

bía sentado en su obra *De revolutionibus orbium coelestium* la doctrina moderna, derrocadora de la imagen vigente del mundo, que ponía el Sol en el centro y hacía a la Tierra girar sobre sí misma y alrededor del Sol. Insuficiencias también de esta teoría, como, por ejemplo, la hipótesis de que la Tierra se mueve en un círculo alrededor del Sol, impidieron otra vez una concordancia con los fenómenos, que había observado Tycho Brahe en forma muy exacta y ejemplar para el nuevo método de investigación de la ciencia natural. Una vez más quedó rechazada la imagen moderna del mundo, hasta que le dio un nuevo impulso Keplero — que resolvió muchas dificultades poniendo elipses en lugar de las trayectorias circulares. Un apoyo especial lo obtuvo la teoría moderna con la invención del telescopio. Galileo fue el primero en observar Júpiter y sus lunas, y reconoció allí, en un sistema solar en pequeño, la justeza de la doctrina copernicana.

La conclusión de este desarrollo la forman algo más tarde los importantes descubrimientos de Newton, que pudieron reducir a una fuerza fundamental los complicados fenómenos del curso de los astros.

#### 4. Brote y desarrollo de la teoría del conocimiento

En esta mudanza de la imagen científico-natural del mundo se ostenta un principio que también penetra en la filosofía: no es digno de fe nada que no podamos observar nosotros mismos, y fundándonos en nuestros propios principios matemáticos, ponerlo de acuerdo con ellos. La observación y el experimento, por un lado, y el cálculo matemático, por otro — tales son no sólo en la ciencia natural las columnas sobre las que se quiere edificar, sino que también son los elementos de la subsiguiente teoría del conocimiento. Hacia el año 1600 aproximadamente, está el momento en que empieza la metafísica a pasar a ser teoría del conocimiento. Con esto se halla en conexión el hecho de que desde aquí empieza la metafísica a volverse crítica. Este proceso alcanza su cima en 1781 con la *Crítica de la razón pura*, de Kant.

Las tendencias de la manera de considerar las cosas la ciencia natural son, por decirlo así, una contrametafísica frente a la metafísica de Dios. Este movimiento ya se había exteriorizado también en el nominalismo; ya no se vio en los universales categorías de lo divino, sino sólo conceptos creados por el hombre.

Pero, por otro lado, se vuelve metafísica la misma imagen mecánica del mundo. Esto se conecta con un rasgo esencial del hombre que resalta una y otra vez. Cuando un gran investigador ha descubierto algo determinado, en su alegría de descubridor se inclina a transportarlo a todos los demás dominios. Raro es que un descubridor sepa exactamente lo que ha encontrado.

Ejemplos de estas trasgresiones de límites se brindan en gran número y ya al comienzo de la historia de la filosofía. Demócrito quiso explicar atomísticamente no sólo la existencia y la alteración de los cuerpos inorgánicos, sino también el proceso orgánico, el crecimiento de los animales y las plantas. Más aún, hasta la vida psíquica del hombre intentó reducir a una base atomística; se figuraba el alma consistiendo de una materia —aunque muy fina—, desconociendo así el problema psíquico de la conciencia con sus representaciones, actos y sentimientos, que en rigor son por completo inespaciales y como consecuencia inmateriales. El atomismo tiene su justificación en la explicación de lo material, pero si intenta extenderse a otros dominios, los de lo orgánico, lo psíquico o espiritual, deja de tener razón.

Los “ismos” en los conceptos titulares indican siempre un injustificado transporte y exageración semejante. El psicologismo del siglo XIX defendió, por ejemplo, la tesis de que todo en el mundo tiene que ser reducible a actos psíquicos, que nada puede explicarse sino a la manera de lo psíquico.

A comienzos de la Edad Moderna se encuentra la metafísica en un estadio en que presenta claramente dos tipos. Son éstos la metafísica medieval de Dios, que lo explica todo por un principio espiritual, y el materialismo, que lo deriva todo de la materia. Se trata, dicho con más conocidos términos, de la metafísica desde arriba y la metafísica desde abajo. Como representantes de esta última podrían aducirse Gassendi,

1588-1679 el redescubridor de Epicuro, y Thomas Hobbes en Inglaterra con su teoría corpuscular.

