

EL FENOMENISMO DE DAVID HUME

Prof. MIGUEL DA COSTA LEIVA

David Hume es un filósofo inserto en la Ilustración y como ideal de este movimiento intelectual tiene además plena conciencia de los tiempos en que vive. De ahí que recibe en forma intensa los estímulos culturales de su época. El detalle de éstos es difícil precisarlos en su exacta relación, pero digamos de preámbulo algo de ellos que sea significativo para nuestro estudio.

Existe por esos años una gran relación intelectual entre Francia e Inglaterra expresada fundamentalmente en la comunicación que se da en los filósofos y hombres de letras de ambas naciones. Los intelectuales de Francia observaban cómo se gestaba y desarrollaba la erosión del cartesianismo frente a una iniciativa espiritual que se expresaba cada día con más fuerza en Inglaterra pasando a ser esta nación el virtual "almacén" de ideas en la Europa de ese tiempo. Sin embargo, Hume se siente atraído desde muy temprano por la cultura francesa. Existen evidencias y testimonios que prueban que estudió detenidamente a por lo menos dos pensadores de esa nacionalidad: Descartes y Malebranche. También mantiene amistad y correspondencia frecuente con otros franceses. Esto no es nada anormal puesto que es la tónica de la época y nos recuerda la importancia que reviste para el conocimiento más cabal de la doctrina de un autor, especialmente si éste pertenece a la Ilustración, dedicarle la más acuciosa atención a su correspondencia. En el caso de Hume, se obtienen interesantes datos sobre su pensamiento filosófico, especialmente en sus cartas con Diderot, Helvetius y aún en su correspondencia amorosa.

A Hume le encanta el clima de libertad existente en Francia para exponer las ideas filosóficas. Este hecho no contrasta realmente con la situación de Inglaterra, pero sin embargo, la presión religiosa muchas veces impedía hacer uso de esta prerro-

gativa con el grado necesario que necesitaba un filósofo. En Francia, en cambio, esta libertad daba lugar a una considerable literatura panfletaria que el propio Hume observó críticamente. Su conocimiento de los franceses, mientras vivió entre ellos, le permitió observar con extrema agudeza el proceso de destrucción de la monarquía que culminaría más tarde con la Revolución Francesa.

Una carta fechada en 1734, puede considerarse como el antecedente del Tratado de la Naturaleza Humana (1), su principal obra filosófica. Expresa en esta nota que los sistemas de filosofía son sólo meras disputas que a nada firme conducen. El quiere buscar, por ello, algo que esté más cerca de la verdad. Quiere pensar con una nueva modalidad, es decir, pone en circulación "la nueva escena del pensamiento". Estos mismos conceptos los repite en la Introducción del Tratado; es necesario remover todo el andamiaje de la filosofía, incluso llegar a pensar originalmente con lo cual se está haciendo eco de esa libertad que debe caracterizar a la filosofía. Esta, por lo pronto, tiene dos consecuencias: el antisistematismo. Se pretende sacudir esa tradicional obsesión por la construcción de grandes y bien ordenados sistemas. Por eso que la filosofía de la época **es fragmentaria**. Se usa mucho el ensayo. Esto tiene sus inconvenientes desde el punto de vista histórico puesto que es la causa por la cual hoy se desconocen autores que en su tiempo fueron verdaderas celebridades, como es el caso de Voltaire. Se piensa que los sistemas "apretan" mucho al pensamiento y que además no toman en cuenta la gran variedad que emana y caracteriza a la Naturaleza. Los principios que rigen un sistema no hacen más que coartar esa variedad como también constreñir el pensamiento a fronteras, a veces, demasiado duras y falaces. De ahí que, lo que podemos llamar, irónicamente, "el sistema de Hume", no tiene la rigidez, como estructura, que caracteriza a filósofos ortodoxos, como Spinoza o Malebranche. El núcleo central de su pensamiento está expresado en esa maravillosa obrita de su juventud (tenía casi 26 años cuando la publicó), "Tratado de la Naturaleza Humana." Todo lo que vendrá después no es más que una repetición, reiteración o desarrollo de lo que aquí se dice. El mismo lo apunta en la Introducción de la Investigación (2). Son numerosas las cartas en donde Hume se refiere a la "revolución" que habría de tener la filosofía por sus nuevas

(1) To Dr. George Cheyne, March or April 1734, pág. 12, "The Letters of David Hume". Edited by J.Y.T. Greig, Oxford, tomo II, 1969.

(2) Investigación sobre el Entendimiento Humano (An Inquiry concerning Human Understanding), 1751.

ideas, especialmente por su descubrimiento de la "asociación de ideas" (3).

La originalidad de Hume no consiste empero en crear nuevas teorías, sino más bien en la nueva utilización que hace de las ideas, algunas de ellas muy antiguas y de una larga trayectoria en la historia de la filosofía. Contribuye mucho a la secularización de la filosofía, siendo por esto el primer filósofo moderno en que se consuma plenamente este proceso. No es un ateo. Se preocupa también sobre el problema de Dios y el de la Religión. Sus obras "Diálogos sobre la Religión Natural" (*Dialogues on Natural Religion*, 1779), "Historia Natural de la Religión" (*Natural History of Religion*, 1757), así lo demuestran. La conclusión a que arriba en estas obras es que ni Dios ni religión alguna son temas de la filosofía. La religión es sólo una hipótesis, siguiendo con ello la corriente newtoniana, no tiene fundamentos en la experiencia y él justamente lo que pide es esto: remitirse siempre a la experiencia como fundamento (recuérdese el papel de las impresiones respecto de las ideas). En general, vivió según sus principios seculares aún cuando estos en más de una ocasión le jugaron una mala pasada, como el de la anécdota aquella en que estando a punto de ahogarse en una asequia a la cual había caído, no le querían sacar sus vecinos por considerarlo ateo y por consecuencia enemigo de la religión. Pero no fue ateo en el verdadero sentido de la palabra como se desprende de la lectura de sus obras aún cuando así fue considerado por quienes, o no entendían sus escritos, o no los conocían suficientemente. Si bien es cierto que Dios queda excluido de su filosofía como causa eficiente, no queda sin embargo negado como tal. La razón de ello, repito, es que su filosofía tiene

(3) a) To Henry Home, London, Feb. 13, 1739, pág. 26, tomo II, "The Letters of David Hume", Edited by J. Y. T. Greig, Oxford, At The Clarendon Press: "... Those who are accustomed to reflect on such abstract subjects, are commonly full of prejudices; and those who are unprejudiced are unacquainted with metaphysical reasoning. My principles are also so remote from all the vulgar sentiments on the subjects, that were they to take place, they would produce almost a total alteration in philosophy: and you know, revolutions of this kind are not easily brought about. I am young enough to see what will become of the matter; but am apprehensive lest the chief reward. I shall have for some time will be pleasure of studying on such important subject, and the approbation of a few judges..."

b) To John Stewart, Tuesday Forenoon, Feb., 1754, pág. 91, op.cit.: "... That you may see I would no way scruple of owning my Mistakes in Argument, I shall acknowledge (what is infinitely more material) a very great Mistake in conduct, viz my publishing at all the treatise of human Nature, a Book, with pretended to innovate in all the sublimest Parts of Philosophy, & which I compos'd before I was five & twenty. Above all, the positive Air, with prevails in that Book, & which may be imputed to the Ardor of Youth, so much displeases me, that I have not Patience to review it. But what Success the same Doctrine, better illustrated & exprest, may meet with, "Ad huc sub iudice lis est". The Arguments have been laid before the world, and by some philosophical Mind have been attended to. I am willing to be instructed by the Public; tho' human Life is so short that I despair of ever seeing the Decision. I wish I had always confin'd my self to the more easy Part of Erudition; but you will excuse me from submitting to a proverbial Decision, lit it even be in Greek..."

como pieza clave el atenerse a la experiencia por sobre todo. Esta secularización, además, se expresa en un ataque frontal en contra de la metafísica especialmente aquella de corte racionalista.

A pesar de lo anterior, se da en Hume un pensamiento que podríamos considerarlo perfectamente como metafísico, es decir, el gran luchador en contra de la metafísica termina siendo considerado como tal. Pero su perspectiva es, según él, hacer la "verdadera metafísica", evitando el dogma. Pide, en fin, que el moralista y el metafísico estén alguna vez de acuerdo (4).

Es curiosa esta tendencia en la historia de la filosofía. Cuando se presentan ataques a la metafísica nacen en seguida otras vetas para una nueva concepción de la metafísica. En Kant ocurre algo semejante.

Hume, por otra parte, es un ilustrado, pero empirista. Su figura, según lo que sabemos, es la culminación de todo ese movimiento que se da especialmente en Inglaterra. Esta culminación se expresa en las conclusiones que él mismo se encarga de sacar. En la Introducción al Tratado dice que el empirismo es la única opción que le queda a la filosofía. Se considera a sí mismo heredero de esta tradición, de toda la tradición inglesa que comienza con Locke y Bacon.

1.— **Hume y la tradición empirista.** La influencia de esta tradición empirista podríamos resumirla:

Primero, de los **moralistas**, Shaftesbury (5) y Hutcheson (6). Recoge del primero una tesis sobre cuestiones de moral. Del segundo va a desenvolver el concepto de las "pasiones".

Segundo, de los **empiristas mayores**, Locke, Newton, Berkeley, que fueron de todos, los más conocidos de su época. Hay que dejar establecido que las concepciones que tenían a su vez estos autores no eran de su exclusiva pertenencia u originalidad. Se

- (4) Letter To Francis Hutcheson, pág. 33, tomo I, op. cit.: "...An Anatomist, however, can give very good Advice to a Painter or Statuary: And in like manner I am perswaded, that a Metaphysician may be very helpful to a Moralist; Tho' I cannot easily conceive these two Characters united in the same Work. Any warm Sentiment of Morals, I am afraid wcu'd have the Aier of Declaration amidst abstract Reasonings, & wou'd be esteem'd contrary to good Taste. And tho' I am much more ambitious of being esteem'd a Friend to Virtue, than a Writer of Taste; get I must always carry the latter in my Eye, other wise I must despair of ever being sercable to' Virtue. I hope the Reason will satisfy you; tho at the same possible to make the Moralist & Metaphysician agree a little better..."
- (5) Hutcheson, Francis (1664-1746). Nac. en Armagh (Irlanda del Norte), estudió en la Universidad de Glasow. Es considerado como uno de los principales representantes de la llamada "escuela del sentido Moral". Está fuertemente influido por Locke.
- (6) Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper (1671-1713). Su padre fue uno de los protectores de Locke. Es considerado como el más destacado representante de la llamada "moral del sentimiento". Supone que el sentido moral es innato en el hombre y que se basa en la vivencia interna, anterior y previa a toda coacción externa. Su influencia se extendió sobre Diderot y sobre el romanticismo alemán especialmente. Fue inglés y miembro del Parlamento de ese país.

olvida con frecuencia la influencia que sobre éstos ejercieron a su vez pensadores como Glanwill, Tellotzon, hoy casi desconocidos; Glanwill, por ejemplo, niega el conocimiento basado en la causalidad, no nos podemos quedar sólo con lo creencial, palabras que revisten demasiada similitud con la postura de Hume. Tellotzon, también dice, entre otras cosas, que el conocimiento que podemos tener sólo cae dentro de la creencia, con lo que se repite lo que decíamos anteriormente sobre la similitud con Hume.

La relación entre el pensamiento de Locke y de Hume es difícil explicitarla con claridad en tan poco espacio. Lo conocía bastante, no cabe duda. Era un hecho corriente de la época la aparición de pensadores que querían darse a conocer como sobrepasando el pensamiento original de Locke. Hume, en este caso, no es una excepción. Si se analiza su obra con cuidado se verá que repite en varios pasajes algunos pensamientos de Locke casi en forma textual (el concepto de filosofía, por ejemplo). Al parecer, nuestro autor no es conciente de ello, por el contrario, lo que le interesa desde el principio es poner de relieve aquellos aspectos que lo diferencian de él (por ejemplo en los conceptos de causa, de conocimiento externo, sobre el problema del innatismo, etc.). Sobre la temática de la asociación de ideas, Hume parece olvidar todo lo que los filósofos anteriores habían expuesto sobre ella, especialmente de Locke (7). Se precia de ser un descubridor de ésta. Otro rasgo de la influencia empirista sobre Hume y que merece destacarse es la nueva ciencia inaugurada en Inglaterra por Newton. Recordemos que esta figura gozó de una simpatía intelectual y admiración sin precedente en los círculos de los hombres de letras y científicos. Hay dos aspectos de la obra de este autor que se conocieron bastante: la eficacia de su método y, el valor explicativo que adquiere la ley de gravitación universal. Los filósofos pensaban, inspirados en Newton, que el orden de la Naturaleza podía también encontrarse en el hombre. Muchos quisieron, acicateados por esta consigna, constituirse en nuevos Newtons. Por eso es que Hume pretende en principio hacer una filosofía modal al estilo del pensador inglés. Lo conoce en Edimburgo cuando era estudiante y desde allí surgirá su admiración a ese hombre a quien considera "el más grande y más raro genio que haya existido nunca"... La influencia que recibirá de éste puede consignarse en dos campos. Uno por el inten-

(7) "algunas de nuestras ideas tienen una natural conexión y correspondencia mutuas, y es oficio y excelencia de nuestra razón descubrir esas ideas y mantenerlas juntas en esa unión y correspondencia que se fundan en su ser peculiar. Además, hay otra conexión de ideas que se debe completamente al azar o a la costumbre; de manera que, ideas que de suyo no guardan ningún parentesco vienen a quedar de tal modo vinculadas en la mente de los hombres, que es muy difícil separarlas: siempre se acompañan, y no bien una de ellas entra en cualquier momento en el entendimiento cuando su asociada aparece con ella; y si por evento son más de dos las que así están unidas, toda la cuadrilla se muestra junta..." (Locke, Ensayo, Lib. II, cap. XXXIII).

to de imitación de su método, dos, por la transferencia de la tesis de la gravitación universal o atracción a la persona humana. Respecto al primer punto, son variadas las veces en que expresa la necesidad de usar en la moral un método riguroso como las ciencias físicas (8); el metafísico debe empezar necesariamente por la observación de los fenómenos antes de plantear cualquier hipótesis. Se trata, en suma, de dar consistencia al pensamiento filosófico, de que éste tenga un pie realmente firme como el que ha alcanzado la ciencia de la naturaleza. En cuanto al segundo aspecto, ya hemos dicho que se da un interés desusado por extrapolar esta teoría a todos los ámbitos. Hume se concreta a llevarla hasta el terreno de la psicología, y su respuesta es la teoría de la asociación de ideas (9) y que tendremos ocasión de revisar en detalle más adelante. Pero también esta presencia modélica de Newton queda expuesta en otros aspectos de la obra de Hume, arrancando casi todos de la idea central de la gravitación universal (10). Todo esto trae como consecuencia la potenciación de la experiencia (11). El término "experiencia" no tiene un significado unívoco en el empirismo inglés. La única determinación general que podemos hacer, por ahora, es referirla sólo a la heteronomía del pensamiento frente a la influencia exterior o supuestamente exterior. Es decir, el pensamiento se expresa o se quiere explicar como algo más "xtra" que "in".

