundamentar todos los artículos de la religión, ni tampoco es preciso que nos hagamos una idea precisa de la fuerza y energía del Ser supremo¹⁰⁵.

¹⁰³ Este argumento teísta (comparación del universo con una máquina inventada por el hombre) es el único en que coinciden Filón y Cleanthes en los *Dialogues concerning Natural Religion* (parte XII; hay trad. de M. A. Quintanilla; Salamanca, 1974, págs. 183-4). Es interesante notar que también este argumento (denominado ahora fisicoteológico) es el más defendible (aunque no probativo) para KANT. Cf. su *Crítica de la razón pura* (B648-658/A620-630).

¹⁰⁴ El párrafo siguiente (y su nota) corresponden al *Apéndice* del libro III (1740) (II, pág. 884).

¹⁰⁵ Un conciso pero certero análisis de las implicaciones metafísicas de esta posición berkeleyana, en H. HAIMSOERTH: *La metafísica moderna* (trad. de J. Gaos, Madrid, 1966, págs. 117-127). En especial: «Nuestra voluntad la conocemos inmediatamente como un principio permanente en su identidad y activo, genitor, aniquilador, mutador; y mientras que todo hablar de causas dinámicas de los movimientos materiales es un vacío inventar en lo desconocido, poseemos la fuerza de movimiento que es la propia voluntad en la más segura vivencia de saber» (pág. 121).

particulares de esa idea; y como el poder no puede subsistir por sí mismo, sino que es siempre considerado como atributo de algún ser o existencia, tendremos que poder situar ese poder en algún ser particular, y concebir a ese ser como poseyendo fuerza real y energía, por medio de la cual resulte necesariamente un efecto particular a raíz de su operación. Tenemos que concebir distinta y particularmente la conexión existente entre la causa y el efecto, y ser capaces de decidir, partiendo de la simple consideración de uno de ellos, que debe ser seguido o precedido por el otro. Este es el modo verdadero de concebir un poder particular en un cuerpo particular; y como una idea general es imposible sin una idea individual, allí donde ésta última sea imposible ciertamente la primera no podrá tampoco existir. Ahora bien, nada hay más evidente que el hecho de que la mente humana no puede hacerse una idea tal de dos objetos, tanto en lo que respecta a concebir una conexión cualquiera entre ellos como en comprender distintamente ese poder o eficiencia por el que están unidos. Esa conexión equivaldría a una demostración, e implicaría la absoluta imposibilidad de que un objeto no se siguiera del otro, o de que pudiera siquiera concebirse tal cosa. Pero esta clase de conexión ha sido ya rechazada en todos los casos. Y si hay alguien que opine lo contrario, y piense haber descubierto una noción de poder en algún objeto particular, me gustaría que me enseñara ese objeto. Pero hasta que me encuentre con alguien así, y no tengo esperanzas de ello, no puedo sino concluir que, ya que no podemos concebir nunca, distintamente, cómo un poder particular puede encontrarse en un objeto particular, nos engañamos a nosotros mismos cuando nos creemos capaces de hacernos una tal idea general.

En suma, podemos concluir que, cuando hablamos de un ser de naturaleza superior, o inferior, que posee un poder o fuerza proporcionada a un efecto;

cuando decimos que hay una conexión necesaria entre objetos, y suponemos que depende de una eficiencia o energía poseída por cualquiera de estos dos objetos, en todas estas expresiones —*aplicadas de este modo*— no tenemos en realidad significado preciso alguno, y nos limitamos a usar palabras corrientes sin tener ideas claras y determinadas. Pero como resulta más probable que esas expresiones hayan perdido aquí su verdadero sentido por estar *aplicadas erróneamente*, y no por no tener sentido alguno, será mejor que consideremos el asunto de otra manera, a fin de ver si es dable poder descubrir la naturaleza y origen de las ideas que unimos a dichas expresiones.