Los remordimientos de conciencia intelectual causados por las mencionadas trasgresiones de límites, que se basan en supuestos poco pulcros, se muestran muy claramente, por el filo de los siglos XVI y XVII, en la teoría del conocimiento. En el desarrollo de ésta puede comprobarse que la reflexión entera en que consiste la filosofía se invierte en cierto modo. Primeramente se encuentra frente a un sujeto cognoscente una esfera ilimitada de objetos. La tendencia natural del conocimiento va hacia fuera. En Guillermo de Ockham se llama este camino del conocimiento *intentio prima*. Hoy se usa el término *intentio recta* (siguiendo a Nicolás Hartmann). Esta actitud natural, enderezada al objeto, al mundo en general, es la actitud fundamental corriente en la vida del hombre. Mediante ella se orienta el hombre con su conocimiento en el mundo que le circunda; ella le ayuda a tener su superioridad, su posición en la vida.

Mas, cuando —después de haberse recorrido toda una serie de imágenes metafísicas del mundo— se reflexiona sobre el hecho de que no podemos saber en absoluto lo que es verdad y lo que es error, o de que se ha edificado sobre un terreno muy incierto, entonces se está en otra intención. Se ha torcido en cierto modo la dirección del conocimiento, volviéndola hacia el sujeto mismo, para indagar en qué condiciones puede en general conocer el mundo. Por el término *reflexio* se ha entendido tempranamente la torsión del conocimiento del sujeto cognoscente hacia sí mismo. Llamamos a este giro, en oposición a la *intentio recta*, *intentio obliqua*. Esta desempeña un papel sobremanera importante en el desarrollo de los problemas de la Edad Moderna; empieza en Descartes y alcanza su punto culminante con Kant.

La filosofía está escrita en el libro de la naturaleza con letras matemáticas — había dicho Galileo. La naturaleza se halla, pues, sometida a leyes; pero éstas no las hace, sin duda, ella. Si queremos conocer la naturaleza y sus leyes y orientarnos en ella, tenemos que traer en nosotros algo que responda a las leyes de la naturaleza. Las “letras matemáticas” tienen que estar también en nosotros.

La antigua idea de las *formæ substantiales* se había revelado incapaz de aprehender las leyes del proceso. Se trasmutó en la idea de ley. El nuevo método parte del caso singular y se esfuerza por llegar desde él a lo fundamental y general, que es lo único que aquí importa. Se plantea esta cuestión: ¿cómo llega la ciencia del caso singular a la ley general, y en qué descansa la seguridad de esta ley? Se trata del problema de la inducción, con el que se ocupó entonces a fondo, especialmente, Francis Bacon, en su *Novum organon scientiarum*.

Este problema depende del problema del conocimiento apriorístico. No podríamos esforzarnos con éxito en erigir leyes, si tuviésemos que recoger innumerables casos y que sacar la suma de ellos. Tenemos que poder conocer lo general por adelantado partiendo de pocos casos. Hemos menester, pues, del conocimiento apriorístico, que Kant caracterizó como aquel conocimiento que se distingue por la universalidad y necesidad de lo que ha conocido. Tiene que haber aquí un elemento deductivo, del que pueda deducirse, con cuya ayuda se sea capaz de concluir de unos pocos casos lo real y lo posible. El supuesto es, naturalmente, que la naturaleza entera se halle sometida a leyes.

Descartes distinguió tres posibles representaciones que nos hacemos de las cosas y relaciones entre las cosas: 1. las *ideæ adventitiæ*, que vienen a nosotros (*advenire*) desde fuera, coincidiendo con la percepción; 2. las *ideæ a me ipso factæ*: bajo el concepto de ellas cae todo lo que me formo en materia de opiniones o tengo en materia de representaciones, sin alcanzar jamás a ser sostenibles científicamente; 3. las *ideæ innatæ*, las llamadas ideas innatas, que son decisivas para la posibilidad del conocimiento apriorístico, para el conocimiento de leyes.

Cuando un científico quiere fijar la relación entre el espacio y el tiempo de la caída, calcula en su cabeza las conexiones sujetas a ley. Entonces dice así la cuestión decisiva: ¿conuerdan las leyes calculadas con la conducta de los procesos naturales?