- (8) "Debemos tener un conocimiento exacto de las partes, de su situación y conexión, antes de que podamos dibujar con alguna elegancia y corrección. Así las especulaciones más abstractas referentes a la naturaleza humana, aunque frías y áridas, llegan a ser útiles a la moral práctica y pueden hacer a esta ciencia más correcta en sus preceptos y más persuasiva en sus exhortaciones". (Hume, TNH, Lib. 3, Parte 3ª, Sec. 6ª).
- (9) "La naturaleza, en cierto modo, ha indicado a cada una de las ideas simples cuáles son más propias para ser unidas en un complejo". (Op. cit., I, 1ª, 4). "...la naturaleza ha concedido una especie de atracción a ciertas impresiones e ideas, por lo cual, al surgir, naturalmente traen tras sí a sus correlativas. Si estas dos atracciones o asociaciones de impresiones e ideas concurren en el mismo objeto se apoyan recíprocamente y la transición de las afecciones y de la imaginación se hace con la más grande naturalidad y facilidad..." (Op. cit., Lib. II, Parte 1ª, Sec. 5ª).
- (10) "No podemos acaso esperar que la filosofía, si es cuidadosamente cultivada, ...puede llevar sus indagaciones aún más lejos y descubra —por lo menos en parte— las escondidas fuentes y principios que impulsan al espíritu humano en sus operaciones? Los astrónomos se contentaron durante mucho tiempo con probar, partiendo de los fenómenos, el movimiento verdadero, el orden y la magnitud de los cuerpos celestes hasta que surgió un filósofo —Newton— que mediante un feliz razonamiento, parece haber determinado también las leyes y fuerzas que dirigen y gobiernan las revoluciones de los planetas. Lo mismo se ha hecho con las demás partes de la naturaleza. Y no hay razón para temer que no tengamos el mismo éxito en nuestras investigaciones acerca de la organización y las facultades —powers— mentales, si se realizan con igual talento y cautela... las decisiones filosóficas no son más que las reflexiones de la vida diaria, metodizadas y corregidas". (Op. cit., Investigación, Sec. 1ª).
- (11) "Del mismo modo que la ciencia del hombre es el único fundamento sólido para el fundamento de las otras ciencias, la única fundamentación sólida que podemos dar a esta ciencia debe basarse en la experiencia y en la observación". (Hume, TNH, Introducción).

2.— **Hume y la influencia racionalista.** No podemos dejar de reconocer la influencia que recibe Hume de los sistemas racionalistas. Sabemos que conoció muy bien el pensamiento de Malebranche. En cuanto a Leibniz, no hay una certeza exacta de cuánto fue el grado de conocimiento que tenía de su filosofía; lo cita varias veces en sus obras, pero estas referencias parecen ser sólo juicios generalizados. Por otra parte, los temas a que alude Hume y de los cuales es posible deducir alguna conexión intelectual con Leibniz son temas del ambiente intelectual de la época. Por eso no podemos decir tajantemente que las cosas que dice Hume están necesariamente subordinadas a un conocimiento estricto de la filosofía leibniziana, sumado a esto, el hecho de que no sabemos con exactitud cuál era la proyección que tenían las obras de Leibniz en el mundo intelectual inglés. Además merece tomarse en cuenta que por esa misma época (12) fue publicada en Inglaterra la correspondencia de Leibniz.

3.— **El ambiente cultural escocés.** ¿Cuál era el ambiente cultural de Escocia que es principalmente el ambiente geográfico donde se irá a plasmar el pensamiento de nuestro autor? Es justamente en el siglo XVIII donde Escocia tiene su "siglo de oro" en cuanto que aporta a la cultura inglesa una serie de nombres famosos (13). Hay, en resumen, tres notas en este ambiente cultural dignas de tomarse en cuenta aún cuando no entremos en detalles explicatorios de cada uno de ellos. El primero se refiere al uso que hace el pensamiento escocés del método de observación con lo cual se manifiesta todo lo que hemos hablado sobre el nuevo concepto de ciencia que viene del Renacimiento. También es nota que merece destacarse el uso que hace este pensamiento de la autoconciencia; y finalmente, porque va a llegar a principios distintos de la experiencia, es decir, se perfilan los primeros atisbos de una enunciación de los "a priori" del conocimiento que hará suyos los desenvolvimientos posteriores de la filosofía. En Hume, por citar el caso que nos interesa, ya podemos encontrar tales rastros en cuanto que plantea la idea de elementos del conocimiento que son extra-empíricos, como vamos a ver más adelante.

(12) La correspondencia entre Clarke y Leibniz fue publicada en Londres en 1717.

(13) La "Escuela Escocesa", llamada también "filosofía del sentido común", se inicia con Thomas Reid (1710-1796). Es miembro de la Aberdeen Philosophical Society (fundada en 1758), conocida también con el nombre de "Wise Club" y a la que pertenecieron otros representantes de esta escuela, por ejemplo, George Campbell (1719-1796), Alexander Gerard (1728-1759), James Beattie (1735-1803), James Oswald (1715-1769). Las ideas de Reid, Beattie y Dugald Stewart están en estrecha relación con el pensamiento de Hume.

4.— **Crítica al Entendimiento.** Finalmente, y antes de pasar al análisis específico de la tesis fenomenista de Hume, digamos que éste representa también una crítica rigurosa al Entendimiento humano, es decir, hace suya en términos generales la doctrina empirista inglesa y va a sacar de ella como postura intelectual, un fuerte **fenomenismo radical** y un **escepticismo moderado**. Esto es, en suma, lo que hace que el empirismo se agote con Hume y dará origen, por otra parte, que de él partan nuevas vetas filosóficas, Kant, por dar el nombre de uno de los filósofos más célebres que con él está relacionado, llevará este pensamiento a un desenvolvimiento posterior.

CONSIDERACIONES GENERALES SOBRE EL "TRATADO DE LA NATURALEZA HUMANA"

El Tratado —como dijimos— es la obra que a nuestro parecer expone los principales puntos de la teoría de Hume. De ahí que necesitemos analizar en detalle estos puntos. Es bien conocido el hecho de que se trata de una obra precoz (fue publicada a los 26 años de edad de su autor) y que por ello, junto con tener una serie de imperfecciones semánticas tiene, sin embargo, ese cariz multifacético de riqueza que es propio de la juventud intelectual y física de un hombre. Nuestro análisis se centrará especialmente sobre el Libro Primero de esta obra y sólo por excepción haremos referencias confirmatorias sobre el resto de las obras.

1.— **Tema y bosquejo del Libro Primero.** El tema central del libro primero es la Causalidad. Cuatro son los puntos principales en que se desglosa:

- a) Los elementos del conocimiento y la conexión que se da entre ellos (se estudia la asociación de ideas, entre otros temas);
- b) Estudio del espacio y del tiempo. Incluye también un análisis sobre la existencia;
- c) El conocimiento de la existencia del mundo externo, y
- d) Análisis de los resultados obtenidos en su epistemología.

El Libro Primero se abre con lo que Hume llama "geografía mental" o "geografía del conocimiento". Estas expresiones tienen su sentido; quieren decir que el estudio que pretende realizar sobre el conocimiento y la mente como facultad general de él

será un estudio genético (14), se quiere explicar la génesis o constitución del conocimiento. Con lo cual inmediatamente deducimos que su tratamiento difiere de aquellos enfoques tradicionales que consideraban a éste como algo puramente estático al cual sólo había que agudizar la lupa del entendimiento y la pesquisa para llegar a formular alguna teoría o sistema sobre éste. Esta perspectiva dinámica que le imprime Hume a su trabajo plantea además otra cuestión y es, que utilizará como ángulo de enfoque nada menos que a la experiencia.

2.— **La primera edición del Tratado.** ¿Qué fortuna tuvo la aparición del Tratado? Hume publica esta obra cargado de ilusiones por el impacto que pueda producir en los medios intelectuales donde se desenvolvía, pero también con un consciente temor por las malas interpretaciones y el juicio que se le dará a las perspectivas y temas que llevaba el libro. Un tiempo más tarde lo considera un fracaso. En su Autobiografía dirá, dolorosamente, que la obra nació muerta desde la imprenta. Esta conclusión la saca debido a que nadie, según lo supiera, se refirió a ella elogiándola o impugnándola. No hubo "ni un murmullo de ella", con lo cual deduce que existió una verdadera conjura del silencio para con su obra. Estas aprehensiones por lo demás son comunes a un escritor cuando cree ilusoriamente que algunas producciones literarias pueden ser inmediatamente conocidas por el público el cual les da un espaldarazo que puede traducirse en éxito. En el campo de la filosofía, el éxito apoyado en el público o el juicio que éste dé sobre alguna producción requiere en la mayoría de los casos un buen tiempo para que se exprese y no es raro que este juicio favorable llegue mucho después que el autor ha muerto. Las razones del por qué de esta situación huelga comentarlas.

Hume tuvo conciencia de lo que él creyó en un principio la poca proyección de la obra. Y es así —anécdota curiosa— que escribe tiempo más tarde a su editor manifestándole la advertencia de que las cosas que se incluían en el libro habían cambiado substancialmente, con lo cual, desautoriza lisa y llanamente su propia doctrina. En el Apéndice del Libro Tercero (15) pare-

(14) "Para comenzar debidamente debemos considerar la idea de la causalidad y ver de qué origen se deriva. Es imposible razonar con exactitud y entender perfectamente la idea acerca de la que razonamos, y es imposible entender perfectamente una idea sin seguirla hasta su origen y examinar la impresión primaria de la que surge. El examen de la impresión concede claridad a la idea y el examen de la idea concede una claridad igual a todos nuestros razonamientos". (TNH, Lib. 1, Parte 3ª, Sec. 2ª).

(15) "No ha sido todavía tan feliz que haya descubierto algún error considerable en los razonamientos expuestos en el volumen precedente, excepto en un solo respecto; pero he hallado por experiencia que alguna de mis expresiones no han sido bien escogidas para evitar la mala inteligencia en los lectores, y para remediar capitalmente este defecto he unido a mi obra el siguiente Apéndice". (TNH, Libro 3ª, Apéndice).

ce haber descubierto la causa de su fracaso. Y se lo adjudica a fallas de elección en algunos términos claves de su explicación. Es su opinión que el fracaso radica pues en la terminología deficiente que se inserta en la obra. Tal vez sea ésta la razón por la que insitirá sobre los mismos temas en libros posteriores. Es posible que quisiera perfeccionar su lenguaje.

¿Hubo un tal fracaso a fin de cuenta? Por lo que sabemos históricamente parece que no. Con esto Hume estaba errado o no comprendió oportunamente el alcance que había tenido su obra de juventud. Sin duda que él quería que el éxito fuera inmediato. La verdad es que su libro no pasó totalmente inadvertido, en especial, para aquellas revistas especializadas en Inglaterra, Francia y en general en aquellos países de Europa occidental donde existía una buena tradición filosófica. En lo que él tenía razón es que la mayoría no se dio cuenta de la importancia de aquellos aspectos filosóficos nuevos que allí se expresaban. Hay raras excepciones a este consenso y entre ellos está precisamente Kant quien vió, más o menos siete años más tarde de su primera publicación, la nueva vertiente que ofrecían las ideas de Hume ("me despertó de mi sueño dogmático", apuntará en la Introducción de *La Crítica de Razón Pura*), que le llevaron a su propia filosofía crítica. Fue él quien, en buena medida, dió noticia del pensamiento de Hume.

Hay otro autor perteneciente a la escuela escocesa, poco conocido hoy, James Beattie, quien escribe un libro, que podemos valorar de "criminal" en contra de la filosofía de Hume (16). Todo se reducía allí a destruir las ideas del Tratado. Hay que hacer notar que Hume —cosa que hará durante toda su vida como norma de conducta— nunca entró a una polémica para defenderse de los cargos gratuitos que se le hacían. El "mérito" de esta obra es que para criticar a la de Hume, Beattie transcribe largos pasajes del Tratado que posibilitan el conocimiento y difusión —indirecta— de las ideas principales de Hume. El libro de Beattie, contrariamente a la suerte que tuvo el Tratado, gozó de bastante popularidad si se considera que obligó a sacar varias ediciones. Hay casi la seguridad para decir que fue por intermedio de éstas que pudo Kant enterarse del planteamiento de Hume.

3.— El Tratado y las obras que le siguen. Debemos hacer presente una vez más que todo lo que Hume publicara con posterioridad al Tratado es reelaboración de las ideas fundamentales de éste, lo cual demuestra la importancia que atribuía a su primera obra y cuyo valor Beattie no alcanzó a darse cuenta.

(16) *Essay on The Nature and Immutability of Truth in Oposition to Sophistry and Scepticism*". 1770, 3ª edic., 1772.

Incluso hasta en obras que tratan sobre la religión vemos ideas que se gestaron en tiempos del Tratado o que allí están expresadas en un lenguaje generalizado. ¿Debemos colegir de esto que Hume sólo hará posteriormente una repetición de lo que expuso en el Tratado? Lo que es válido, a nuestro juicio, y que es realmente importante, es que a los 26 años —una edad muy temprana para un filósofo— gestó sus principales pensamientos filosóficos y que después los desarrolló con una mayor coherencia y sistematización (17). Se pueden incluso hacer comparaciones entre sus obras, por ejemplo, entre el Tratado y la Investigación y se verán grandes coincidencias a pesar de que ambos corresponden a etapas diferentes de su vida y en los que, indudablemente, se dan también hondas diferencias de apreciación. Por eso es que para estudiar a Hume es fundamental hacerlo en estas dos obras, por lo menos en lo que respecta al problema del conocimiento. Pero en todo caso es necesario potenciar el Libro Primero del Tratado que, a juzgar por la apreciación histórica, que de él se ha hecho, constituye la pieza clave de su filosofía.

4.—Hume y la crítica histórica. Es un autor, por lo demás, fiel a su época. Le encontramos casi todos los rasgos que hemos reseñado de la Ilustración. El mismo expresa que su libro es escéptico y que todo razonamiento que en él se encuentra es reducido finalmente a la experiencia. Esta es su piedra de toque. El escepticismo que de él emana en algunas de sus expresiones (18) es considerado a veces como agnóstico. Sin embargo Hume es profundamente respetuoso de la opinión de los demás. Ya lo decíamos, de que huye concientemente de la polémica de los demás porque considera que éstos tenían tanto derecho como él a buscar la verdad y los errores hasta en su propia alma. Un buen ejemplo de Tolerancia. La filosofía es, por esto mismo, una reflexión de la vida. Ahora bien, las alusiones hacia Hume tildándolo de un escéptico radical creemos que se ajustan más bien a un marco fenomenista, es decir, pensamos que la filosofía de Hume traduce mejor un fenomenismo antes que un escepticismo extremo. El mismo lo expresa cuando dice que nues-

(17) Nació en Edimburgo el 20 de abril de 1711. Estudió en la Universidad de esta ciudad. Escribió el Tratado a los 26 años, los tomos I y II fueron publicados en 1739, el III en 1740. Publicó en seguida los Ensayos Morales y Políticos (tomo I en 1741-42; tomo II en 1742), los que lograron gran aceptación en Francia e Inglaterra. Refundió su tratado en la Investigación acerca del Espíritu Humano que publicó en 1748 y que corresponde a la Primera Parte del Tratado. La 3ª parte fue refundida bajo el título de Investigación acerca de los Principios de la Moral, publicados en 1751. Después publica, Discursos Políticos en 1752; Historia de Inglaterra, en 1754-62, siendo bibliotecario en la Facultad de Derecho de la U. de Edimburgo; Cuatro Disertaciones (Historia Natural de la Religión y los "tres tratados insignificantes": Las Pasiones, La Tragedia, El Criterio del Gusto, en 1757). Los Diálogos sobre la Religión Natural, fueron publicados por disposición testamentaria, después de su muerte, en 1779. Desempeñó una serie de cargos al servicio del Estado inglés. Muere el 25 de agosto de 1776.

(18) Véase el diálogo sexto de su obra "Diálogos sobre la Religión Natural".

tras experiencias cognitivas comienzan en nuestros sentidos o imágenes que vienen a su vez de ellos. El mundo que ve Hume es un mundo que tiene su raíz en los sentidos, es un mundo sensorializado. Hay en él, por otra parte, auténticas funciones trascendentales para la constitución de nuestro conocimiento. Esto se puede comprobar con más claridad si se observa el papel que desempeña la Imaginación en la explicación del conocimiento. En este sentido, Hume se acerca mucho al pensamiento de Kant, con la diferencia de que en este último la Imaginación tiene un papel estrictamente sintético y en cambio en Hume sólo cumple una función suplementativa.

Por último, este talante fenomenista queda confirmado también hasta en las incursiones que hace en el terreno de la Moral. Esto quiere decir que su moral puede calificársela, por lo mismo, de fenomenista.