Supongamos que se nos presentan dos objetos, y que uno de ellos es causa del otro; es claro que, por la simple consideración de uno, o de los dos objetos a la vez, no podremos nunca percibir el vínculo que les une, ni ser capaces de afirmar con certeza que existe conexión entre ellos. No hay un solo ejemplo por el que podamos llegar a la idea de causa y efecto, o conexión necesaria de poder, fuerza, energía y eficiencia. Y si nunca vemos otra cosa que conexiones particulares de objetos totalmente diferentes entre sí, nunca seremos capaces de tener ideas tales.

Pero supongamos de nuevo que observamos varios casos en que siempre están conectados entre sí los mismos objetos: inmediatamente concebimos una conexión entre ellos, y comenzamos a hacer una inferencia del uno al otro. Esta multiplicidad de casos semejantes constituye, por tanto, la esencia misma de poder o conexión, y es la fuente de que surge la idea de poder. A fin de comprender, pues, esta idea, tenemos que examinar esa multiplicidad. Pero no necesito buscar mucho para resolver esa dificultad que durante tanto tiempo nos ha tenido perplejos. En efecto, argumento del modo siguiente: la repetición de casos perfectamente similares no puede nunca, por

si sola, engendrar una idea original diferente de la encontrada en un caso particular, según se ha señalado y es evidente consecuencia de nuestro principio fundamental: *que todas las ideas están copiadas de las impresiones*. Dado, pues, que la idea de poder es una idea nueva y original que no puede hallarse en un solo caso, pero que tampoco surge de la repetición de varios casos, se sigue que la repetición *sola* no tiene ese efecto, sino que debe *descubrir* o *producir* algo nuevo que sea la fuente de esa idea. Y si la repetición ni descubre ni produce nada nuevo, podrá multiplicar nuestras ideas cuanto quiera, pero no irá más allá de lo que éstas ya eran cuando se observaba un solo caso. Por tanto, toda ampliación —como la idea de poder o conexión— surgida de la multiplicidad de casos similares está copiada de algunos efectos de la multiplicidad, y será perfectamente entendida si entendemos estos efectos. Donde encontremos alguna cosa nueva descubierta o producida por la repetición, allí tendremos que situar el poder, y nunca deberemos buscarlos en ningún otro objeto.

Ahora bien, es evidente, en primer lugar, que la repetición de objetos similares en relaciones similares de sucesión y contigüidad no *descubre* nada nuevo en ninguno de ellos, dado que no podemos efectuar inferencia alguna a partir de esa repetición, ni hacerlo objeto de razonamientos, sean éstos demostrativos o probables, como ya se ha probado*. Es más: supongamos que pudiéramos hacer una inferencia; esto no tendría la menor importancia en el presente caso, pues ningún tipo de razonamiento puede originar una idea nueva, como es esta idea de poder. Al contrario: cuando razonamos debemos estar ya en posesión de ideas claras que puedan ser objeto de nuestro razonamiento. La concepción precede siempre al entendimiento, y, si la una es oscura, el otro resulta inse-

* Sec. 6.

guro; donde falla la una, deberá fallar también el otro.

En segundo lugar, es cierto que esta repetición de objetos similares en situaciones similares no *produce* nada nuevo ni en estos objetos ni en ningún cuerpo externo. Pues se concederá fácilmente que los distintos casos que se nos presentan de la conjunción de causas y efectos semejantes son de suyo totalmente independientes, y que la comunicación de movimientos que veo seguirse ahora del choque de dos bolas de billar es totalmente distinta de la que vi seguirse de un impulso análogo hace doce meses. Estos choques no tienen influencia alguna entre sí; están completamente separados por el tiempo y el lugar, y el uno podría haber existido y comunicado el movimiento aunque el otro no hubiera existido nunca.