Descartes planteó la cuestión de la *realitas obiectiva*, de la validez objetiva de aquellos principios que no nos son dados por la naturaleza en la experiencia, sino que traemos con

nosotros e introducimos en la experiencia. Y además indaga esto: ¿dónde tengo yo, dondequiera que sea, un conocimiento del que no necesite dudar? ¿No había ya en la Antigüedad hablado Demócrito de la subjetividad de las cualidades sensibles, y afirmado que no son propiedades reales de los cuerpos percibidos, sino sólo estados subjetivos del sujeto percipiente? ¿No se puede dudar también de la percepción de los sentidos?

Este planteamiento de la cuestión por Descartes es su verdadera hazaña histórica. Aquí empieza la teoría crítica del conocimiento. Descartes toma la siguiente decisión: entre todos los objetos que trato de conocer hay sólo uno que soy capaz de conocer con seguridad — y éste soy yo mismo. De mi sola existencia puedo convencerme infaliblemente, gracias al hecho de que mi yo se experimenta al dudar, es decir, al pensar, como un ser real elevado por encima de toda duda. *Cogito ergo sum*, dice la conocida inferencia de Descartes.

Mas ¿cómo llego del saber de mí mismo al saber de otra cosa, que es el único que hace posible una ciencia? Para responder esta cuestión parte Descartes de la prueba de la existencia de Dios. Tenemos en nosotros la idea de un ser perfectísimo. Esta idea nos sobrepasa, como seres imperfectos que somos; por ende no podemos haberla producido, tiene que proceder de Dios mismo. Y esto significa que existe Dios.

Descartes emplea también el argumento ontológico, que habíamos encontrado por primera vez en Anselmo de Cantorbery. Mas una vez probada la existencia de Dios, y no por cierto como la de un ser cualquiera —digamos como la de un arquitecto del universo—, sino como el más perfecto de los seres (*ens realissimum et perfectissimum*), se sigue que Dios es necesariamente un *deus benignus*, un Dios bondadoso, de gracia. Pero si es así, es imposible que el hombre esté pertrechado de principios que no sirvan para conocer el mundo y que le engañen. Dios no puede ser un *deus malignus* — en este punto iguala, ciertamente, la metafísica de la teoría del conocimiento en Descartes a la antigua metafísica. — Hasta aquí la deducción de la posibilidad objetiva de las ideas innatas.

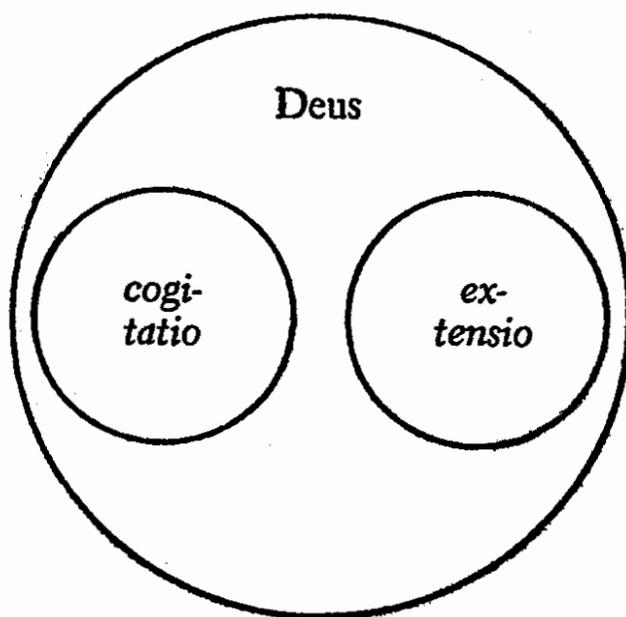
En las *ideæ adventitiæ* de Descartes se presenta el otro lado de nuestro conocimiento. De él puede dudarse, estando sujeto a las ilusiones de los sentidos. Es conocimiento *a posteriori*, lo que no significa una posterioridad temporal, sino un conocimiento del caso singular, partiendo de la experiencia — mientras que, en cambio, el conocimiento apriorístico antes tratado descansa en principios universales.