LOS FUNDAMENTOS DEL FENOMENISMO DE HUME

LOS ELEMENTOS DEL CONOCIMIENTO

En el comienzo del Tratado, Hume hace sólo una descripción del tema, es decir, ofrece una perspectiva *estática* de los elementos constituyentes del conocimiento. Pero la visión que él tiene del asunto es mucho más amplia que este mero enunciado. En la Investigación expresa su convicción de la necesidad de separar y dividir a través del análisis aquellos aspectos o elementos que se suponen constituyen el conocimiento. De ahí que su interés se refiera a efectuar lo que llama "geografía mental" (19) supeditada ésta más en describir que en teorizar, error este último en que cayó frecuentemente la gnoseología tradicional. Por eso su insistencia en la descripción de los hechos, en la ordenación y clasificación de ellos.

Por otro lado, pone énfasis también, en la génesis de estos hechos. Su gnoseología puede considerársele, pues, como genética. Este es un método común usado casi por la mayoría de los filósofos modernos. Es imposible —dice— razonar con exactitud y entender perfectamente la idea acerca de la que razonamos, y es imposible entender perfectamente una idea sin seguirla hasta su origen y examinar la impresión primaria de la que surge (20).

- (19) "De este modo el mero conocer las diferentes operaciones del espíritu, su separación, y su clasificación en debidas categorías, y la corrección del aparente desorden en que se encuentran, llegan a ser una considerable parte de la ciencia, cuando se las toma como objeto de reflexión y de pesquisa. Esta ordenación y discrimen, que no tiene mérito cuando se realizan con cuerpos extraños, aumentan de valor cuando se dirigen a las operaciones del espíritu, en proporción al trabajo y dificultad con que nos encontramos al realizarlas. Y si no podemos ir más allá de esta geografía mental o esquemas de las distintas partes y facultades del espíritu, por lo menos será satisfactorio llegar hasta allí". (Investigación, Sec. 1^a).
- (20) TNH, Lib. 1, Parte 3^a, Sec. 2^a.

Ahora bien, esta posición genética no será fácil y le presentará una serie de problemas para el buen desarrollo de la investigación que hace. Por ejemplo, cuando aborde el tema de las impresiones, tendrá que renunciar a la naturaleza última, o mejor dicho, a la explicación de la naturaleza última que estas tienen, a pesar de ser el elemento primero, debido a que no acepta el concepto tradicional de causa.

1.—**Impresión e Idea.*** ¿Cuáles son los elementos del conocimiento? Se reducen fundamentalmente a dos, **las Impresiones y las Ideas** (21). El término "Impresión" debe entenderse como sinónimo de todo contenido de conciencia y los actos que de éstas se desprenden. Su significado es mucho más general y amplio que el que le dan los filósofos que le preceden.

Esta distinción entre Impresión e Ideas supone una restricción al significado y uso que le había dado Locke a estos términos (22). El concepto de Idea es mucho más específico puesto que ya no se refiere a la totalidad de las percepciones como lo quería Locke, sino a un tipo determinado de ellas, aquellas que tienen un grado menor de fuerza y vivacidad. En cuanto al concepto de Impresión, Hume distinguirá dos tipos de ellas, según su génesis, las de "sensación" y las de "reflexión" (23). Las impresiones constituirán la parte más importante de su gnoseología. Uno de los caracteres que éstas tienen es el de la "simplicidad", cualidad que Locke le había asignado exclusivamente a las ideas, pero que acá se aplica a unas y otras. También son notas caracterizadoras, la "originalidad" y la "vivacidad".

- (21) "Todas las percepciones de la mente humana se reducen a dos géneros distintos que yo llamo **impresiones** e **ideas**. La diferencia entre ellas consiste en los grados de fuerza y vivacidad con que se presentan a nuestro espíritu y se abren camino en nuestro pensamiento y conciencia. A las percepciones que penetran con más fuerza y violencia las llamamos **impresiones**, y comprendemos bajo este nombre todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones tal como hacen su primera aparición en el alma. Por **ideas** entiendo las imágenes débiles de éstas en el pensamiento y razonamiento..." (TNH, Lib. 1., Parte 1ª, Sec. 1ª).
"Podemos dividir todas las percepciones del espíritu en dos clases de especies que se distinguen por su diferente grado de fuerza o vivacidad. Las menos fuertes o vivaces son llamadas comunmente **pensamientos** o **ideas**. La otra clase... las llamaremos **impresiones** —impressions— empleando esta palabra en un sentido algo diferente al usual. Con el término **impresión** significo, pues, todas nuestras percepciones más vivaces cuando oímos o vemos o palpamos o amamos u odiamos o deseamos o queremos. Y las impresiones se distinguen de las ideas, que son las percepciones menos vivaces de que somos conscientes cuando reflexionamos sobre cualquiera de esas sensaciones o movimientos antes mencionados". (Investigación, Sec. 2ª).
- (22) "Hago uso de los términos Impresión e Ideas en un sentido que no es el acostumbrado, y espero que se me conceda esta libertad. Quizá devuelvo a la palabra idea su sentido original que le hizo perder Locke aplicándole a todas nuestras percepciones. Por el término impresión no quisiera que se entendiese la manera cómo se producen las impresiones vivaces en el alma, sino tan sólo las percepciones mismas; porque no existe ningún nombre particular en inglés ni en ninguna otra lengua que yo conozca". (TNH, Nota en Libro 1, Parte 1ª, Sec. 1ª).
- (23) "Las impresiones pueden ser divididas en dos géneros, las de la **sensación** y las de la **reflexión**. El primer género surge en el alma por causas desconocidas. El segundo se deriva, en gran medida de nuestras ideas. (TNH, Lib. 1, Parte 1ª, Sec. 2ª).

La originalidad significa que anteceden a las ideas, se presentan antes que ellas, por eso es que constituyen el elemento primario y primero del conocimiento. Se aplica este criterio sólo a las impresiones de la sensación, ya que por definición, éstas son el elemento primario y empírico del conocimiento; son las impresiones originales, por antonomasia.

La vivacidad, y también la fuerza, son los criterios que maneja nuestro autor para establecer la diferencia entre impresión e idea, como hemos dicho en otra parte. No escapa al análisis de estos elementos la importancia que Hume le da a la vivacidad, especialmente, para describir la fisonomía misma de las impresiones. De ahí que éstas, por definición, serán las "percepciones más vivas de la mente". De modo que para descubrirlas o para señalar cuándo nos encontramos frente a una impresión, bastará sólo con establecer el grado de esta vivacidad. No podía Hume sustraerse a los problemas que su época presentaba a toda gnoseología, de ahí que también tenga que plantearse todo lo relacionado con la polémica del innatismo de las percepciones y las causas de éstas.

2.—Innatismo e Ideas. Tanto Hume como Locke niegan la existencia de ideas innatas. Pero en el segundo autor el término Idea —como hemos apuntado— es mucho más general. De ahí que no hay por tanto contenido alguno de la conciencia que pueda ser innato. En Hume, en cambio, Idea es sólo un aspecto de las percepciones de la mente. Negar, pues, el carácter innato que puedan tener las ideas no es negar este innatismo a todo el contenido de la conciencia sino que queda todo el campo de las impresiones fuera de la esfera de este concepto. Admitirá, pues, ciertas impresiones innatas, como el amor natural, el amor propio, el resentimiento, el odio, etc., lo que da por tierra la afirmación general de Locke (24). Sin embargo, los ejemplos que da se refieren más a la moral que al conocimiento y son más confusos que claros. De todos modos vemos que hace la defensa del innatismo aun cuando éste se entiende como algo muy peculiar, para referirlo sólo a un cierto tipo de impresiones inmediatas a la conciencia. Se puede ser así, como conclusión, tanto empirista como innatista. Como se vé, hay una especie de encierro en

(24) "Si innato es equivalente a natural, entonces se debe conceder que todas las percepciones e ideas del espíritu son innatas o naturales, en cualquier sentido que tomemos a esta última palabra, sea en posición a lo que es insólito, artificial o milagroso. Parece que Locke y los demás toman la palabra Idea en un sentido muy vago, como indicando nuestras percepciones, nuestras sensaciones y pasiones, lo mismo que nuestros pensamientos. Ahora bien, en este sentido yo quisiera saber qué es lo que se quiere decir cuando se afirma que el amor propio o el resentimiento por injurias o la pasión entre los sexos no es innato. Pero admitiendo los términos impresiones e ideas en el sentido arriba explicado y entendiendo por innato lo que es original o no copiado de percepción precedente, entonces podemos afirmar que todas nuestras impresiones son innatas y que ninguna de nuestras ideas lo es". (Investigación, Sec. 2°).

la conciencia; este es su problema. El papel que le da a la conciencia es el de la observación de acaecimientos, siendo similar en esto a la postura de Descartes, pero con la diferencia que en éste se contaba con la hipótesis auxiliar de Dios para recuperar el mundo. Hume no admite esta posibilidad y es por eso que lo vemos en este encierro que es en definitiva una especie de callejón sin salida (25).

Cuando Hume entra a explicar el problema de las causas de las impresiones estamos asistiendo al primer encuentro con el tema de la causalidad que será uno de los que le dará más fama. Las impresiones —las de sensación— tienen por origen causas desconocidas (26). Su causa última —apunta— no puede conocerse y son inexplicables a la razón humana (27). No es posible llegar a obtener la certeza, lo dice con mucho fatalismo, de decidir si su causa última depende del poder creador del espíritu o sencillamente se derivan de la acción de Dios sobre nosotros (28). Lo que podemos saber es que estas impresiones nacen como "descolgadas" de los objetos, afirmación ésta que nos conduce a un furioso fenomenismo psicológico, es decir, es menester explicar con el criterio del físico o del anatomista el carácter que tienen las impresiones.

3.—**Impresión.** El término "impresión" viene del griego *τυπωσις* y ha sido recogido especialmente de la tradición estoica. Su significado se refiere a la producción de una huella, impronta o "carácter" en el alma, el espíritu, la mente, etc., sobre todo éstos han sido concebidos por analogía con una tabla de cera en la que los estímulos "inscriben" sus "tipos" o "imágenes". Más específicamente se ha entendido por impresión la excitación de los órganos de los sentidos por estímulos exteriores, y también la sensación o sensaciones producida por la excitación de tales órganos. El concepto lo encontramos ya en Aristóteles, quién lo usa como correlativo de imagen o metáfora. Muchos escolásticos han introducido la noción de "especie impresa". Estas son

- (25) "Recurrir a la veracidad del Ser Supremo a fin de probar la veracidad de nuestros sentidos es seguramente hacer un círculo sumamente inesperado. Si su veracidad tuviese algo que hacer en este asunto nuestros sentidos serían completamente infalibles porque no es posible que El pueda engañar. Y esto sin decir que si alguna vez se problematizara el mundo exterior tendríamos mucha dificultad en encontrar argumentos para probar la existencia de ese Ser o de alguno de sus atributos". (Investigación, Sec. 12, Parte 1ª).
- (26) Véase la nota Nº 23.
- (27) "En cuanto a las impresiones que surgen de los sentidos su causa última es, en mi opinión, perfectamente inexplicable por la razón humana y será siempre imposible decidir con certidumbre si surgen inmediatamente del objeto o son producidas por el poder creador del espíritu o se derivan del autor de nuestro ser". (TNH, Lib. 1, Parte 3ª, Sec. 5ª).
- (28) ¿Qué argumento puede probar que las percepciones del espíritu deben tener su causa en objetos externos enteramente diferentes de ellos, aunque parecidos —si es posible— y que no puedan surgir de la energía del espíritu mismo o de la sugestión provocada por algún genio invisible y desconocido, o de alguna otra causa aún más desconocida para nosotros? (Investigación, Sec. 12, 1ª p.).

semejanzas a los objetos causados por la afección de los mismos en los sentidos. Cuando se han relacionado tales especies impresas en el intelecto se han definido como "semejanzas" producidas por el intelecto activo y la imagen del objeto en tanto que ha afectado el intelecto pasivo. Los tomistas sostienen que esta especie impresa es una semejanza o forma vicaria del objeto en tanto que hace actuar la potencia cognocitiva con vistas al conocimiento de tal objeto. Descartes se refiere a él cuando trata el tema de las ideas innatas y lo usa como sinónimo de "marca". En Hume, se pierde este significado etimológico para transferirse al de "representación". La impresión es una representación. Como las ideas también lo son es necesario tomar un criterio para distinguir entre éstas y las impresiones propiamente tales. Y este es el de la "vivacidad", según hemos examinado recientemente. Las impresiones, por tanto, son fenómenos cognocitivos que carecen de un referente que no sean ellas mismas (29). La incapsulación en la conciencia es así radical; salir de ella es muy difícil porque se han cortado los puentes de la causalidad, como también el recurso de un Dios.

4.—**Idea.** Pero si las dificultades son variadas con respecto al término anterior, no lo son menos con el de Idea. De hecho, esta es una de las palabras más oscuras en significado a través de toda la historia de la filosofía. Cada filósofo al inscribirla en su sistema le asigna un significado distinto lo que se ha traducido en una ambigüedad que le es proverbial. De ahí la necesidad de usarla con apellido, es decir, citarla rigurosamente según sea el autor a quien se adscribe, porque es muy distinto hablar, por ejemplo, de las ideas de Platón como las de Locke, etc. Hume tenía conciencia de esta dificultad y lo pone de manifiesto (30).

Los rasgos principales que caracterizan a la idea son varios. Será mejor que los veamos uno por uno. Lo principal de ellas es que son el correlato de la impresión, es decir, derivan de éstas siendo de la misma naturaleza (31) y por tanto copias de

(29) "Que nuestros sentidos no nos ofrecen estas impresiones como imágenes de algo distinto independiente y externo es evidente, porque no nos proporcionan más que una percepción única y no nos dan jamás la más mínima indicación de algo más allá de ella. Una percepción única jamás puede producir la idea de una doble existencia más que mediante alguna referencia de la razón o la imaginación". (TNH, Lib. 1, Parte 4ª, Sec. 2ª).

(30) Lib. 1, Parte 1ª, Sec. 1ª, Nota.

(31) "...toda idea es copia de una impresión o de un sentimiento precedente y en caso de que no podamos encontrar ninguna impresión podemos estar seguros de que no hay ideas". (Investigación, Sec. 7ª, Parte 2ª).
"Ya que todas las impresiones son claras y precisas, las ideas que son copias de ellas deben ser de la misma naturaleza y no pueden nunca, más que por nuestra culpa, contener algo tan oscuro e intrincado. Una idea es por su naturaleza más débil y tenue que una impresión". (TNH, Lib. 1, Parte 3ª, Sec. 1ª).
"Nuestras ideas son copias de nuestras impresiones y las representan en todas sus partes". (TNH, Lib. 1, Parte 3ª, Sec. 7ª).

ellas. Existe, aún más, una gran semejanza entre ambas, siendo su diferencia sólo en lo tocante a **fuerza y vivacidad** (32) y a que las impresiones siempre preceden a sus ideas correspondientes sin que sea posible trastocar este orden (33). El principio que de estas citas emana y que debemos tener muy en cuenta es que las ideas son copias de las impresiones. Debemos considerar, también, el hecho de que no existen ideas innatas, según lo visto, que las ideas como copias son más débiles que las impresiones (34) y que al ser representaciones de éstas deben guardar correspondencia en virtud de la subordinación que tienen.

Para evitar la ambigüedad a que nos puede llevar este término es conveniente que desde ahora lo usemos como sinónimo de **imagen**, cosa que sólo se puede entender después de haber visto lo anterior. Las imágenes constituirán, a su vez, los elementos de la Imaginación. Ya tendremos ocasión de hablar en detalle de esta facultad, pero avanzaremos algo diciendo que Hume le da tanta importancia que, la memoria, los sentidos y el entendimiento están fundados en ella.

DINAMICA COMBINATORIA DE LAS IMPRESIONES E IDEAS

Hume parte del supuesto deducido de la investigación que hace de la experiencia, que existe un principio unificador capaz de asociar los elementos del conocimiento (35). Nuestras ideas se conexionan en la dinámica del pensar; es evidente que se producen estas aglomeraciones de ideas hasta en nuestros sueños o pensamientos imaginativos. Hay, pues, que buscar las razones de esta conexión y éstas sólo pueden darse en la naturaleza humana.