Nada nuevo, pues, produce ni descubre en los objetos su conjunción constante, ni tampoco la continua semejanza de sus relaciones de sucesión y contigüidad. Y sin embargo, es de esta semejanza de donde se derivan las ideas de necesidad, poder y eficiencia. Estas ideas, por tanto, no representan ninguna cosa que pertenezca o pueda pertenecer a los objetos que están en conjunción constante. Este es un argumento totalmente incontestable, de cualquier modo que se le examine. Los casos similares son con todo el origen primero de nuestra idea de poder o necesidad, pero al mismo tiempo no tienen influencia alguna por su similitud, ni entre sí ni sobre un objeto externo. Luego tendremos que volver a buscar en otro sitio el origen de esa idea.

Aunque los distintos casos semejantes que originan la idea de poder no tienen influjo entre sí, ni pueden producir *en el objeto* ninguna cualidad nueva que pueda ser modelo de esa idea, la *observación* en cambio de esa semejanza produce *en la mente* una impresión nueva, que es su verdadero modelo. En efecto, luego de haber observado la semejanza en un número suficiente de casos, sentiremos inmediata-

mente una determinación de la mente a pasar de un objeto a su acompañante habitual, y a concebirlo bajo una luz más intensa gracias a esa relación. Esta determinación es el único efecto de la semejanza, y por ello deberá ser la misma cosa que el poder o la eficiencia, cuya idea se deriva de la semejanza. Los distintos casos de conjunciones semejantes nos conducen a la noción de poder y necesidad. Estos casos son de suyo totalmente diferentes entre sí, y no tienen más unión que en la mente que los observa y junta sus ideas. La necesidad, pues, es el efecto de esta observación, y no consiste en otra cosa que en una impresión interna de la mente, o determinación para llevar nuestros pensamientos de un objeto a otro. Si no lo vemos de esta forma no tendremos jamás la más remota noción de ella, ni seremos capaces de atribuirle ni a objetos externos o internos, ni al espíritu o al cuerpo, ni a causas o efectos.

La conexión necesaria entre causas y efectos es la base de nuestra inferencia de las unas a los otros. La base de nuestra inferencia es la transición resultante de la unión debida a costumbre. Son, por tanto, la misma cosa.

La idea de necesidad surge de alguna impresión. Pero no hay impresión transmitida por nuestros sentidos que pueda originar tal idea. Luego deberá derivarse de alguna impresión interna, o impresión de reflexión. No hay impresión interna que esté relacionada con el asunto presente sino esa inclinación, producida por la costumbre, a pasar de un objeto a la idea de su acompañante habitual. Esta es, pues, la esencia de la necesidad. En suma, la necesidad es algo existente en la mente, no en los objetos. Y nos resultaría imposible hacernos la más remota idea de ella si la considerásemos como cualidad de los cuerpos. O no tenemos idea alguna de la necesidad, o la necesidad no es otra cosa que la determinación del pensamiento a pasar de causas a efectos y de efectos a causas, de acuerdo con la experiencia de su unión.

Igual que la necesidad de que dos por dos sea igual a cuatro, o de que los tres ángulos de un triángulo sean iguales a dos rectos, reside tan sólo en el acto del entendimiento mediante el cual consideramos y comparamos esas ideas, de modo análogo la necesidad o poder que une causas y efectos reside en la determinación de la mente a pasar de las unas a los otros, y viceversa. La eficiencia o energía de las causas no está ni en las causas mismas, ni en la divinidad, ni en la concurrencia de estos dos principios, sino que pertenece por entero al alma, que considera la unión de dos o más objetos en todos los casos pasados. Aquí es donde está el poder real de las causas, a la vez que su conexión y necesidad.

Soy consciente de que, de todas las paradojas que he tenido o tendré ocasión de presentar en el curso de este tratado, la presente es la más chocante, y sé que sólo a fuerza de pruebas y razonamientos consistentes puedo esperar tener aceptación y superar los inveterados prejuicios de la humanidad. Antes de que nos hagamos a esta doctrina, ¿cuántas veces tendemos que repetirnos *que* la simple contemplación de dos objetos o acciones cualesquiera, por relacionados que estén, no pueden nunca darnos idea alguna de poder ni de conexión entre ellos; *que* esta idea surge de la repetición de su unión; *que* la repetición ni descubre ni ocasiona cosa alguna en los objetos, sino que tiene influencia tan sólo sobre la mente, por la transición debida a costumbre que produce; *que* esta transición acostumbrada es por tanto lo mismo que poder y necesidad, los cuales son en consecuencia cualidades de percepciones, no de objetos, y que son internamente sentidos por el alma y no percibidos externamente en los cuerpos? Por lo común, toda cosa extraordinaria está acompañada por el asombro; y este asombro se convierte inmediatamente en el más alto grado de admiración o desprecio, según aprobemos o no el asunto. Pero mucho me temo que aunque el razonamiento anterior me parezca el más