Mas en nuestro conocimiento sensible hay un gran problema. El hombre está, como expone Descartes en su doctrina de las dos sustancias, visiblemente dividido en dos seres del todo diversos uno del otro. Por un lado, nos es propia una conciencia con representaciones que se alteran constantemente y, por otro lado, somos seres biológicos. Pertenecemos tanto al reino de la *cogitatio* como al de la *extensio*. Mas ¿cómo es posible que pueda ser producida por una cosa de la *extensio* una idea de la *cogitatio*? ¿Cómo concebir una acción de la *extensio* sobre la *cogitatio* o, a la inversa, es decir, cómo explicar el fenómeno, por lo demás innegable, de la coordinación de lo físico y lo psíquico? ¿Hay una causalidad psico-física?

Estas cuestiones discuten, pues, las relaciones, sumamente importantes, entre nuestro interior psíquico y el tráfago exterior del mundo. Pueden plantearse también por respecto a la acción. Aquí se pone en la conciencia un fin, y luego consiste la acción justo en realizar el fin por medio de la voluntad. Para ello necesitaría tener lugar realmente una influencia de la *cogitatio* sobre la *extensio* — en sentido inverso que en la percepción.

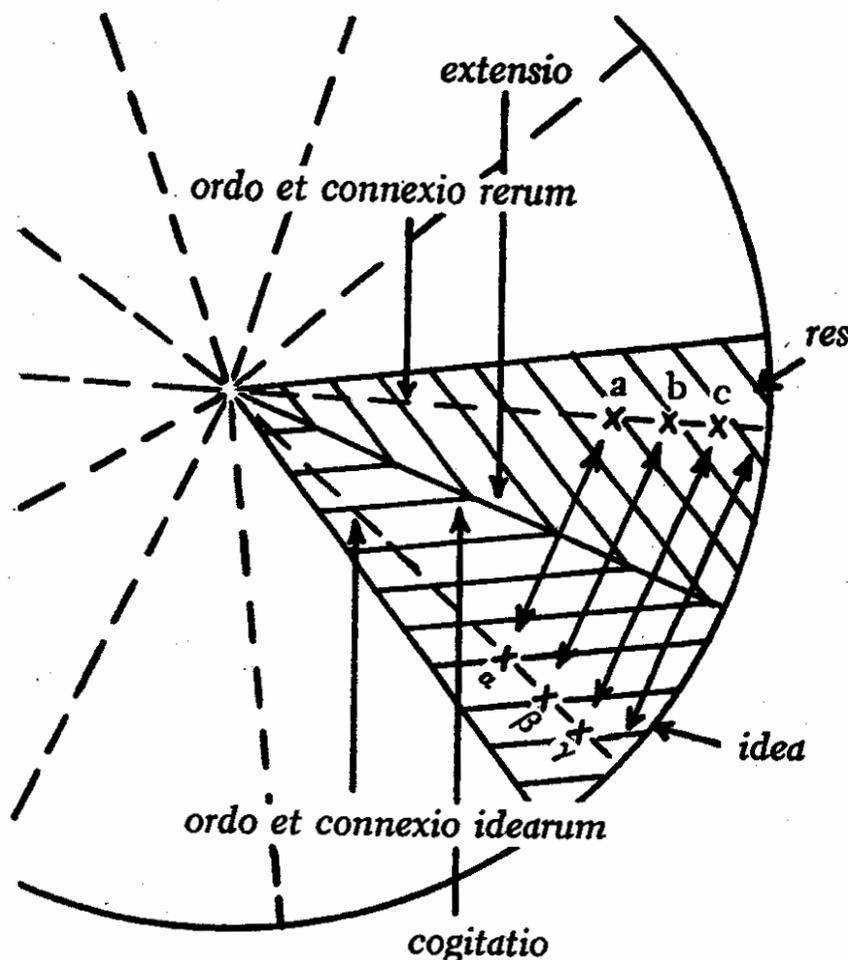
Arnold Geulincx niega, como representante de un riguroso racionalismo, toda posibilidad de una influencia de una de las dos sustancias sobre la otra. Para ello se apoya en su axioma de la verdad incommovible (*axioma inconcussæ veritatis*): *quod nescis quomodo fiat, id non facis*, es decir, aquello que no sabes cómo se hace, tampoco tú lo haces. Para poder explicar el indiscutible fenómeno de una conexión entre la *extensio* y la *cogitatio* recurrió Geulincx a una extraña salida. En cada caso singular en que obra aparentemente una de las dos sustancias sobre la otra, interviene Dios mismo. A cada ocasión, *occasio* —por eso se llama la concepción defendida por Geulincx ocasionalismo—, de una percepción, provoca

Dios en el hombre la correspondiente representación, como también hace en la acción que responde al proceso de la *extensio* la representación de la *cogitatio*. Para la menor pequeñez tiene, pues, aquí que obrar Dios, lo que significa realmente un menoscabo de la dignidad del Ser supremo. — Ya este intento de explicación muestra que la metafísica y la teoría del conocimiento están en una conexión más estrecha de lo que se admite las más de las veces. Los problemas fundamentales de las formas del conocimiento son también problemas metafísicos; pues el conocimiento supone un modo de acción que no podemos explicar.