Para nuestro autor, hay dos tipos de relaciones de ideas (36). Una designa la cualidad por la cual las ideas se conexionan naturalmente en nuestra imaginación, y la otra, cuando las comparo. Las primeras las llamaré Relaciones de Asociación, y las

(32) "La primera circunstancia que atrae mi atención es la gran semejanza entre nuestras impresiones e ideas en todo otro respecto que no sea su grado de fuerza y vivacidad". (TNH, Lib. 1, Parte 1ª, Sec. 2ª).

(33) "Las impresiones simples preceden siempre a sus ideas correspondientes y que jamás aparecen en un orden contrario". (Op. cit.).

"si ocurre que, por defecto del órgano, una persona no es capaz de experimentar ninguna clase de sensación, tiene la misma incapacidad para formar las ideas correspondientes. Así, un ciego no puede formarse noción de los colores ni un sordo de los sonidos. Devolvemos a cualquiera de ellos el sentido de que carecen: al abrir las puertas a las sensaciones también damos entrada a las ideas y nuestro hombre ya no tiene dificultad en concebir estos objetos". (Investigación, Sec. 2ª).

(34) "Una idea es una impresión más débil". (TNH, Lib. 1, Parte 1ª, Sec. 7ª).

(35) "Es evidente que hay un principio de conexión entre los diferentes pensamientos o ideas del espíritu y que, al parecer en la memoria o en la imaginación, unas introducen a otras con un cierto método y regularidad..." (Investigación, Sec. 3ª).

(36) "Pueden darse dos definiciones de esta relación que son solamente diferente por presentar un punto de vista diferente del mismo objeto y hacérselo considerar como una relación filosófica y una relación natural, como una comparación de dos ideas o como una asociación entre ellas". (TNH, Lib. 1, 3ª, 14).

segundas, Relaciones Filosóficas. A un filósofo de la naturaleza humana le interesarán más, obviamente, las relaciones filosóficas.

1.— **La Asociación de Ideas.** Es el campo de su investigación del cual está más orgulloso. En varias partes se refiere a éste como uno de los descubrimientos que más dará que hablar en su filosofía. Si queremos ser veraces, sin embargo, esta conciencia de originalidad de la que hace alarde no está justificada plenamente. Es una teoría que no es nueva, sus orígenes pueden remontarse a Platón y Aristóteles e incluso ya en Inglaterra había antecedentes de ella en Hobbes y Locke (37). Pero es mérito de Hume, a pesar de esta objeción, la nueva función que le dará, constituyéndose así, en la pieza epistemológica fundamental de su teoría.

Lo primero que llama la atención de la asociación de ideas es que representa **un hecho natural** (38) y como una aplicación de la teoría de la atracción de Newton llevada al campo de la naturaleza humana (39). En todos estos pasajes encontramos esta inclusión del hombre en la Naturaleza. El mundo psíquico, por tanto, y como es natural, participa de las mismas leyes de esa naturaleza externa y física. Así como los cuerpos físicos se unen y asocian por atracción, del mismo modo debe suceder en la esfera de lo psíquico. El carácter metodológico que seguirá Hume en este asunto se asimila mucho al que utiliza Newton. El mundo psíquico está atomizado, la atracción debe poner orden y sistematización. Como Newton, rehuye dar una respuesta al problema causal de esta atracción, no porque no quiera, sino más bien porque las causas que lo originan son desconocidas e inteligibles, lo mismo que ocurre con los objetos externos, y sólo podemos conocer estas causas únicamente a través de la experiencia (40).

(37) Locke, Ensayo, cap. 33, libro 2, parág. 5, pág. 382, edic. española FCE.

(38) "La naturaleza, en cierto modo, ha indicado a cada una de las ideas simples cuáles son más propias para ser unidas en un complejo". (TNH, Lib. 1, Parte 4, Sec. 1º).

"Ya hemos observado que la naturaleza ha establecido conexiones entre las ideas particulares". (Investigación, Sec. 5º, Parte 2º).

(39) "La naturaleza ha concedido una especie de atracción a ciertas impresiones e ideas, por lo cual al surgir naturalmente, traen tras sí a sus correlativas". (TNH, Lib. 2, Parte 1º, Sec. 5º).

"Es pues evidente que existe una atracción o asociación entre impresiones como entre ideas aunque con esta diferencia notable: que las ideas se asocian por semejanza, contigüidad y causalidad, mientras que las impresiones sólo se asocian por semejanza". (TNH, Lib. 2, Parte 1º, Sec. 4º).

"Existe aquí un género de atracción que, como se verá, posee en el mundo mental efectos tan extraordinarios como en el natural y que se revela en formas tan numerosas como varias. Sus efectos son en todas partes notables". (TNH, Lib. 1, Parte 4º, Sec. 1º).

(40) "...pero en cuanto a sus causas —la atracción— son las más de las veces desconocidas y deben reducirse a las cualidades originales de la naturaleza humana". (TNH, Op. cit.).
"El principio de unión de nuestras percepciones internas es tan inteligible como el de los objetos externos y no lo conocemos de otro modo más que por experiencia". (TNH, Lib. 1, Parte 3º, Sec. 14º).

2.— **Leyes de la Asociación.** Las cualidades por las que se manifiesta este mecanismo asociativo origen de todas las relaciones filosóficas son: la semejanza, identidad, tiempo y espacio, cantidad o número, cualidad (grados), oposición y causa y efecto. Estas adquieren el carácter de verdaderas leyes de la asociación (41). Frente a las dos primeras destaca el hecho del privilegio que Hume le da a la causa y al efecto (42). Las relaciones de semejanza son proclives a las falacias imaginativas y es deber de la mente prevenirse de éstas. En cambio, las relaciones de causalidad son las únicas que nos pueden persuadir de la experiencia y en ella no se da el problema de estas falacias (43).

No hay muchas explicaciones donde se diga con claridad el modo cómo operan estas leyes de la asociación. Su actuar sólo se descubre por sus efectos, ya que nos damos muy poca cuenta de ello por la forma callada e imperceptible con que operan (44). Parece ser que el efecto que producen estas relaciones es la de vivificar la idea aún cuando actúan de una manera tan peculiar sobre nuestros espíritus que casi nunca nos percatamos de su influencia. Algunos autores interpretan estas operaciones como un mecanismo mental; serían operaciones de la mente que se realizarían por medio de un instinto y tendencia mecánica, afirmaciones éstas que suponemos demasiado apresuradas puesto que no toman en cuenta el papel que juega la Imaginación en todo este proceso y que, según lo hemos venido repitiendo, es de primerísima importancia.

Recordemos al pasar, que Hume decía que las ideas se asocian por semejanza, contigüidad y causalidad, mientras que las impresiones sólo se asocian por semejanza (45) y que entre los efectos más importantes de la asociación están las "ideas complejas" (46).

3.— **La Imaginación.** La Imaginación es la facultad más importante de todas, la Razón y la Inteligencia quedan subsumidas en ella. El dinamismo de la mente tendrá su núcleo explicativo central en ella. Además, la relación de causalidad encuentra muchas respuestas a su quehacer en ella.

(41) Véase TNH, Libro 1, Parte 1ª, Sec. 5ª y Libro 1, Parte 3ª, Sec. 1ª.

(42) Véase Libro 1, Parte 3ª, Sec. 1ª.

(43) "Todos los razonamientos que se refieren a los hechos parecen fundarse en la relación de causa y efecto. Sólo mediante esta relación podemos ir más allá de los datos —evidencia— de nuestra memoria y de los sentidos... Por tanto, si queremos quedar satisfechos en lo que respecta a la naturaleza de la evidencia que nos da seguridad acerca de los hechos, deberíamos investigar cómo llegamos al conocimiento de la causa y del efecto". (Investigación, Sec. 4ª, Parte 1ª).

(44) "Es evidente que la asociación de ideas opera de una manera tan callada e imperceptible que nos damos muy poca cuenta de ella y la descubrimos más por sus efectos que por su sentimiento o percepción. No produce emoción, no da lugar a una nueva impresión de cualquier género, sino que sólo modifica las ideas que el espíritu posee primeramente, y que éste puede reproducir en cualquier momento". (TNH, Lib. 2, Parte 1ª, Sec. 9ª).

(45) Véase la segunda parte de la cita 39.

(46) Véase Libro 1, Parte 1ª, Sec. 4ª.

No da Hume una definición exacta de la Imaginación, la pregunta por esa definición la considera impertinente. Sólo hemos de saber sus cualidades observándola, viéndola cómo funciona. Tenemos que familiarizarnos con sus operaciones puesto que es tan inexplicable su naturaleza que es como una especie de "facultad mágica" del alma (47). A pesar de esta ambigüedad podemos explicarnos algunas coordenadas que nos ayuden a entender su papel y explicar el por qué de las funciones que con ella se asocian. Por una parte, la imaginación es libre (48), desembocada, es propicia al vuelo y al error (49).

Por otra parte, es uniforme consigo mismo cuando se somete a estas tres leyes de la asociación (50). Tiene ciertos principios que son permanentes, irresistibles y universales, como el de la causalidad, que son el fundamento de todos nuestros pensamientos y de todas nuestras acciones de modo que si éstos llegaran a suprimirse la naturaleza humana perecería inmediatamente (51). Hay otras facultades que interesa analizar en cuanto a sus funciones puesto que por diferencias con ellas podemos entender mejor las que corresponden a la Imaginación. No deja de ser extraño, entre paréntesis, el hecho de que en un autor en el que han desaparecido las "facultades" aristotélicas se siga, a pesar de ello, conservando la misma terminología, lo que lleva, naturalmente, a equívocos semánticos y confusiones que pueden ser peligrosos y atentatorios para el buen entendimiento de una doctrina como la que estamos examinando. Veamos el contenido de dos facultades más, la Memoria y la Razón.

4.—La Memoria. La consideración que hace Hume sobre la Memoria contrasta con la de Descartes. En éste y en casi la mayoría de los pensadores anteriores a Hume existe la tendencia a subestimar el papel que juega en el conocimiento, hay por

- (47) "Nada es más admirable que la presteza con que la imaginación despierta sus ideas y las presenta en el instante preciso en que son necesarias y útiles... podría pensarse que en el mundo intelectual de las ideas se hallaba presente a nosotros y que no hacíamos más que coger las que eran más apropiadas a nuestro propósito. Sin embargo, no es preciso que esté presente ninguna, más que las ideas que se hallan reunidas por una especie de facultad mágica del alma, resulta inexplicable para los más grandes esfuerzos del entendimiento humano". (TNH, Lib. 1, Parte 1ª, Sec. 7ª).
- (48) "Nada hay más libre que la imaginación del hombre, y aunque no pueda exceder el primitivo caudal de ideas provistas por los sentidos internos y externos, tiene ilimitadas fuerzas para mezclar, combinar, separar y dividir estas ideas en todas las variedades de la fantasía imaginativa y novelesca". (Investigación, Sec. 5ª, arte 2ª).
- (49) "Nada es más peligroso para la razón que los altos vuelos de la imaginación y nada ha sido más veces motivo de errores entre los filósofos". (TNH, Lib. 1, Parte 4ª, Sec. 7ª).
- (50) "Nada hay más libre que la imaginación del hombre, y aunque no pueda exceder el primitivo caudal de ideas provistas por los sentidos internos y externos, tiene ilimitadas fuerzas... etc. (Véase cita 48).
- (51) "Los principios de unión entre las ideas los he reducido a tres tipos generales... afirmo que los únicos principios generales que asocian las ideas son semejanza, contigüidad y causalidad". (TNH, Lib. 1, Parte 3ª, Sec. 6ª).
- (51) Véase TNH, Libro 1, Parte 4ª, Sec. 4ª.

lo tanto una devaluación de sus funciones. En Hume, en cambio, la memoria adquiere una importancia que no había tenido. Su relación con las funciones constitutivas del conocimiento son inequívocas. Es así que la Memoria y la Imaginación operan como facultades de **repetición**. Trabajan con ideas, repiten impresiones (52). Ya sabemos que la diferencia entre idea e impresión radica en la fuerza o vivacidad en que unas y otras se presentan a la mente. Es así, entonces, que se da una escala de graduación, sintetizada en los siguientes niveles: En primer lugar, estarían las impresiones, que, como es sabido, son las más fuertes y vivaces. En un segundo nivel, se darían las ideas pertenecientes a la memoria, que serían menos fuerte que las impresiones, pero más que las de la imaginación. Y en tercer lugar, estarían las ideas de la Imaginación que serían las de menor fuerza y vivacidad de esta escala y, en consecuencia, ocuparían el último lugar (53).

Observando con detenimiento esta graduación se nota en seguida el riesgo que ella importa. La escala en sí misma ofrece el peligro de ser sumamente resbalosa. Basta sólo que los elementos de uno de los niveles pierda o aumente fuerza y vivacidad para que se deslice al nivel inferior o superior, y por tanto, la escala misma deja de funcionar como entidad discriminatoria. Así, la pérdida o aumento de fuerza de algunas ideas conllevará a la confusión de saber si se tratan de ideas de la memoria o de la imaginación. La frontera, pues, es muy difícil de determinar con precisión. La otra alternativa sería deducir que las ideas pueden espontáneamente variar de facultad sin tener que conservar ellas mismas la preferencia por alguna de éstas. Pero, ¿cómo se explicaría ese mecanismo a través del cual se seleccionan respecto de cada una de estas facultades?, o, ¿a qué medio se recurre para vivificar las ideas para que se encaucen en una determinada dirección que en definitiva corresponde a las facultades? Porque si son las facultades las que dan fuerza y vivacidad a las ideas entonces es indistinto lo de la fuerza de las

(52) "La facultad por medio de la cual reproducimos nuestras impresiones, según el primer modo —cuando una impresión aparece de nuevo en el espíritu conservando un grado considerable de su primitiva vivacidad— es llamada Memoria, y la otra —cuando pierde esa vivacidad— Imaginación. Es evidente a primera vista, que las ideas de la Memoria son mucho más vivas que las de la Imaginación, y que la primera facultad presencia sus objetos con más precisión que la última". (TNH, Libro 1, Parte 1ª, Sec. 3ª).

(53) "Aquí creo yo que todo el mundo estará de acuerdo conmigo en que las ideas de la memoria son más fuertes y vivaces que las de la fantasía... cuanto más reciente es la memoria, tanto más clara es la idea... dudamos frecuentemente acerca de las ideas de la memoria cuando se hacen muy débiles y tenues, y somos incapaces de determinar si una imagen procede de la fantasía o la memoria cuando no se presenta tan vivamente que pueda distinguir esta última facultad... Del mismo modo que una idea de la memoria, al perder su fuerza y vivacidad, puede degenerar en un grado tal que pueda ser tomada por una idea de la imaginación; una idea de la imaginación, a su vez, puede adquirir una fuerza tal que pase a ser una idea de la memoria y a producir sus efectos sobre la creencia y el juicio". (TNH, Lib. 1, Parte 3ª, Sec. 5ª).

ideas ya que su graduación estaría determinada por un factor externo a ellas mismas y éste sería la facultad que las hace traer al presente o las pone a disposición de la conciencia. En todo caso, hay algunos pasajes de la obra (54) en los cuales se establece esta diferenciación, pero sin explicar con precisión la particularidad de unas y otras.

5.— **La Razón.** Incluso a la razón le confiere funciones excluyentes, refiriéndola sólo a los razonamientos demostrativos y probables. Pareciera que sólo en la razón es donde se dan estas demostraciones. Sin embargo, en otros pasajes del Tratado (55) se dice todo lo contrario, esto es, que estas clases de razonamientos son de incumbencia del Entendimiento. ¿Es que son lo mismo Razón y Entendimiento?, ¿o que ambas facultades tengan las mismas funciones? Pero, entonces, ¿por qué diferenciarlas? La respuesta está cargada de interrogantes, más que nada por las expresiones que usa nuestro autor. Podríamos adelantar que sí y que no. Y esta ambivalencia se justificaría debido a que Hume usa a veces estos términos de Razón y Entendimiento sin una exacta univocidad y, en otras, como teniendo funciones bien específicas. Del Entendimiento dice, en uno de sus párrafos (56), que tiene funciones generales y principios que son más estables que los de la imaginación, es decir, el entendimiento queda subsumido en la imaginación, pero sólo en sus principios generales. Especifica también ciertas funciones de la imaginación, pero sin explicar cuáles de ellas son. En resumen, las fronteras entre Razón y Entendimiento, como entre Memoria e Imaginación terminan siendo muy borrosas y difíciles de precisar. En estos asuntos se corroboran las expresiones que Hume agregó en el apéndice del libro tercero del *Tratado* —y que hemos visto— referidas a la mala elección de algunas expresiones claves para evitar el error y mala interpretación de su doctrina (57). Efectivamente, este aspecto que es fundamental para su filosofía, no es en modo alguno fácil de ser interpretado con claridad.