breve y decisivo que imaginarse pueda, en la mayor parte de los lectores prevalecerá la predisposición de la mente, que les hará tener prejuicios contra la presente doctrina.

Esta predisposición en contra puede explicarse fácilmente. Es común observar que la mente muestra gran propensión a extenderse por los objetos externos, uniéndolos con otras impresiones internas que ellos ocasionan, y que hacen siempre su aparición al mismo tiempo que estos objetos se manifiestan a los sentidos. De este modo, igual que ciertos sonidos y olores se encuentran acompañando siempre a ciertos objetos visibles, así imaginamos nosotros naturalmente una conjunción, incluso local, entre los objetos y las cualidades, aunque éstas últimas sean de tal naturaleza que no admitan esa conjunción y en realidad no existan en parte alguna. Pero ya hableremos de esto más extensamente*. Baste ahora con señalar que esa misma propensión es la razón de que supongamos que la necesidad y el poder residen en los objetos que consideramos y no en nuestra mente, que los considera, a pesar de que nos sea imposible hacernos ni la más remota idea de esa cualidad si no se advierte la determinación de la mente a pasar de la idea de un objeto a la de su acompañante habitual.

A pesar de que ésta sea la única explicación razonable que podemos dar de la necesidad, la noción contraria está tan inculcada en la mente, en virtud de los principios antes señalados, que no tengo la menor duda de que mis opiniones serán vistas por muchos como extravagantes y ridículas. ¡Cómo!, ¿que la eficiencia de las causas está en la determinación de la mente? Como si las causas no actuaran en forma completamente independiente de la mente, y no continuasen actuando aunque no existiera mente alguna que las contemplara o razonara sobre ellas. El pensa-

* Parte IV, sec. 5.

miento puede depender muy bien de las causas para poder actuar, pero no las causas del pensamiento. Eso supone invertir el orden de la naturaleza y convertir en secundario lo que en realidad es primario. A cada actuación le corresponde un poder, y este poder tiene que estar situado en el cuerpo que actúa. Si quitamos el poder de una causa deberemos atribuirlo a otra. Pero quitarlo de todas las causas y dárselo a un ser que no está relacionado de ninguna manera ni con la causa ni con el efecto, sino que se limita a percibirlos, resulta un enorme absurdo, contrario a los principios más seguros de la razón humana.

A todos estos argumentos lo único que puedo replicar es que el caso es aquí en gran medida idéntico al del ciego que pretendiera encontrar disparatada la suposición de que el color rojo no es igual al sonido de una trompeta, ni la luz lo mismo que la solidez. Si no tenemos realmente idea alguna de poder o eficiencia en un objeto, ni de una conexión real entre causas y efectos, de poco servirá probar que es necesaria una eficiencia en todas las operaciones. No entendemos lo que nosotros mismos queremos decir al hablar de esa forma, sino que confundimos ignorantemente ideas que son por entero distintas entre sí. De hecho, estoy dispuesto a admitir que puede haber cualidades en los objetos, sean materiales o inmateriales, de las que no sabemos absolutamente nada; y si queremos llamarlas *poder* o *eficiencia*, poco importará esto para la marcha del mundo. Pero si en vez de referirnos a esas cualidades desconocidas, hacemos que los términos de poder y eficacia signifiquen algo de lo que tenemos una idea clara, pero incompatible con los objetos a que la aplicamos, empujamos entonces a presentarse la oscuridad y el error, y nos vemos arrastrados por una falsa filosofía. Esto es lo que sucede cuando transferimos la determinación, del pensamiento, a los objetos externos, y suponemos que hay una conexión real e inteligible entre

ellos, cuando no es sino una cualidad que puede pertenecer tan sólo a la mente que los considera.