1632-1677 Mas hay aún otras posibilidades de hacer comprensible el fenómeno de la acción y la percepción humana. Spinoza señala una de ellas en su imagen panteísta del mundo. La tesis fundamental de su obra maestra, la *Ética*, es que por encima de las dos sustancias que se figuraba Descartes, se halla una tercera que es común a aquellas dos y que las abarca (véase el dibujo). Esta sustancia superior es al par Dios. Ella sola es independiente, y en el fondo sólo ella existe como sustancia única. Se despliega desde su propio seno, descomponiéndose en sus modos, las cosas singulares o las ideas como modos de existir, y el resultado es el mundo. Esta doctrina de Spinoza,

en la que entendía a Dios como el principio que está en todo, representa un panteísmo monista, que encontró más tarde sus conocidos representantes en Lessing y Goethe.



La sustancia infinita consta de infinitos atributos, por los que entiende Spinoza lo que conoce el entendimiento como constitución de la esencia de la sustancia. Pero estos infinitos atributos sólo existen *sub specie æternitatis*, bajo el punto de vista de lo eterno, de lo infinito. Nosotros sólo aprehendemos dos de ellos, la *extensio* y la *cogitatio*, que, dicho figuradamente, sólo representan dos sectores de un círculo. Al conocerlos, nos experimentamos a nosotros mismos como seres psico-físicos (dibujo). Estos dos atributos son esencialmente diversos. Del principio del racionalismo infiere Spinoza que no puede haber una acción de la *extensio* sobre la *cogitatio* ni a la inversa. Pero sí existe en cada atributo una *series mo-*

*dorum*, una serie de cosas y sucesos. Mas como todo procede de Dios, y los dos atributos pertenecen a una y la misma sustancia, es el orden y conexión, la sucesión de las cosas y los sucesos de la *extensio* la misma que el orden y conexión de las ideas en la *cogitatio* (*ordo et connexio rerum idem ac ordo et connexio idearum*). Cuando tengo una *res* *a*, tiene que corresponderle en la *cogitatio* una idea *a*, porque la sucesión de las ideas en este atributo es idéntica a la sucesión de las ideas en el otro atributo (dibujo). A causa del paralelismo de los procesos, se ha llamado a esta teoría teoría del paralelismo.

1646-1716

Otra explicación del problema del conocimiento, al que queremos dedicarnos aquí especialmente, la dio todavía en el mismo siglo Leibniz. Éste es de la opinión de que no podemos en absoluto saber si hay un mundo de la *extensio*, de la materia, un mundo alógico, pues sólo podemos tener noción de él por nuestras representaciones. Por ello deja caer Leibniz la sustancia de la *extensio*, y sienta que sólo hay una especie de sustancia. Ésta tiene, por cierto, que multiplicarse, que constar de muchas unidades, de mónadas (*μónας*), de las que cada una representa al mundo. El mundo no consiste en la materia, sino en las mónadas. Éstas son puntos infinitamente pequeños, inextensos.

Mas puede ser, sigue pensando Leibniz, que la mónada tenga grados descendentes: que el hombre sea el estadio más alto de un desarrollo, en el que se ha formado una esfera interna, pero que haya quizá mónadas inconscientes, que también representen el mundo. Leibniz se representa una serie gradual aproximadamente como sigue: Más abajo que nada está lo inorgánico, que tiene sólo representaciones inconscientes. Le sigue la planta, cuyo principio constructivo llama Leibniz, siguiendo a Aristóteles, *entelequia*. En el grado inmediatamente superior, el del animal, despierta ya la conciencia. En lo más alto está el hombre, en el que se agrega la conciencia de sí. El hombre no tiene sólo la facultad de la *perceptio*, no puede sólo reflejar el mundo, representarlo, sino que es capaz además de llevar a cabo la reflexión sobre sí mismo (*apperceptio*).