(54) "Cuando contrapongo la imaginación a la memoria entiendo la facultad por la que nos formamos las ideas más débiles. Cuando la contrapongo a la razón entiendo la misma facultad excluyendo tan sólo nuestros razonamientos demostrativos y probables. Cuando no la contrapongo ni a la una a la otra es indiferente que se le tome en un sentido más amplio o limitado". (TNH, Lib. 1, Parte 3ª, Sec. 9ª, Nota).

(55) "Para prevenir toda ambigüedad debo hacer observar que cuando yo contrapongo imaginación a memoria me refiero a la facultad que presenta o imagina ideas. En otros casos, en particular cuando la opongo al entendimiento me refiero a la misma facultad, excluyendo sólo nuestros razonamientos demostrativos o probables". (TNH, Lib. 2, Parte 2ª, Sec. 7ª, Nota).

(56) "Por otra parte, si la consideración de estos casos nos hace aceptar la resolución de rechazar todas las sugerencias insignificantes de la fantasía y de aternos al entendimiento, esto es, a las propiedades generales y más establecidas de la imaginación... el entendimiento, cuando actúa por sí solo y según sus principios generales, se destruye a sí mismo..." (TNH, Lib. 1, Parte 4ª, Sec. 7ª).

(57) Véase la cita 15.

6.— **La Imaginación y sus funciones categoriales.** La Imaginación tiene otras funciones a las que ya habíamos apuntado. Una de éstas es la función categorial o categorizante. Lo más claro que habíamos encontrado en la explicación asociativa era la "atracción" newtoniana. Esta explicación analógica no es tampoco muy satisfactoria. Newton había dicho que los cuerpos se atraían unos a otros sin mediación de un tercero. Pero las impresiones no siguen la misma regla. La mediación estaría ejercida por un tercero que es la mente. El fundamento último de las leyes de la asociación debemos buscarlo en la mente, pero más explícito aún, en la imaginación. En esta facultad radica, finalmente, la capacidad asociativa: habría algo en ella que favorece la asociación de las ideas, es lo que exige y realiza de hecho los procesos asociativos. Esto significa que habría que aceptar algunas disposiciones connaturales a ella (58), principios permanentes, irresistibles y universales que son el fundamento de nuestros pensamientos. Se admite, por tanto, ciertas condiciones universales de la imaginación con las cuales cabe entender la asociación tal como Hume la concibe. Estas condiciones necesitan la estimulación de la experiencia para que se pongan a funcionar, por así decirlo; son tan importantes que sin ellos la naturaleza humana se arruinaría. Las impresiones son los estímulos que favorecen el movimiento de estas disposiciones. Sin la experiencia, tales disposiciones no dejarían de ser sólo disposiciones que mantendrían su potencia sin llegar nunca a actualizarse. Esta actualidad depende de la experiencia.

Hay algunos autores que sostienen que aquí estarían sin más los antecedentes más directos de las categorías kantianas, e incluso éstas se enumeran: la inferencia causal, la unión, la coherencia, la constancia y la creencia.

Sin pronunciarnos sobre el particular debemos concluir, empero, que la imaginación, efectivamente, desempeña una auténtica función categorial. Con las percepciones y en virtud de la asociación, construimos un mundo uniforme y ordenado —el mundo humano— y la encargada o responsable de este mundo es la imaginación. Por eso que no nos puede asombrar el carácter trascendental con que se le quiere revestir a veces. Se deduce esto de las cualidades "ocultas" de la imaginación y comunes a todos los hombres (59). Los principios de la imaginación vie-

(58) "Debo distinguir en la imaginación entre los principios que son permanentes, irresistibles y universales, como la transición habitual de las causas a los efectos y de los efectos a las causas, y los principios que son mudables, débiles o irregulares, como los que acabo de poner de relieve. Los primeros son el fundamento de todos nuestros pensamientos y de todas nuestras acciones, de modo que con su supresión la naturaleza humana debe perecer inmediatamente y destruirse. Los últimos no son ni inevitables para el género humano ni necesarios o útiles en la conducta de la vida". (TNH, Lib. 1, Parte 4ª, Sec. 4ª).

(59) "Como todas las ideas simples pueden ser separadas por la imaginación y pueden ser unidas de nuevo en la forma que a ésta le agrade, nada sería más

nen a ser los que fundamentan la objetivación del mundo, es decir, los principios de asociación que de ella dependen son los nexos de nuestro universo. No se trata aquí de la conformación de un mundo en sí y absoluto, sino de **nuestro mundo humano**, el que nosotros constituimos y objetivamos a partir de esos principios. Si esto es así, no podemos, por tanto, negarle a esta facultad una función claramente categorial.

7.—**Las Relaciones Filosóficas.** Dijimos que había dos tipos de relaciones de ideas, las de asociación o naturales y las filosóficas. Estas últimas son relaciones que se deben a una comparación de ideas que nosotros establecemos por ejercicio de la imaginación. Son varias, según lo hemos apuntado (60). Las divide a su vez en dos grupos. Algunas de éstas ocupan un tratamiento extenso en el libro primero del Tratado. Ahora bien, tanto las relaciones naturales como las filosóficas son productos de la imaginación. Algunas de estas últimas constituyen los principios de esta facultad que son mudables, débiles e irregulares y que por tanto son inevitables para el género humano (61). Son susceptibles éstos de llevarnos a errores, por eso es que debemos prevenirnos en contra de ellos; debemos seguir los principios que dependen de las relaciones naturales y en consecuencia si se estudian es únicamente para evitar los pelibros que éstos representan.

AMBITOS Y NIVELES DEL CONOCER

1.—**Niveles del Conocimiento.** La experiencia le enseña al hombre que conoce objetos diversos y que son diversos también los modos de conocer. Parece, sin embargo, que la naturaleza de los objetos matemáticos y concretos son diferentes y que esta diversidad se transfiere a nuestro conocimiento. Debemos, por lo mismo, tipificar los objetos que conocemos, como también los modos de conocimiento que pretendemos alcanzar de éstos. Dividir los **objetos y niveles** de conocimiento debe ser nuestra primera tarea. Ahora bien, estas clasificaciones existen y son muy distintas unas de otras según sea el autor o sistema sobre el cual

inexplicable que las operaciones de esta facultad si no estuviera guiada por algunos principios universales que la hacen en alguna medida uniforme en todos los tiempos y lugares". (TNH, Lib. 1, Parte 1ª, Sec. 4ª).

"Es evidente que hay un principio de conexión entre los diferentes pensamientos o ideas del espíritu y que, al parecer, en la memoria o en la imaginación, unas introducen a otras, con un cierto método y regularidad... la imaginación no corre completamente a la ventura, sino que aún se mantiene una conexión entre las diferentes ideas que se suceden... Entre los idiomas diferentes, aun en aquellos en que no podemos sospechar la menor conexión o comunicación encontramos que las palabras que expresan las ideas más complejas casi se corresponden entre sí. Lo cual es una prueba segura de que las ideas simples, comprendidas en las complejas fueron ligadas por un principio universal que tenía influencia sobre todos los hombres". (Investigación, Sec. 3ª).

(60) Véase la pág. 57.

(61) Véase la cita 59, primera parte.

estemos juzgando. Se exige por nuestra parte una clara referencia para evitar equivocaciones. Sucede lo mismo que lo que pasaba con el término "idea". En general, las posiciones se dividen en dos grandes grupos genéricos. Uno, representado por toda la filosofía antigua, que pone énfasis en la división de los objetos propiamente tales. Otro, representado por el racionalismo en que el acento está dado en el predominio de los modos de conocer y a partir de éstos entender los objetos.

Frente a estos dos extremos puede ofrecerse una tercera alternativa que es justamente la representada por Hume. Es decir, no es posible establecer una separación tajante entre objeto y modos de conocerlos; en consecuencia, ambas clasificaciones deben conjugarse. Además, especificar uno de estos extremos es especificar necesariamente el otro; una separación de uno con prescindencia del otro es imposible.

¿Cuál es la clasificación que nos ofrece Hume? Creemos que es interesante que nos detengamos en examinarla. Hay dos grandes grupos:

- a) relaciones de ideas,
- b) relaciones de hechos (62).

En esta división ya intervienen los modos o niveles de conocimiento. Hay que reconocer, dicho sea de paso, que esta clasificación constituye tal vez una de las más claras que se han hecho a través de la historia de la filosofía. Hay autores que la aprueban sin condiciones (63); en todo caso es un mérito de Hume que hay que reconocer. Tiene mucho que ver con la clasificación que hará más tarde Kant entre los juicios analíticos y sintéticos y el ámbito de conocimientos que cada uno de éstos incluye. Parece ser que no existen dudas al respecto si se cotejan los textos respectivos. Pero, ¿de dónde obtiene Hume esta clasificación? ¿Es enteramente original? Parece que a su vez Hume la toma también de Malebranche. Ya hemos apuntado el conocimiento que éste tenía de la obra del pensador francés lo que

(62) "Todos los objetos de la razón o de la investigación humanas pueden dividirse naturalmente en dos clases, que son: las relaciones de ideas y los hechos. A la primera pertenecen ciencias como la geometría, el álgebra y la aritmética y, en una palabra, toda afirmación que es cierta, bien intuitiva, bien demostrativamente... la segunda clase de objetos de la razón humana, los hechos, no son descubiertos del mismo modo, ni nuestra evidencia de su verdad, por más grande que sea, es de naturaleza igual a la anterior. Lo contrario de todo hecho es siempre posible, porque nunca puede implicar contradicción, y porque el espíritu lo concibe con la misma facilidad y distinción que si estuviese completamente de acuerdo con la realidad. La proposición 'el sol no saldrá mañana' no es menos inteligible y no implica mayor contradicción que la afirmación 'mañana saldrá'. Sería en vano, pues, tratar de demostrar su falsedad. Si fuera falsa por demostración implicaría contradicción y el espíritu nunca podría concebirla distintamente". (Investigación, Parte 1ª, Sec. 4ª).

(63) Price, H. H. Véase "Belief". London, Humanities Press. 1969. Págs. 157 y ss.

induce a pensar que frente a una clasificación así tan clara y exhaustiva no podía dejarla pasar desapercibida (64).

El primer ámbito, el de las relaciones de ideas, no ha sido utilizado al máximo por Hume. Se caracterizará por ser el ámbito de las ciencias formales —la geometría, álgebra y aritmética—; en resumen, toda afirmación que es cierta, bien intuitiva o demostrativamente. Nótese que es el único ámbito donde cabe una certeza intuitiva (65). Además, el ámbito de las relaciones de ideas es el de las contradicciones. Lo que es falso implica una contradicción. ¿Cuál de estas características es la que prima sobre las demás? Naturalmente que la última, es decir, la que se refiere a la contradicción. Resulta, pues, contradictorio imaginarse lo falso (66).

El segundo ámbito, el de las cuestiones de hechos es el mundo de los hechos y de las causas. Es el ámbito de la naturaleza, donde todo es concebible, pero no todo creíble. En estas cuestiones de hecho no puede haber demostración rigurosa, pero sí puede haber pruebas. No puede haber demostración porque aquí no rige el principio de contradicción. No hay seres que yo pueda demostrar, sólo puedo probar. No basta con coger algún tipo de certeza, lo que cuenta es que la fuente de la certeza no es el *a priori* de la demostración, sino la experiencia (67).

2.— Clases de Conocimiento. En Locke (68) encontramos una distinción entre conocimiento con certeza y conocimiento de opinión o fé. El conocimiento se resuelve en las ideas (69). Por eso

- (64) "La vérité n'est autre chose qu'un rapport réel, soit d'égalité, soit d'inégalité. La fausseté n'est que la négation de la vérité; ou un rapport faux et imaginaire. La vérité est à qui est. La fausseté n'est point; ou, si on le veut elle est ce qui n'est point... Il y a des rapports (ou des vérités) de trois sortes. Il y en a entre les idées, entre les choses et leurs idées, et entre les choses seulement. Il est vrai que deux fois 2 sont: voilà un vérité entre les idées. Il est vrai qu'il y a un soleil: c'est un vérité entre les choses et leurs idées. Il est vrai en fin que la terre est plus grande que la lune: voilà une vérité qui est seulement entre les choses". (De la Recherche de la Vérité, Malebranche, Cap. 5 del Libro VI).
- (65) "Aunque en la naturaleza no hubiera jamás un círculo o un triángulo, las verdades demostradas por Euclides siempre conservarían su certeza y evidencia". (Investigación, Parte 1ª, Sec. 4ª).
- (66) Véase la cita 62.
- (67) "Me parece que los únicos objetos de la ciencia abstracta o de demostración son la cantidad y el número, y que todo esfuerzo por extender esta clase de conocimiento más perfecto, allende estos límites, es mera solística e ilusión... Y creo que sin riesgo puede decirse que éstos son los únicos objetos adecuados de conocimiento y demostración. Todas las investigaciones humanas se refieren sólo a los hechos y a las cosas existentes, y éstas no son, evidentemente, susceptibles de demostración... Por tanto, sólo puede probarse la existencia de cualquier ser mediante argumentos derivados de su causa o de su efecto, y si estos argumentos se basan enteramente en la 'experiencia'. (Investigación, Parte 3ª, Sec. 12).
- (68) "Merece pues averiguar los límites entre la opinión y el conocimiento, y examinar, tocante a las cosas de las cuales no tenemos un conocimiento cierto, por qué medidas debemos regular nuestro asentimiento y moderar nuestras persuasiones". (Locke, Ensayo, Libro I, Cap. I, parág. 3).
- (69) "Puesto que, como se ha dicho, el conocimiento consiste en la percepción del acuerdo o desacuerdo de nuestras ideas, se sigue que, primero, no podemos tener conocimiento más allá de las ideas que tenemos". (Ensayo, Lib. 4 Parte 3ª, f. 1).

es que este autor duda que el conocimiento científico de los cuerpos sea alcanzable por nosotros. No podemos tener certidumbre ni demostración a este respecto (70), porque no tenemos ideas perfectas y adecuadas de estos cuerpos.

Esta división de Locke está presente en Hume. El conocimiento humano tiene dos modalidades: conocimiento y creencia, los cuales son incompatibles entre sí (71). Veamos esquemáticamente el asunto: Por una parte tenemos el **conocimiento** a secas, la seguridad de él estriba en la comparación de las ideas. En seguida, tenemos la **Probabilidad**, que es un conocimiento afectado por la incertidumbre. Reconoce también el conocimiento basado en las **pruebas** que se deriva de la relación de causa-efecto. Pero la división entre conocimiento por pruebas y por probabilidades es muy problemática. No hay una frontera fija entre ambos. Se trata de un género que degenera en otro, es decir, el conocimiento por pruebas se convierte en conocimiento de probabilidades. Hay, empero, una reducción del primero al segundo (72). La conclusión a que podríamos arribar es que, primero, el **conocimiento** significa certeza estricta; segundo, hay un tipo de conocimiento que sólo tiene parte de seguridad o certeza. Podemos señalar en él las modalidades de **pruebas y probabilidades**. Estos dos últimos, se conjugan en uno solo, la **probabilidad**. En esta última existe un tipo de asentimiento al que Hume llama **creencia**. Esta surge de las relaciones naturales de asociación de causa y efecto. Esto quedaría reducido más o menos al siguiente esquema:

"Puesto que la mente, en todos sus pensamientos y razonamientos, no tiene ningún otro objeto inmediato que no sea sus propias ideas, las cuales sólo ella contempla o puede contemplar, es evidente que nuestro conocimiento se ocupa únicamente de esas ideas". (Ensayo, Libro 4, Cap. 1, parág. 1).