Y por lo que respecta a que pueda decirse que las operaciones de la naturaleza son independientes de nuestro pensamiento y razonamiento, he de señalar que yo también admito tal cosa, y que de acuerdo con ello, he dicho que los objetos tienen entre sí relaciones de contigüidad y sucesión; que puede observarse que objetos parecidos tienen relaciones parecidas y que todo esto es independiente y anterior a las operaciones del entendimiento. Pero si vamos más allá y atribuimos poder o conexión necesaria a esos objetos, nunca podremos observar tal cosa en los objetos mismos, sino que es de lo que sentimos internamente, al contemplarlos, de donde sacamos la idea de poder. Y llevo esta afirmación tan lejos que estoy dispuesto a convertir mi razonamiento presente en un ejemplo de ello, mediante una sutileza no difícil de comprender.

Cuando un objeto se nos presenta, transmite de inmediato a la mente una viva idea del objeto que habitualmente lo acompaña; y es esta determinación de la mente la que forma la conexión necesaria de estos objetos. Pero cuando vemos el asunto desde las percepciones, y no desde los objetos, la impresión entrará que ser considerada como causa, y la idea viva como efecto, y su conexión necesaria es esa nueva determinación que sentimos al pasar de la idea del uno a la del otro. El principio de unión entre nuestras percepciones internas es tan ininteligible como el que une los objetos externos, y no nos es conocido más que por la experiencia. Ahora bien, ya hemos examinado y explicado suficientemente la naturaleza y efectos de la experiencia. Esta no nos proporciona nunca comprensión alguna de la estructura interna o del principio activo de los objetos, sino que se limita a acostumbrar a la mente a pasar de unos a otros.

Ha llegado ya el momento de reunir todas las distintas partes de este razonamiento y de formar, al

conectarlas entre sí, una definición exacta de la relación de causa y efecto, tema de la investigación presente. El orden que hemos seguido: examinar la inferencia que efectuamos a partir de la relación, antes de explicar la relación misma, no tendría justificación alguna si hubiéramos podido proceder de modo diferente. Pero como la naturaleza de la relación depende en tan gran medida de la inferencia, nos hemos visto obligados a seguir este método prepóster, que parece invertido todo, y a utilizar los términos antes de estar en disposición de definirlos o de determinar su sentido ¹⁰⁶. Corregiremos ahora ese defecto, presentando una definición precisa de causa y efecto.

Pueden darse dos definiciones de esta relación, y que se diferencian solamente por presentar aspectos diferentes del mismo objeto, haciendo que lo consideremos o como relación *filosófica* o como *natural*; esto es, como comparación entre dos ideas, o como asociación entre ellas. Podemos definir causa como «objeto precedente y contiguo a otro, de modo que todos los objetos semejantes al primero estén situados en relaciones parecidas de precedencia y contigüidad con respecto a los objetos semejantes al último». Si esta definición se juzga defectuosa porque se realiza a partir de objetos que no tienen que ver con la causa, podemos poner esta otra definición en lugar de la anterior: «CAUSA es un objeto precedente y contiguo a otro, y unido de tal forma con él que la idea del uno determina a la mente a formar la idea del otro, y la impresión del uno a formar una idea más viva del otro» ¹⁰⁷. Si también esta definición fuera rechazada por la misma razón, no conozco otro

¹⁰⁶ Cf. *supra*, I, III, 2, págs. 181. También, *nota* 99.