El conocimiento no significa aquí nada más sino que en nuestra conciencia retornan las representaciones de las formas

que hay en el mundo. Leibniz llama a las formaciones que surgen en nuestra conciencia, y constituyen en ella una conciencia del mundo, *repræsentatio mundi*. En estas representaciones está contenido el mundo entero. Sobre esta afirmación funda Leibniz un nuevo concepto del conocimiento. La mónada produce en sí una multiplicidad de percepciones. ¿Es que pide realmente el problema del conocimiento que éste sea provocado por algo externo a él? ¿No puede, antes bien, ser innato en el percipiente algo que produzca en él la percepción en el momento correspondiente a ésta? Leibniz afirma esto último. La mónada no puede recibir de fuera absolutamente nada, pues no tiene ventanas.

Pero, entonces ¿cómo tiene lugar el paralelismo de las representaciones, cómo sucede que a una determinada representación de una mónada corresponda una determinada representación de otras mónadas? Spinoza había resuelto esta cuestión por haberlo anclado todo en lo divino. Leibniz se esfuerza por resolver este problema con su principio de la armonía preestablecida, de la referencia de unas mónadas a otras, establecida desde el comienzo de las cosas, y en particular de la exacta correspondencia de lo corporal y lo psíquico. La falta de ventanas de las mónadas requiere que cada una se limite a desarrollar desde dentro lo que ya desde antes tiene en sí. En este desarrollo hay una exacta correspondencia entre las distintas mónadas.

En su exposición vuelve Leibniz a echar mano del concepto medieval de Dios, secularizándolo en cierto modo. En el entendimiento divino, en el *intellectus infinitus*, que crea el mundo según sus ideas, está todo predispuesto. Dios ha organizado las mónadas de tal suerte que trascurren con rigurosa igualdad en una misma dirección.

Esta relación la expuso Leibniz en la conocida y popular comparación de los relojes. Imagínense dos relojes que marchen perfectamente de acuerdo. Para que se produzca este acuerdo hay tres posibilidades:

1. Los péndulos de los relojes están unidos entre sí. Esta imagen responde al paralelismo psico-físico.

2. Una mano reguladora está constantemente en acción para corregir toda posible desviación. Esta comparación se refiere al ocasionalismo.

3. El operario ha construido desde el comienzo de las cosas las máquinas de los relojes con tanta precisión, que su pendulación no puede menos de seguir siendo igual a lo largo de los tiempos. Esto conviene a la armonía preestablecida de Leibniz.

Las teorías del siglo xvii revelan ser de todo punto atacables. Ésta es la razón por la que con una cierta necesidad eterna le brota a la interpretación idealista del problema del conocimiento una antítesis en el empirismo, que acomete los problemas solamente desde lo *a posteriori*. Representante de una teoría semejante es, en el siglo xvii, el inglés John Locke. Cierto que en él es toda la argumentación algo precipitada.

En su crítica se vuelve ante todo contra las ideas innatas. Si las hubiera realmente, tendrían que poderse mostrar ya desde temprano en el niño. Pero ¿dónde se encuentran en el niño los grandes principios axiomáticos, como el de la idea de Dios o el de identidad, o el de contradicción? ¿No hay que reducir más bien el origen de las ideas generales exclusivamente a la experiencia?

La teoría desemboca en un cierto nominalismo, que en Locke se refiere a los principios de los que pensaba Descartes que los garantiza Dios. Apoyándose en el niño y en la conciencia del hombre primitivo, cuyo análisis empieza del todo en este siglo, muestra Locke que no hay ideas innatas. Fuente del conocimiento es la sola experiencia.

Locke distingue entre una experiencia externa (*sensation*), que está concebida del todo en el viejo sentido, como proviniendo del mundo exterior por medio de los cinco sentidos, y una experiencia interna (*reflection*), que consiste en la vuelta de los sentidos hacia sí mismos, en lo que llamaban los escolásticos *intentio secunda*. Mientras que para Descartes eran las ideas innatas lo simple —y todavía Leibniz habla de los *simplices*—, son para Locke simples justo las ideas surgidas directamente de la percepción, mientras que las ideas genera-

les, que sin duda podemos formar de las simples mediante el enlace en el entendimiento, son secundarias y complejas.