- (70) "Por lo que he dicho, me inclino a dudar que, por más que el ingenio humano logre adelantar los conocimientos de la filosofía pragmática y experimental acerca de las cosas físicas, el conocimiento científico llegue a estar a nuestro alcance, ya que carecemos de ideas perfectas y adecuadas, hasta de los cuerpos que están más cerca de nosotros y más directamente a nuestra disposición... mientras nos falten las segundas —ideas perfectas y adecuadas— no estaremos capacitados para tener un conocimiento científico, ni podremos jamás descubrir verdades generales, informativas e indubitables acerca de esos cuerpos. A este respecto no podemos aspirar a la certidumbre y a la demostración". (Ensayo, Locke, Libro 4, Cap. 3, Parte 26).

- (71) Véase Tratado de la Naturaleza Humana, Libro I, Parte 3ª, Sec. 9ª, y la Investigación, Parte 2ª, Sec. 4ª).

- (72) "El sabio, por tanto, regula su creencia según lo probable. En las conclusiones fundadas en una infalible experiencia espera al suceso con el máximo grado de seguridad, y considera a la experiencia pasada como una prueba completa de la futura existencia de ese suceso. En otros casos procede con mayor precaución... cuando establece su juicio, su seguridad no excede lo que propiamente llamamos probabilidad. Toda probabilidad, por tanto, supone una oposición de experimentos y de observaciones, en lo cual un lado sobrepuja al otro y produce un grado de probabilidad proporcional a la superioridad". (Investigación, Parte 1ª, Sec. 1ª).

conocimiento riguroso

(certeza total)

↓
CONOCIMIENTO

conocimiento no riguroso

(certeza parcial)

pruebas probabilidad
↓ ↓
PROBABILIDAD

En la sección Cuarta de la Investigación, Hume nos presenta tres tipos iniciales de razonamientos, las demostraciones, las pruebas y las probabilidades, reduciendo finalmente estos dos últimos a uno solo con lo cual los razonamientos quedarían distribuidos en:

- a) razonamientos demostrativos o ideales, y
- b) razonamientos morales o probables (73).

El tipo de razonamiento que más le interesa para desarrollar su tesis es el segundo, el razonamiento moral, entendiendo por moral lo referido a las ciencias humanas, aún cuando hay que criticarle también la amplitud con que utiliza este término, lo cual es un abuso (74).

3.—Tipos de Verdades. Distingue dos tipos:

- a) Verdades formales, donde existe demostración,
- b) Verdades de hecho, donde más que certeza se dan opiniones (75).

Las verdades del ámbito de las relaciones de ideas formales son insuficientes para la vida, pero no las verdades de hecho (76).

En conclusión, hay dos ámbitos de objetos a los cuales corresponden dos niveles de conocimientos y se obtienen sus correspondientes verdades:

- (73) "Todos los razonamientos pueden ser divididos en dos clases: razonamientos demostrativos —o que se refieren a relaciones de ideas— y razonamientos morales —o que se refieren a hechos y cosas existentes". (Investigación, Parte 2ª, Sec. 4ª).
- (74) "Tal es la función del razonamiento moral que constituye la mayor parte del conocimiento humano y que es la fuente de toda acción y comportamiento humanos. Los razonamientos morales se refieren a hechos particulares o a hechos generales. Todas las deliberaciones de la vida atañen a los primeros, lo mismo que todas las adquisiciones de historia, cronología, geografía y astronomía. Las ciencias que tratan de hechos generales son: la política, la filosofía natural, la medicina, la química, etc.". (Investigación, Parte 3ª, Sec. 12ª).
- (75) Véanse las citas 72 y 74.
- (76) "El entendimiento sigue dos vías distintas, según que juzgue de la demostración o de la probabilidad, considere las relaciones abstractas de las ideas o aquellas relaciones de los objetos acerca de los cuales sólo nos informa la experiencia... el razonamiento abstracto o demostrativo... jamás influencia nuestras acciones sino tan sólo en la dirección de nuestro juicio referente a las causas y los efectos... se sigue que las pasiones sólo pueden ser contrarias a la razón cuando van acompañadas de algún juicio u opinión". (TNH, Libro 2, Parte 3ª, Sec. 3ª).

- a) relaciones de ideas - verdad - certeza,
- b) relaciones de hecho - pruebas y probabilidades a nivel de opinión (77) creencia.

Sólo existe certeza en el ámbito de las relaciones de ideas. En las cuestiones de hecho no puede haber más que creencia.

LAS CUESTIONES DE HECHO

Se ha insistido en la idea de que Hume, un filósofo de la naturaleza, por excelencia, no le interesaba hacer una teoría formal, sino más bien referida a lo práctico, a las cosas del mundo y de la vida real. Esta idea está corroborada por el acento que a través de sus obras podemos perfectamente ver en las cuestiones de hecho. A esta temática le dedica gran parte del libro *Primero del Tratado* y también buena parte de la *Investigación*. Ahora bien, el tratamiento de las cuestiones de hecho era de por sí difícil para un filósofo caracterizado por el encierro de la conciencia inmediata. Es decir, el dilema que se le plantea a Hume es que, conocer el mundo, conocer las cosas, exige como condición previa salir de la conciencia, rebasar la inmediatez con que la conciencia lo aprisiona. Nos preguntamos, ¿es esto realmente posible? ¿Cuenta con los medios para realizarlo?, y, ¿hay garantía en tales medios? Estas interrogantes, que fluyen espontáneamente del contexto donde nos movemos exigen algunas aclaraciones previas.

Importa dejar en claro en esta cuestión que no está en discusión el asunto de la realidad del mundo, sino más bien saber **si tenemos conocimiento del mundo** y cuál es el **grado de conocimiento** que sobre él podamos tener. En otras palabras, no importa el problema del ser, sino del conocer, no el problema ontológico sino el problema gnoseológico.

Dentro de la filosofía de Hume no es éste un planteamiento nuevo, puesto que se había dado de alguna manera en el escepticismo. Lo podemos encontrar, por ejemplo, en Descartes y otros filósofos del modernismo hasta llegar a Hume. No es tampoco un problema que se presenta totalmente separado sino mezclado con una serie de otros. Junto a la cuestión estrictamente gnoseológica, casi siempre se alinea, y a veces indirectamente, el problema ontológico, el problema de la causa, etc. La origi-

(77) "Hay ciertamente una probabilidad que surge de la superioridad de posibilidades a favor de una de las partes y según esta superioridad aumente y supera a las posibilidades opuestas, la probabilidad recibe un aumento proporcional y da origen a un grado más alto de creencia o asentimiento a la parte en que descubrimos la superioridad... Al observar varias veces un suceso particular surge inmediatamente, por un inexplicable artificio de la naturaleza un sentimiento de creencia y hace prevalecer a este suceso sobre el que tiene a su favor un número menor de observaciones y que se presenta menos frecuentemente en el espíritu". (*Investigación*, Sec. 7^a).

nalidad de Hume queda expresada una vez más, cuando buscará en este asunto la reducción de esta multiplicidad problemática a algo que integre lo fundamental. Es decir, no estando a gusto con la solución de los problemas, presentará su respuesta original. Veamos en forma analítica el manejo que de estos conceptos hace nuestro autor.

†1.—**El Problema de la Causa y Efecto.** Hume quiere reducir su teoría del conocimiento al problema de la causalidad. Es la razón, entre otras, por qué en la Investigación presenta el problema de la causalidad como su tratamiento principal. Insiste en la necesidad de llegar a una concepción clara sobre lo que sea la causalidad. Estas y otras razones han llevado históricamente a considerarlo como el filósofo crítico y destructor de la idea de causalidad en la filosofía. Pero se olvida con frecuencia que estos mismos argumentos que se esgrimen en su contra pueden utilizarse para considerarlo como un claro y decidido defensor de ella. Lo que pasa es que destruye la noción de **causalidad ontológica** (como un principio de los seres). Pero defiende, en cambio, la noción de **causalidad gnoseológica**. Al lado de la negación de la idea de causalidad real, encontramos que es una ley importante para la mente humana. Buena parte del dinamismo mental del hombre sigue una relación causal a través de la asociación. La relación causal como ley del pensamiento, será la única puerta cognocente a las cuestiones de hecho. ¿Es original este planteamiento?

La verdad es que desde un principio ofrece algunos perfiles originales, pero también aquí, como en la mayoría de estos asuntos hay ya algunos antecedentes previos. Por ejemplo, es sabido que la teoría de las cuatro causas había hecho crisis con los nominalistas del siglo XIV. También se sabe que los racionalistas habían exagerado la importancia atribuible a las causas primeras. Pero el hecho es que la causalidad de las llamadas "causas segundas" había quedado en un oscuro manto de inexplicabilidad. Habían autores que las negaban sin más; Malebranche, por ejemplo, dará un rechazo definitivo al asunto de las causas segundas. Es importante considerar esto último por la relación existente entre ambos autores —según hemos venido apuntando— Hume aceptará y hará suyos casi todos los argumentos de éste e incluso irá mucho más lejos en este rechazo (por ejemplo en su idea de Dios). Se da por sentado que nuestro autor conoció los escritos de Malebranche en la Universidad de Edinburgo; éstos fueron traducidos al inglés en 1694, esto es, 17 años antes del nacimiento de Hume, con lo cual es más que verosímil que los halla manejado, situación ésta que queda corroborada por la similitud de los escritos donde inclusive algunas

citadas son casi textuales. Por ejemplo, en el análisis del problema de la conexión necesaria presenta argumentos que no pueden haber sido sacados más que de la obra de Malebranche. Lo mismo se podría decir sobre el ejemplo de las bolas de billar aplicado a la crítica del conocimiento (78). Estos ejemplos podrían multiplicarse. Pero no se trata únicamente de ejemplos formales, sino también sobre cuestiones de crítica o procedimiento. Así pues, al presentar Malebranche los argumentos en contra de la causalidad (79), éstos se fundarán expresamente en la ilegitimidad de la idea de causalidad, argumento éste que repetirá de alguna manera Hume, si bien es cierto que con otros matices, pero conservando el fondo del razonamiento. Ambos consideran —por caminos casi paralelos— que no es posible una demostración de las causas, porque estamos en el mundo de las "cuestiones de hecho". También en estas cuestiones es posible multiplicar las similitudes del pensamiento de ambos con lo cual, en resumen, debemos concluir que efectivamente hay una influencia explícita de Malebranche sobre el pensamiento de Hume.

Pero no es únicamente Malebranche el único que lo haya influido de esta manera. Hay varios autores que están en la misma situación, en especial aquellos pertenecientes a la escuela escocesa de la que hablamos anteriormente, y también, por supuesto de la inglesa. De Locke, pudo haber tomado la idea de que los asuntos causales no son deducciones o inferencias ideales sino que dependen de nuestra experiencia (80). También es innegable la influencia recibida de Berkeley, aún cuando se olvida también que éste estaba a su vez fuertemente influenciado por el pensamiento de Malebranche, lo que hace posible la hipótesis de que Hume, por intermedio de Berkeley haya conocido más de este autor que las propias lecturas que él haya tenido. De Berkeley, concretamente, parece haber tomado la noción de carencia de la idea de conexión necesaria.

Después de esta digresión volvamos a nuestro asunto y ocupémonos de la idea de causalidad en Hume. Como es fácil deducir, su tratamiento es bastante denso pero ayuda a resolver numerosos mitos que sobre ella existen.

2.—**¿Qué es la causalidad?** Tenemos que seguir un cierto orden en nuestro análisis. Por lo tanto, la primera pregunta que

(78) Véase, de Malebranche, *Obras Completas*, pág. 204.

(79) Véase, de Malebranche, *De la Recherche de la Vérité*, Lib. 6, Parte 2ª, Cap. 30.

(80) "Cuando advertimos, hasta dónde alcanza nuestra observación, que algunas cosas proceden regularmente de un modo constante, podemos concluir que obran en obediencia a una ley que les ha sido impuesta, pero una ley que, sin embargo, desconocemos; de manera que, aún cuando las causas operan regularmente y los efectos constantemente fluyan de ellas, con todo como las conexiones y dependencias no son descubribles en nuestras ideas, únicamente nos es accesible, en este caso, un conocimiento experimental". (Locke, *Ensayo*, Lib. IV, Cap. 3, Parte 29).

nos haremos consistirá en plantear ¿qué es la causalidad? Y contestemos: es una **relación**. Dado que hay dos tipos de relaciones —las naturales y las filosóficas— ¿a cuál de éstas pertenece? A ambas. Al explicar esta última cuestión ya comienzan las dificultades. No distingue, por desgracia, entre estos dos casos en forma muy clara, aún cuando el asunto en estos puntos debiera ser lo más cristalino posible. ¿Es que hay una noción común, aplicable a ambas relaciones? Existe un texto —bastante largo— que nos puede ayudar a buscar la explicación que buscamos:

"Pueden darse dos definiciones de esta relación que son solamente diferentes por presentar un punto de vista diferente del mismo objeto y hacémoslo considerar como una relación filosófica o una relación natural, como una comparación de dos ideas o como una asociación entre ellas. Podemos definir una causa como un objeto precedente y contiguo a otro y como aquello según lo que en todos los objetos semejantes al primero son puestos en iguales relaciones de procedencia y contigüidad con los objetos que se parecen al último. Si esta definición se estima defectuosa porque se saca de objetos extraños a la causa, podemos sustituirla por esta otra definición, a saber: una causa es un objeto precedente a otro y tan unido a él que la idea del uno determina al espíritu a formarse la idea más vivaz del otro. Si esta definición es rechazada, por razón idéntica no veo otro remedio sino que las personas que se manifiesten tan delicadas pongan en su lugar una definición más precisa. Sin embargo, por mi parte debo confesar mi incapacidad para una empresa tal". (TNH, Libro 1, Parte 3ª, Sec. 14).

Como puede observarse, las palabras de Hume no son modelo de claridad en esta parte. Al analizar el texto vemos que hay, efectivamente, dos definiciones. A primera vista da la impresión que cada una de éstas es distinta una de la otra, pero no es así. ¿Define, por el contrario, las dos definiciones una misma causalidad? o ¿son distintas ambas? Parece ser que esto último se acerca más a la verdad. La primera definición es de la causalidad que resulta de la comparación de ideas (no olvidemos que "objeto" significa aquí "ideas", esto como resultado de la ambigüedad del uso de los términos en este Libro del Tratado). Ahora bien, una comparación o relación de ideas tiene que ser filosófica, según lo que hemos expresado anteriormente. La segunda definición es una relación de asociación. No se trata de comparar, sino explicar el proceso mental del por qué una idea determina la aparición de otra. ¿Hay algo común entre estas dos definiciones? Efectivamente. Lo común se deduce en la relación que se da entre dos ideas. Pero hay algo más que no debe olvidarse. En la relación filosófica somos nosotros los que comparamos; en la relación de asociación es la mente, es el di-

namismo inconsciente el que fuerza a inferir de una idea o impresión presente otra idea o impresión. A Hume le interesa precisamente esta segunda, dándole mayor importancia a la relación asociativa causal. Pero como el problema no es sencillo explicarlo es necesario que seamos más rigurosos en la distinción de estos dos tipos de causalidad haciendo presente que tal distinción se encuentra en los textos, pero que desgraciadamente se confunden en su inteligibilidad.

Volvamos nuevamente a ver algunas cosas de la relación filosófica. La verdad es que ésta no ofrece mayores problemas. Se trata de hacer una comparación entre ideas (81). La primera condición es que ambas ideas estén en la mente simultáneamente (82), es decir, lo fundamental resulta ser la contigüidad puesto que todos los objetos que se consideren como causa y efecto deben ser contiguos en espacio y tiempo. La segunda condición es la prioridad temporal de la causa sobre el efecto. Primero se presenta la causa y después el efecto. No son por lo tanto elementos realmente contemporáneos (83). No agrega Hume mayores elementos de juicio en el texto citado, pero, sin embargo, más adelante hace aparecer en su investigación otro aspecto, la "conexión constante" (84). Todo esto es lo que ocurre dentro del ámbito de la relación filosófica, no lo olvidemos. Lo que verdaderamente interesa es la otra relación, la causal natural. El descubrimiento del "enlace constante" lleva a Hume a expresar que nosotros hacemos siempre una inferencia de un objeto a otro y que en consecuencia es necesario examinar la naturaleza de esta inferencia y, además, de la transición de la impresión a la idea. Hay que hacer presente que en la causalidad como relación filosófica no se produce esta inferencia puesto que habíamos exigido como requisito para ella la presencia simultánea de las ideas que se comparan, es decir, cuando razonamos acerca de los casos en que se da la causa y el efecto existe sólo un miembro percibido o recordado y el otro se suple tan sólo con

(81) Véase TNH, Libro 1, Parte 1ª, Sec. 5ª; Parte 3ª, Sec. 14.