¹⁰⁷ Obsérvese que, de las dos definiciones de causa, la primera se refiere a la causalidad extrínseca, considerada como mera relación entre objetos (relación *filosófica*). En consecuencia, no alcanza sino a la idea de *conjuncción constante*. La segunda, en cambio, se refiere a la necesidad *sentida* por nuestra mente, presentando así la idea de *conexión necesaria* (relación *natural*: engendradora de creencia).

procedimiento sino el de que la persona que muestra esos escrúpulos ponga una definición más exacta en su lugar, pues en lo que a mí respecta tengo que confesar que soy incapaz de hacer tal cosa. Cuando examino con el mayor cuidado los objetos corrientes denominados causas y efectos, me basta un solo ejemplo para ver que un objeto es precedente y contiguo al otro; y al extender mi vista para considerar varios casos, encuentro tan sólo que objetos similares están colocados constantemente en relaciones similares de sucesión y contigüidad. Y de nuevo, cuando considero la influencia de esta conjunción constante, percibo que nunca podría ser objeto de razonamiento una tal relación, y que en ningún caso podría operar sobre la mente sino por medio de la costumbre, que determina a la imaginación a hacer una transición de la idea de un objeto a la de su acompañante habitual, y de la impresión del uso a una idea más viva del otro. Por extraordinarias que puedan parecer esas afirmaciones, pienso que es inútil que me moleste en investigar o argumentar más sobre el tema; por ello, me apoyaré en ellas como sobre ellas máximas establecidas.

171 Tan sólo convendré, antes de abandonar este asunto, sacar del mismo algunos corolarios, a fin de poder disipar con ellos varios prejuicios y errores populares que han tenido gran predominio en filosofía. En primer lugar, partiendo de la doctrina precedente en demos ver que todas las causas son del mismo tipo, y en especial que no tiene fundamento alguno la distinción a veces realizada entre causas eficientes y causas *sine qua non*, o entre causas eficientes y causas formales, materiales, ejemplares y finales. Pues como nuestra idea de eficacia se deriva de la conjunción constante de dos objetos, dondequiera que esto se observe, la causa será eficiente, y donde no, no habrá causa de ningún tipo. Tenemos que rechazar por la misma razón la distinción entre *causa* y *ocasión*, si por ella se entiende que esos términos significan

algo esencialmente distinto uno de otro. Si la conjunción constante está implicada en lo que llamamos ocasión, es una causa real. Si no, no es relación en absoluto, y no puede originar argumento ni razonamiento alguno.¹⁰⁸

En segundo lugar, el mismo orden de razonamientos nos llevará a concluir que no existe sino un solo tipo de *necesidad*, igual que no hay sino un solo tipo de causa, y que la distinción corriente entre *necesidad moral* y *física* no tiene fundamento alguno en la naturaleza. Esto se ve claramente por la explicación precedente de la necesidad. Es la conjunción constante de objetos, junto con la determinación de la mente, lo que constituye una necesidad física; y cuando se quita esto no queda otra cosa que el *azar*. Los objetos tienen que estar conectados entre sí, o no estarlo; la mente tiene que estar determinada a pasar de un objeto a otro, o no estarlo. De modo que es imposible admitir un término medio entre el azar y la necesidad absoluta. Y si se debilita esa conjunción y determinación no cambia la naturaleza de la necesidad, pues ya en la actuación de los cuerpos tienen éstos diferentes grados de constancia y fuerza, sin producir por ello una especie diferente de relación.

¹⁰⁸ A pesar de esta radical reducción, que intenta destruir a la vez la filosofía escolástica y el ocasionalismo malebranchiano, es notable señalar que, de algún modo, Hume se verá obligado a readmitir la finalidad en los libros II y III, desde el momento en que del hombre se hace un animal de tendencias y, por lap romesa, un ser predictor de futuro: un animal inventivo (cf. la sección XVI, pág. 305, y también III, II, 5). Aténdase igualmente a la concepción de Dios como «ordenador» (cf. nota 105). Como señala DeLuzze: «nous pouvons toujours penser Dieu négativement, comme la cause des principes. C'est en ce sens que le théisme est valable. C'est en ce sens que la finalité se réintroduit. Elle sera persée, non pas comme, comme l'accord originel des principes de la nature humaine avec la Nature elle-même» (op. cit., página 77).