Esta dirección, cuya unilateralidad tiene que tomarse en cuenta con especial fuerza, se llama sensualismo. Ésta es la verdadera antítesis del apriorismo, que había alcanzado su cima en Leibniz. Así se presenta el problema entero del conocimiento dividido en dos campos. Patentemente hay dos ramas del conocimiento, la rama sensible y la rama de la reflexión sobre los principios, la aposteriorística y la apriorística. Locke reconoció sólo la primera. Formuló su posición en esta tesis: *nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu*, es decir, nada hay en el entendimiento que no haya estado antes en los sentidos. Leibniz acentuó la rama apriorística y respondió igualmente con un lema, haciendo entrar en la liza, contra Locke, un complemento a la tesis de éste: . . . *nisi intellectum ipse*, salvo el intelecto mismo. Quería decir con esto que la experiencia, que concede como fuente de conocimiento, es, sin embargo, un "negocio", como decía Kant, en que entra el entendimiento.

La *reflection* era para Locke la fuente de conocimiento que está más cerca de nosotros. Nosotros somos para nosotros mismos objetos más cercanos, y por ende, según piensa Locke, mejor dados. El darse a sí misma la conciencia está siempre a nuestra disposición.

En este punto interviene George Berkeley con un idealismo gnoseológico como "inmaterialismo" o un idealismo empírico — así llamado por Kant. Berkeley parte de que los objetos externos sólo dudosamente nos están dados por los cinco sentidos y de que lo interno solo posee certeza.

1685-1753

Descartes había analizado así: ¿qué queda de un pedazo de cera, si quito todas las propiedades inherentes a él? *Quelle chose étendue*, algo extenso, había respondido, y había llegado así a la extensión espacial como único predicado que convenía a la sustancia corpórea. Berkeley prosigue el análisis: si quito realmente todas las propiedades, no queda ni siquiera la extensión, sino absolutamente nada.

Con esta nada se ha alcanzado el idealismo subjetivo. Como con el pedazo de cera, es con todo lo demás. Tampoco del hombre, que existiría en el mundo exterior, queda nada. Todo

lo que podemos decir con seguridad se reduce a que hay nuestras representaciones, representaciones del sujeto. Con esto se convierte el mundo entero de los objetos en un mundo de las meras representaciones. La percepción se vuelve dudosa, y queda solamente la representación, que creemos haber recibido del mundo exterior. En lugar de la multiplicidad del mundo exterior, surge una multiplicidad en la conciencia.

1867-1941 Esta teoría es particularmente instructiva por ser gnoseológicamente un extremo. Sería, en efecto, también posible que aquello que era para Leibniz lo capital, la persona, fuese mera representación; que quedara yo solo (*solus ipse*) con el contenido de representaciones de mi conciencia. Una teoría semejante —llamada solipsismo— ha aparecido de hecho más tarde. Hans Driesch, que procede del neokantismo, empezó por el solipsismo. Éste es el ejemplo y modelo de una teoría que quiere explicar el mayor contenido posible de representaciones por un principio, el yo.

Berkeley no llevó ciertamente tan lejos sus consecuencias. Retuvo la pluralidad de los sujetos humanos. Queda como única sustancia lo que Descartes había designado como la *cogitatio*.

1711-1776 Después de haber caído en extremos, tiende otra vez la teoría del conocimiento a volver a la síntesis de los contrarios, en que se abandonan los puntos de vista unilaterales. Esto significa que se vuelve a contar, como en la Antigüedad, con dos ramas del conocimiento. Aquí está el punto de que parte Kant. Antes de volvernos a éste, tenemos que ocuparnos todavía con el filósofo inglés David Hume, que despertó a Kant de su "sopor dogmático". Hume se vuelve con su crítica contra el apriorismo allí donde éste trata de extenderse al conocimiento de hechos. ¿Es verdad que existen realmente principios como el de la causalidad o el de la sustancia? Ya Berkeley había negado, en efecto, la existencia de una sustancia material. ¿Qué pasa ante todo con la idea de causalidad? Se produce aproximadamente así: Cuando he percibido una o varias veces que a un suceso A sigue un suceso B, me inclino a admitir la misma sucesión las próximas veces. Pero ¿por qué espero que de un movimiento A se siga un movimiento B? Dadas me están solamente, primero la percepción del movi-