(82) "La idea de causalidad debe derivarse de alguna relación entre los objetos y debemos ahora intentar descubrir esta relación. Hallo, en primer lugar, que todos los objetos que se consideran como causa y efecto son contiguos y que nada puede operar en un tiempo o lugar que se halle algo separado del de su propia existencia... Aunque los objetos distantes puedan a veces parecer producirse los unos a los otros, se halla después de más detenido examen que están enlazados por una cadena de causas contiguas entre ellas y con los objetos distantes, y cuando en un caso particular no podemos descubrir esta conexión presumimos que existe. Podemos considerar, pues, la relación de contigüidad como esencial a la de causalidad". (TNH, Lib. 1, Parte 3ª, Sec. 2ª).

(83) "La segunda relación que haré observar como esencial para las causas y efectos no es tan universalmente reconocida, sino que se halla sometida a alguna controversia. Es esta la prioridad en el tiempo de la causa con respecto del efecto". (Op. cit.).

(84) "Así, al avanzar hemos descubierto insensiblemente una nueva relación entre la causa y el efecto cuando menos lo esperábamos y nos ocupábamos totalmente de otro asunto. Esta relación es su enlace constante". (Op. cit.).

nuestra experiencia pasada (85). La contigüidad y la sucesión temporal requisitos de la relación filosófica— no son suficientes, apunta nuestro autor, para permitirnos declarar ante dos objetos que el uno es la causa y el otro el efecto (86). Por eso es que hay que abandonar este nivel de ideas de la relación filosófica e ir a la experiencia, al mundo de la experiencia (87).

La problemática que se da en este tipo de causalidad es medular en este tratamiento y pieza clave para entenderla. Será ella la que posibilite la inferencia de la que hablábamos más arriba, por una parte, y la creencia, por otra.

¿Cuáles son las diferencias que separan a la relación filosófica de la relación natural? La principal estriba en que, mientras la primera se disuelve en el mundo de las ideas, la segunda nos proyecta al mundo de los hechos. Debemos, por lo tanto, dirigir nuestra mirada a la experiencia para descubrir su significado y la manera cómo ésta da lugar al principio de la causalidad. Pero las dificultades son agudas y es cuando la investigación se vuelve cada vez más densa. Las etapas a seguir podemos resumirlas en tres pasos:

- a) génesis empírica de la "idea" de causa (nótese el uso del término "idea" para referirlo a la causa),
- b) análisis de la conexión necesaria", y
- c) relación entre causas y costumbres o hábito.

3.—**La Conexión Necesaria.** En el primer apartado, el nudo de la dificultad reside en la noción de "conexión necesaria" frente al núcleo de relación filosófica. Para Hume, el principio de causalidad natural no es un principio intuitivamente cierto. Tampoco es demostrable entre las relaciones de ideas, toda explicación presentada, demostrativamente, en favor de la causalidad, o mejor dicho, de la necesidad de ella, es falaz y sofística (88). De ahí que la salida es ir a la experiencia. Si bien es cierto que

(85) "En todos estos casos de los que obtenemos el enlace de causas y efectos particulares, tanto las causas como los efectos particulares han sido percibidos por los sentidos y son recordados; pero en la totalidad de los casos en que razonamos acerca de ellos existe tan sólo un miembro percibido o recordado y el otro se suple de acuerdo con nuestra experiencia pasada". (TNH, Libro 1, Parte 3ª, Sec. 6ª).

(86) "La contigüidad y la sucesión no son suficientes para permitirnos declarar ante dos objetos que el uno es la causa y el otro el efecto, a menos que percibamos que estas dos relaciones se mantienen firmes en varios casos". (Op. cit.).

(87) "Ya que no es por el conocimiento o por un razonamiento científico por lo que derivamos la opinión de la necesidad de una causa para cada nueva producción, dicha opinión debe necesariamente surgir de la observación y experiencia. La próxima cuestión, pues, debe ser naturalmente saber cómo la experiencia da lugar a un principio tal". (TNH, Libro 1, Parte 3ª, Sec. 3ª).

(88) "Es una máxima general en filosofía que todo lo que comienza a existir debe tener una causa de su existencia... Se supone que se funda en la intuición... Sin embargo, si examinamos esta máxima... no descubrimos en ella señal alguna de una certidumbre intuitiva... hallaremos después del debido examen que toda demostración que ha sido presentada en favor de la necesidad de la causa es falaz y sofística... ya que no es por el conocimiento o por un razonamiento..." etc. (Véase el resto en la cita 87). (TNH, Libro 7, Parte 3ª, Sec. 3ª).

ésta no nos pueda dar certeza máxima, pero nos da, en cambio, probabilidad suficiente, y esto es importante recordarlo. Descubrimos allí tres elementos que es necesario también tener presente:

- a) la impresión originaria,
- b) la transición a la idea de la causa o efecto que está en conexión con ella,
- c) la naturaleza o cualidades de esta idea (89).

No hay creencia sin la impresión frente a las ideas. La creencia o asentimiento que acompaña a la memoria y a los sentidos no es sino la vivacidad de las percepciones que están presentes; la creencia consiste, en este caso, en sentir una impresión inmediata de los sentidos o una repetición de esta impresión en la memoria (90).

Si la experiencia es la que nos enseña, es claro que allí deberá estar la explicación de la transición a la idea de la causa o efecto. Los objetos no implican en modo alguno la existencia de otro si los tomamos como objetos en sí mismos. Jamás vemos más allá de las ideas que nos formamos de ellos. Por tanto, es sólo por la experiencia por medio de la cual nosotros podemos únicamente inferir la existencia de un objeto partiendo de la del otro. Es la experiencia la piedra de toque o único recurso explicativo que posibilita una respuesta razonable. Y es interesante acotar cómo actúa esta experiencia:

"recordamos haber tenido frecuentemente casos de la existencia de una especie de objetos y también recordamos que los individuos de otras especies de objetos han acompañado siempre a aquellos y han existido en un orden regular de contigüidad y sucesión con respecto a ellos. Así, recordamos haber tenido la especie de objetos que llamamos llama y haber sentido la especie de sensación que llamamos calor. Igualmente recordamos su unión constante en todos los casos pasados. Sin más requisitos, llamamos a los unos causa y a los otros efectos e inferimos la existencia de los unos partiendo de la de los otros. En todos estos casos, de los que obtenemos el enlace de causas y efectos particulares, tanto las causas como los efectos han sido percibidos por los sentidos y son recordados; pero en la totalidad de los casos en que razonamos acerca de ellos existe tan sólo un miembro percibido o recordado y el otro se suple de acuerdo con nuestra experiencia pasada". (TNH, Libro 1, Parte 3ª, Sec. 6ª).

(89) "Todos nuestros argumentos relativos a las causas y efectos consisten en una impresión de la memoria o de los sentidos de la impresión o que es producida por ella. Por consiguiente tenemos aquí tres cosas que explicar, a saber: primero, la impresión originaria; segundo, la transición a la idea de la causa o efecto relacionado; tercero, la naturaleza o cualidades de esta idea". (TNH, Libro 1, Parte 3ª, Sec. 5ª).

(90) Véase TNH, Libro 1, Parte 3ª, Sec. 5ª.

Este es un texto que hasta esta parte no ofrece mayores dificultades. Falta, empero, dar respuesta y razón de la "conexión necesaria". Estamos sólo en la génesis de ella, pero nos falta explicarla. En el mundo de las relaciones naturales me muevo entre conexiones necesarias. Es esto precisamente lo que debemos analizar.

En cuanto a la génesis de la conexión necesaria parece que no basta la observación de la experiencia pasada (91).

De lo anterior se desprende que no quedan más que tres procedimientos posibles de explicación: los argumentos demostrativos, los razonamientos probables y las relaciones de asociación propias de la mente misma en la experiencia pasada, no en la observación:

"...no existen argumentos demostrativos para probar que los casos de que no tenemos experiencia se asemejan a aquellos de que tenemos experiencia... es necesario que en todo razonamiento probable exista algo presente al espíritu visto o recordado, y que partiendo de esto inferamos la existencia de algo enlazado con ello que no sea ni visto ni recordado... la idea de causa y efecto se deriva de la experiencia, que nos informa de que objetos particulares en todos los casos pasados ha sido constantemente unidos con otros del mismo género y cuando un objeto similar a uno de éstos se presume hallarse inmediatamente presente en su impresión suponemos la existencia de otro similar a su acompañante usual. Según esta explicación de las cosas... la probabilidad se funda en la presunción de una semejanza entre los objetos de los que tenemos experiencia y aquellos de que no tenemos ninguna, y, por consiguiente, es imposible que esta presunción surja de la probabilidad... se concederá por un momento que la producción de un objeto por otro implica un poder y que este poder se halla enlazado con su efecto... si se dice que tenemos experiencia de que el mismo poder continúa con el mismo objeto y que objetos análogos están dotados de poderes análogos, vuelvo a hacer mi pregunta de por qué sacamos de esta experiencia una conclusión que va más allá de los casos pasados de los que tenemos experiencia... lo que prueba claramente que el razonamiento precedente no tiene un fundamento exacto". (Op. cit.).

Imposible recurrir al razonamiento demostrativo ni tampoco al razonamiento probable. Tampoco podemos recurrir a otras

(91) "De la repetición de una impresión pasada, aunque sea al infinito, no surgirá una nueva idea original como lo es la del enlace necesario". (Op. cit.)

ideas que no son más que sinónimos de la noción de causa como las de poder, eficacia, etc. (92). Nos quedan como último recurso aquellas relaciones ínsitas en la mente:

"Hemos encontrado ya ciertas relaciones que nos hacen pasar de un objeto a otro, aún cuando no existe una razón que nos determine a este tránsito y podemos establecer como regla general que siempre que el espíritu, de un modo constante y uniforme, hace una transición sin razón alguna, se halla influido por estas relaciones. Ahora bien, esto es lo que ocurre precisamente en el caso presente. La razón jamás puede mostrarnos el enlace de un objeto con otro, aunque esté auxiliado por la experiencia y la observación de su enlace constante en todos los casos pasados". (Op. cit.).

Aparece aquí, nuevamente, la imaginación. La lectura del párrafo nos ahorra comentarios. Hay que hacer, sin embargo, algunas consideraciones sobre el carácter del razonamiento causal. Por de pronto, la expresión "conexión necesaria" puede inducir a equivocaciones. Parece explicar ésta la necesidad de una experiencia, lo que vendría a ser incompatible con el carácter probable que tienen las cuestiones de hecho. Aunque se use la expresión "conexión necesaria" no hay necesidad estricta, infalible. Esta necesidad sólo tiene lugar en las relaciones de ideas. El razonamiento causal, aunque no rebase la probabilidad, el grado de posibilidad que tiene es tal que obtenemos una certeza aceptable. Ahora bien, esta conexión necesaria o certeza causal es probada, esto es, tiene su fundamento último en la imaginación:

"Así, pues, cuando el espíritu pasa de una idea o impresión de un objeto a la idea o creencia de otro no está determinado por la razón, sino por ciertos principios que asocian entre sí las ideas de estos objetos y las unen en la imaginación. Si las ideas no tuviesen mayor unión en la fantasía que los objetos parecen tenerla para el entendimiento, no podríamos hacer jamás una inferencia de causa a efecto, ni podría reposar la creencia sobre hechos. La inferencia, pues, depende tan sólo de la unión de las ideas... Existe de hecho un principio de unión entre las ideas que a primera vista parece ser diferente de algunos de éstos —se refiere a los principios generales que asocian ideas: semejanza, contigüidad y causalidad—, pero que en el fondo se hallará que

(92) "Los términos de eficacia, influencia, poder, fuerza, necesidad, conexión y cualidad productiva son casi sinónimos y, por consiguiente, que es un absurdo emplear alguno de ellos para definir los restantes". (TNH, Libro 1, Parte 3ª, Sec. 14).

"...como llamamos costumbre a todo lo que procede de una repetición pasada, sin un nuevo razonamiento o conclusión, podemos establecer como una verdad cierta que toda la creencia que sigue a una impresión presente se deriva tan sólo de aquel origen". (TNH, Libro 1, Parte 3ª, Sec. 8ª).

Este es un texto que hasta esta parte no ofrece mayores dificultades. Falta, empero, dar respuesta y razón de la "conexión necesaria". Estamos sólo en la génesis de ella, pero nos falta explicarla. En el mundo de las relaciones naturales me muevo entre conexiones necesarias. Es esto precisamente lo que debemos analizar.

En cuanto a la génesis de la conexión necesaria parece que no basta la observación de la experiencia pasada (91).

De lo anterior se desprende que no quedan más que tres procedimientos posibles de explicación: los argumentos demostrativos, los razonamientos probables y las relaciones de asociación propias de la mente misma en la experiencia pasada, no en la observación:

"...no existen argumentos demostrativos para probar que los casos de que no tenemos experiencia se asemejan a aquellos de que tenemos experiencia... es necesario que en todo razonamiento probable exista algo presente al espíritu visto o recordado, y que partiendo de esto inferamos la existencia de algo enlazado con ello que no sea ni visto ni recordado... la idea de causa y efecto se deriva de la experiencia, que nos informa de que objetos particulares en todos los casos pasados ha sido constantemente unidos con otros del mismo género y cuando un objeto similar a uno de éstos se presume hallarse inmediatamente presente en su impresión suponemos la existencia de otro similar a su acompañante usual. Según esta explicación de las cosas... la probabilidad se funda en la presunción de una semejanza entre los objetos de los que tenemos experiencia y aquellos de que no tenemos ninguna, y, por consiguiente, es imposible que esta presunción surja de la probabilidad... se concederá por un momento que la producción de un objeto por otro implica un poder y que este poder se halla enlazado con su efecto... si se dice que tenemos experiencia de que el mismo poder continúa con el mismo objeto y que objetos análogos están dotados de poderes análogos, vuelvo a hacer mi pregunta de por qué sacamos de esta experiencia una conclusión que va más allá de los casos pasados de los que tenemos experiencia... lo que prueba claramente que el razonamiento precedente no tiene un fundamento exacto". (Op. cit.).

Imposible recurrir al razonamiento demostrativo ni tampoco al razonamiento probable. Tampoco podemos recurrir a otras

(91) "De la repetición de una impresión pasada, aunque sea al infinito, no surgirá una nueva idea original como lo es la del enlace necesario". (Op. cit.)

ideas que no son más que sinónimos de la noción de causa como las de poder, eficacia, etc. (92). Nos quedan como último recurso aquellas relaciones ínsitas en la mente:

"Hemos encontrado ya ciertas relaciones que nos hacen pasar de un objeto a otro, aún cuando no existe una razón que nos determine a este tránsito y podemos establecer como regla general que siempre que el espíritu, de un modo constante y uniforme, hace una transición sin razón alguna, se halla influido por estas relaciones. Ahora bien, esto es lo que ocurre precisamente en el caso presente. La razón jamás puede mostrarnos el enlace de un objeto con otro, aunque esté auxiliado por la experiencia y la observación de su enlace constante en todos los casos pasados". (Op. cit.).