La distinción que hacemos a menudo entre *poder* y *ejercicio* de ese poder, carece igualmente de fundamento.¹⁰⁹

172 En tercer lugar, estamos ahora en disposición de vencer por completo toda esa repugnancia que sentíamos de modo tan natural contra el razonamiento precedente, mediante el cual nos esforzábamos en probar que la necesidad de que exista una causa para todo comienzo de existencia no está basada en ningún argumento, ni demostrativo ni intuitivo. Tras las anteriores definiciones, no parecerá ya extraña esa afirmación. Si definimos una causa como *objeto precedente y contiguo a otro, de modo que todos los objetos semejantes al primero estén situados en relaciones parecidas de precedencia y contigüidad con respecto a los objetos semejantes al último*, podemos concebir fácilmente que no haya necesidad absoluta ni metafísica de que todo comienzo de existencia tenga que estar acompañado por un objeto tal. Y si definimos también una causa como *objeto precedente y contiguo a otro, unido de tal forma que la idea de uno determine a la mente a formar la idea del otro, y la impresión del uno a formar una idea más viva del otro*, tendremos todavía menos dificultad en asentir a esa opinión. Tal influencia sobre la mente es de suyo totalmente excepcional e incomprensible, de modo que no podemos estar seguros de su realidad sino por experiencia y observación.

Como cuarto corolario añadiré que no podemos aducir nunca una razón para creer que un objeto existe si no podemos formarnos una idea de él. En efecto, como todos nuestros razonamientos concierne a la existencia se derivan de la causalidad, y todos nuestros razonamientos concierne a la cau-

¹⁰⁹ Cf. sin embargo II, I, 10 (II, pág. 489): «Pero aunque esto sea figurosamente cierto dentro de un modo de pensar estricto y filosófico, lo cierto es que no es ésta la filosofía de nuestras pasiones; por el contrario, hay muchas cosas que actúan sobre ellas por medio de la idea y la suposición del poder, con independencia de su real ejercicio.»

salidad se derivan de la conjunción experimentada entre objetos, y no de ningún razonamiento ni reflexión, es la misma experiencia quien tiene que darnos una noción de estos objetos y apartar todo misterio de nuestras conclusiones. Todo esto resulta tan evidente que apenas habría merecido nuestra atención si no sirviera para refutar ciertas objeciones de esta clase, y que pueden presentarse contra los razonamientos siguientes, que se refieren a la *materia* y la *substancia*. No necesito señalar que no es preciso un conocimiento total del objeto, sino sólo de aquellas de sus cualidades que creamos existentes.

Sección XV

REGLAS PARA JUZGAR DE CAUSAS Y EFECTOS¹¹⁰

De acuerdo con la doctrina precedente, no hay objetos de los que podamos decir mediante un mero examen, y sin consultar a la experiencia, que son causa de algún otro, como tampoco hay objetos de los que pueda asegurarse, análogamente, que no son causa de otro. Cualquier cosa puede producir cualquier otra¹¹¹. Creación, aniquilación, movimiento, razón,

¹¹⁰ El paralelismo de esta sección con las *Regulae Philosophandi* del libro III de los *Principia* newtonianos es patente. Diríamos que aquí se expone la «lógica» de la filosofía moral (filosofía de la imaginación, no de la razón analítica) como correlato de la lógica de la filosofía natural.

¹¹¹ Esta afirmación, consecuencia directa del principio atomista (lo separable es distinguible, y lo distinguible, diferente), a pesar de lo escandaloso de su formulación, no implica sino que, desde el punto de vista de la razón analítica, los objetos que se conectarán son absolutamente indiferentes. Es sólo la experiencia *sentida* quien, *a posteriori*, nos informa de la conexión. Las consecuencias teológicas son obviamente graves. Por lo demás, el texto fue malentendido, como si Hume quisiera decir que «cualquier cosa puede empezar a existir sin causas» (JOHN STEWART: *Some Remarks*