Aparece aquí, nuevamente, la imaginación. La lectura del párrafo nos ahorra comentarios. Hay que hacer, sin embargo, algunas consideraciones sobre el carácter del razonamiento causal. Por de pronto, la expresión "conexión necesaria" puede inducir a equivocaciones. Parece explicar ésta la necesidad de una experiencia, lo que vendría a ser incompatible con el carácter probable que tienen las cuestiones de hecho. Aunque se use la expresión "conexión necesaria" no hay necesidad estricta, infalible. Esta necesidad sólo tiene lugar en las relaciones de ideas. El razonamiento causal, aunque no rebase la probabilidad, el grado de posibilidad que tiene es tal que obtenemos una certeza aceptable. Ahora bien, esta conexión necesaria o certeza causal es probada, esto es, tiene su fundamento último en la imaginación:

"Así, pues, cuando el espíritu pasa de una idea o impresión de un objeto a la idea o creencia de otro no está determinado por la razón, sino por ciertos principios que asocian entre sí las ideas de estos objetos y las unen en la imaginación. Si las ideas no tuviesen mayor unión en la fantasía que los objetos parecen tenerla para el entendimiento, no podríamos hacer jamás una inferencia de causa a efecto, ni podría reposar la creencia sobre hechos. La inferencia, pues, depende tan sólo de la unión de las ideas... Existe de hecho un principio de unión entre las ideas que a primera vista parece ser diferente de algunos de éstos —se refiere a los principios generales que asocian ideas: semejanza, contigüidad y causalidad—, pero que en el fondo se hallará que

(92) "Los términos de eficacia, influencia, poder, fuerza, necesidad, conexión y cualidad productiva son casi sinónimos y, por consiguiente, que es un absurdo emplear alguno de ellos para definir los restantes". (TNH, Libro I, Parte 3ª, Sec. 14).

"...como llamamos costumbre a todo lo que procede de una repetición pasada, sin un nuevo razonamiento o conclusión, podemos establecer como una verdad cierta que toda la creencia que sigue a una impresión presente se deriva tan sólo de aquel origen". (TNH, Libro I, Parte 3ª, Sec. 8ª).

depende del mismo origen. Cuando un ejemplar de una especie de objetos se halla por experiencia que va constantemente unido con un ejemplar de otra especie, la apariencia de un nuevo individuo de una de las especies sugiere naturalmente el pensamiento de su acompañante acostumbrado. Así, ya que una idea particular va unida corrientemente a una facultad particular, no se requiere más que la audición de esta palabra para producir la idea correspondiente, y es casi imposible para el espíritu, aún por sus mayores esfuerzos, evitar esta transición. En este caso no es en absoluto necesario que después de la audición de un sonido determinado reflexionemos sobre una experiencia pasada y consideremos que la idea ha estado enlazada usualmente con el sonido". (Op. cit.).

La experiencia tiene como papel poner en ejercicio ese dinamismo asociativo e imaginativo por la constitución de determinados hábitos. Esta inferencia sólo es posible contando con la imaginación. Esta es la que suple el otro miembro que falta en la relación sin necesidad de recurrir a ningún procedimiento de comparación, típico de las ideas filosóficas:

"La imaginación, por sí misma, suple a la reflexión y se halla tan habituada a pasar de la palabra a la idea, que no se interpone ni un momento entre la audición de la una y la concepción de la otra... Aunque yo reconozco que esto es un principio verdadero de asociación entre las ideas, afirmo que es el mismo que el que existe entre las ideas de causa y efecto y que constituye una parte esencial de nuestros razonamientos basados en esta relación. No tenemos otra noción de causa y efecto más que la de ciertos objetos que han sido enlazados siempre juntos y que en todos los casos pasados se ha hallado que son inseparables". (Op. cit.).

Al final del razonamiento de esta sección, Hume parece renunciar a la búsqueda de la explicación final de este enlace:

"No podemos penetrar en la razón del enlace. Solamente observamos la cosa misma y hallamos siempre que, partiendo del enlace constante, los objetos requieren su unión en la imaginación". (Op. cit.).

Hay otras explicaciones complementarias en otros pasajes de su obra, especialmente en aquellos a que se refiere a la creencia.

No podemos dejar de preguntarnos, después de la transcripción de estos textos, ¿qué es, finalmente, la conexión necesaria? ¿Es una idea o una impresión?

Ya hemos apuntado (véase la letra a) de la página 72) que Hume concede a la conexión necesaria el apelativo de "idea", de ahí que podamos hablar con propiedad utilizando este adjetivo:

"Habiendo explicado la manera según la que razonamos más allá de nuestras impresiones inmediatas y concluimos que determinadas causas deben tener determinados efectos, debemos volver ahora atrás para examinar la cuestión (Sec. II) que se nos presentó primeramente y que dejamos a un lado en nuestro camino, a saber, cuál es nuestra idea de la necesidad cuando decimos que dos objetos están necesariamente enlazados entre ellos. Sobre este asunto repito que he tenido frecuentemente ocasión de observar que, como no tenemos ninguna idea que no se derive de impresiones, debemos hallar alguna impresión que de lugar a la idea de necesidad si afirmamos que tenemos realmente tal idea. Para esto considero en que objeto se supone comúnmente que reside la necesidad y hallando que se atribuye siempre a las causas y efectos, dirijo mi vista a dos objetos que se supone están enlazados por esta relación y los examino en todas las situaciones de que son susceptibles. Inmediatamente percibo que son contiguos en tiempo y lugar y que el objeto que llamamos causa precede al que llamamos efecto. En ningún caso puedo ir más lejos ni es posible para mí descubrir una tercera relación entre estos objetos, y, por consiguiente, amplío mi consideración hasta que comprenda varios casos en los que hallo iguales objetos existiendo en iguales relaciones de contigüidad y sucesión. A primera vista esto parece ser poco útil para mi propósito. La reflexión sobre varios casos tan sólo repite los mismos objetos, y, por consiguiente, no puede dar lugar a una nueva idea. Sin embargo, basándonos en una investigación ulterior, hallo que la repetición no es en cada caso particular la misma, sino que produce una nueva impresión, y por este medio, la idea que examino al presente; pues después de una repetición frecuente hallo que ante la aparición de uno de los objetos el espíritu se halla determinado por la costumbre a considerar su acompañante usual y a considerarlo de un modo más enérgico por su relación con el primer objeto. Es la impresión, pues, o la determinación lo que me proporciona la idea de la necesidad". (TNH, Libro I, Parte 3ª, Sec. 14).

No tenemos ideas de la causalidad ontológica. El texto que anteriormente transcribíamos (véase pág. 76) terminaba con una cláusula dubitativa. ¿Hay, por lo tanto, idea de la necesidad causal? Podemos responder afirmativa y negativamente. No, si la idea es algo descubierto, secuestrado por las impresiones de los objetos. Sí, si la consideramos como algo radicado en la mente o en el llamado dinamismo de la imaginación. Hume, para ser más explícito, admite lo segundo. Si toda idea se deriva —según su teoría— de una impresión, hay que buscar cuál de ésta es la que la causa. Es inútil recurrir a la conexión relacionante de los objetos; tampoco puede apelarse a la razón puesto que ésta es insuficiente para explicar el problema. En la misma situa-

ción están las diversas opiniones que dan los filósofos sobre el asunto. La única salida es recurrir a la experiencia, como acabamos de ver. Aquí se encuentra la fuente de la idea, pero necesitamos una impresión que la origine porque la mera repetición por sí sola nunca puede dar origen a una idea. No hay, sin embargo, impresión alguna puesta por los sentidos que pueda dar origen a esta idea. Frente a la pregunta insistente de cómo se produce esta idea si los caminos propuestos han sido señalados como falsos, queda la última posibilidad de volvernos hacia la mente. Con ello estamos en frente de la última dimensión explicativa que le queda a Hume en la solución del problema. La necesidad, por tanto, es algo que existe en el espíritu no en los objetos. Su origen, pues, debe de derivarse de alguna impresión interna o "impresión de reflexión":

"...la razón por sí sola jamás puede dar lugar a una idea original, y segundo, que la razón como distinta de la experiencia jamás puede hacernos concluir que una causa o cualidad productiva se requiere absolutamente para todo comienzo de la existencia... debo inferir tan sólo de ellas que ya que la razón jamás puede dar lugar a la idea de eficacia, esta idea debe de derivarse de la experiencia... los varios casos de enlaces semejantes nos llevan a la noción de poder y necesidad. Estos casos son en sí mismos totalmente distintos los unos de los otros y no tienen más unión que la concedida por el espíritu que los observa y reúne sus ideas. La necesidad, pues, es el efecto de esta observación y no es más que una impresión interna del espíritu o una determinación para llevar nuestros pensamientos de un objeto a otro... La idea de necesidad surge de alguna impresión. No existe impresión alguna proporcionada por nuestros sentidos que pueda dar lugar a esta idea. Debe, pues, derivarse de alguna impresión interna, o impresión de reflexión. No existe ninguna impresión interna que tenga alguna relación con el presente problema más que la inclinación que la costumbre produce a pasar de un objeto a la idea de su acompañante habitual. Esto, por consiguiente, es la esencia de la necesidad. En resumen, la necesidad es algo que existe en el espíritu, no en los objetos, y no es posible para nosotros formarnos la idea más remota de ella si la consideramos como una cualidad de los cuerpos. O no tenemos idea alguna de la necesidad o la necesidad no es más que la determinación del pensamiento a pasar de las causas a los efectos y de los efectos a las causas, según su unión, que conocemos por experiencia". (TNH, Libro 1, Parte 3ª, Sec. 14).

Es interesante hacer algunas reflexiones sobre algunos puntos que se enuncian en el texto transcrito. La impresión generante de la necesidad no se debe a la repetición, sino que a la obser-

vación de esa repetición. Esto no es una simple sutileza. El origen de la necesidad es llevada a la mente **observante**, por eso es que podemos hablar con propiedad aquí de un proceso de subjetivación. Pasamos de los objetos a la mente.

Por otra parte, se ha descubierto la impresión que origina la idea de la necesidad causal: son instancias similares que se han juntado en el pasado. La impresión es interna o impresión de reflexión, y no hay impresión interna que tenga alguna relación con este problema más que la inclinación que la **costumbre** produce a pasar de un objeto a la idea de su acompañante usual. Esta es la esencia de la necesidad, lo fundamental. Por eso que ella es algo que existe en el espíritu y no en los objetos. Es una "necesidad mental". La expresión más habitual en Hume es "determinación de la mente" o "percepción de la mente". La primera dará motivo para que Kant vea en Hume su precedente. La segunda es más imprecisa.

Para acentuar aún más este carácter de pertenencia que tiene la conexión necesaria a la mente recurre a una serie de ejemplos, la mayoría tomados de la matemática, como son los casos de que dos más dos son cuatro, y que los tres ángulos del triángulo suman ciento ochenta grados, lo que corroboraría su calidad de ideas y pertenencia que tienen al ámbito mental.

Aquí es justamente donde tocamos techo, o finalizamos con la teoría de Hume en lo referente a causalidad. ¿Vale la pena seguir preguntando en qué consiste, a su vez, esta "determinación de la mente"? ¿Es esto importante para una explicación más completa y coherente del fenomenismo de Hume? La verdad es que estas y otras preguntas similares carecen de respuesta inmediata, e incluso hasta de sentido formularlas.

Nuestro autor tiene conciencia de que entre todas las paradojas que ofrece el Tratado es ésta la más violenta. Al final de su libro arenga de que los conceptos que ha vertido venzan los inveterados prejuicios de la Humanidad en estos asuntos. Lo dice, porque era conciente de la tremenda dificultad que tendría en los hombres de su tiempo para que comprendieran su posición y teoría. Y esta dificultad estaba en el carácter subjetivista que ella llevaba.

Hume dejaba plenamente en claro la imposibilidad de todo otro intento de explicación realista de la causalidad. Los caminos, por este lado, estaban cerrados. De ahí que su teoría se presentaba como una clara actitud de reto frente a las filosofías realistas de la causalidad. Esta actitud de reto se acentúa una vez que asienta la conclusión de su teoría.

No hay, según ésta, causalidad real. La idea de causalidad no se apoya en la realidad de los eventos. No se hace problemas por averiguar si hay o no una causalidad real. El sólo ha-

bla y se refiere a los razonamientos causales que se producen aparentemente a partir de las cosas. Ahora bien, eso no es precisamente causalidad (la de los objetos) porque lo importante de ella es su necesidad. De esta necesidad las cosas no nos dicen nada. Tenemos pues que volvernos a la mente donde se encuentra —como hemos apuntado— la impresión que da origen a la idea de causalidad. Esa es la determinación proveniente de la observación de las repeticiones de las instancias del pasado. Ante la presencia de dos instancias pasamos de una a la otra en la relación de causa a efecto. ¿Cuál es ese principio que da lugar a este tipo de enlace? No lo sabemos ni podemos penetrar en su naturaleza, y esto, a pesar de que sabemos bastante de él, como que es regular, que es necesario para la vida, etc.

Como se observará, en esta explicación de la causalidad nos encontramos muchas veces con el término "costumbre". Necesitamos hablar más de él para entender mejor cuál es su papel, y también por su relación que tiene con el concepto de creencia.

Podemos colegir que se establece, en primer lugar, una sinonimia entre la costumbre y el hábito. La costumbre no es más que un hábito creado por experiencias pasadas similares (93). De ahí su importancia en el dinamismo causal. La impresión interna que origina en la mente la conexión necesaria era la observación de instancias del pasado. Debe de haber, por lo tanto, una reiteración de casos semejantes y en número suficientes para constituir una costumbre o hábito, provocados de tal manera como para determinar a la mente a que considere que los hechos futuros provienen del pasado.

La necesidad es de hábito, de costumbre. La importancia de la costumbre es difícil discutirla en este contexto. Nosotros estamos razonando causalmente en cada momento de nuestra vida. Los juicios que se desprenden de esta costumbre tienen una rapidez y eficacia que interesa directamente a la vida (94). La costumbre siempre opera antes de que hayamos tenido tiempo para la reflexión. Hay entonces una facilidad en la ejecución de una acción, por una parte, y una tendencia o inclinación de la

(93) "Es digno de ser observado que la experiencia pasada, de la que dependen todos nuestros juicios relativos a la causa y al efecto, puede actuar sobre nuestro espíritu de una manera tan insensible que no nos damos jamás cuenta de ello, y hasta en cierto modo puede sernos desconocido esto... la idea de hundirse va tan íntimamente unida con la del agua y la idea de ahogarse tan inmediatamente unida con la de hundirse, que el espíritu realiza la transición sin el auxilio de la memoria. El hábito actúa antes de que tengamos tiempo para la reflexión. Los objetos parecen tan inseparables que no nos detenemos ni un momento al pasar del uno al otro. Pero como esta transición procede de la experiencia y no de una conexión primaria entre las ideas, debemos reconocer necesariamente que la experiencia puede producir una creencia y un juicio relativo a causa y efectos por una actividad oculta —secreta— y sin pensar en ello". (TNH, Libro 1, Parte 3ª, Sec. 8ª).

(94) Véase el final de la cita anterior.

mente a esa acción, por otro lado. Todo esto en virtud de la costumbre.

Hace inútil la reflexión de la mente a través de una operación casi secreta, porque ello es necesario para la vida en ciertos tipos de acciones que, de no mediar esta circunstancia, se pondría en serio peligro la integridad del individuo. La costumbre es, pues, una especie de segunda "naturaleza". Así como nos acostumbramos a comer, la naturaleza nos fuerza a conocer causalmente (95). Así como muevo inconcientemente mi brazo, sin darme cuenta, así también funciona la causalidad mental. La costumbre se le ha asimilado a los instintos. Estos últimos son certeros, fiables, automáticos, etc.

La conclusión final que en este punto podemos arribar es que, la causalidad y la costumbre, como partes de un proceso igual, deben ser suficientemente entendidas por quienes quieran acercarse al pensamiento de Hume o entender los razonamientos que sobre ellas se hacen y que tanto han dado que hablar desde que fueron formuladas en este contexto filosófico.

(95) "La naturaleza, por una necesidad absoluta e inverificable, nos ha llevado a juzgar lo mismo que a respirar y a sentir, y no podemos evitar el considerar ciertos objetos con mayor o menor seguridad por razón de su enlace habitual con una impresión presente que al ver los cuerpos que nos rodean cuando dirigimos los ojos hacia ellos en pleno sol". (TNH, Libro 1, Parte 4ª, Sec. 1ª).