

HUMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS

21



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

1980

EL CONOCIMIENTO EN LA FILOSOFÍA MODERNA.

II. EL EMPIRISMO

DR. JOSÉ RUBÉN SANABRIA

Universidad Iberoamericana.

1. Antecedentes

LA "REVOLUCIÓN COPERNICANA" en la ontología del conocimiento empieza propiamente con Descartes. La filosofía tradicional, en efecto, concedía tal importancia al objeto que el papel del sujeto, en el proceso del conocimiento, resultaba más bien secundario. El sujeto, etimológicamente —del griego *hypokéimenon*— significa: lo que está debajo —idéntica significación tiene el vocablo latino *subiectum*—. En la metafísica griega —especialmente a partir de Aristóteles— *sujeto* designaba un elemento que subyace, que está debajo de otros elementos. En sentido ontológico, el *sujeto* era, ante todo, la sustancia porque ella *sustentaba* los accidentes. En la sustancia —*synolon* o compuesto— hay dos elementos: *materia* y *forma*. De ahí que la denominación de *sujeto* se aplicaba fundamentalmente a la materia porque ella sustentaba a la forma.

El conocimiento se entendía —y se explicaba— *hilemórficamente* —estructura materia-forma—, de modo que el objeto se comportaba *ad modum formae*, en tanto que el sujeto lo hacía *ad modum materiae*. En realidad, el sujeto soportaba el acto de conocimiento —recuérdese que para los escolásticos conocer es *captar formas*—; el sujeto estaba sometido al influjo del objeto. Así se destacaba la pasividad y receptividad del sujeto. En honor a la verdad, no se trataba de una pasividad total porque el sujeto era también principio —aunque remoto— de operaciones.

El sujeto era, pues, principio natural, sustancial, cuya función consistía, principalmente, en conformarse con el objeto —*cognitio est fieri aliud in quan-*

tum aliud—. Esta conformación era el resultado de un proceso en el que el objeto ejercía, por vía de causalidad, su influjo en el sujeto. Más aún, la sustancia es solamente el principio remoto de las operaciones; el principio inmediato son las potencias o facultades —accidentes—: sentidos externos, sentidos internos (especialmente la fantasía) y entendimiento. Es evidente que en esta teoría el sujeto-sustancia se fragmenta en varios sujetos de actividad. Bien es cierto que los escolásticos tuvieron cuidado de afirmar la unidad última del sujeto: así lo avalan el principio axiomático *actiones sunt suppositorum* y la frase lapidaria de Tomás de Aquino “*non, enim, proprie loquendo, sensus aut intellectus cognoscunt, sed homo per utrumque*”.¹ Sin embargo, es claro que este sujeto unitario y dinámico del conocimiento no queda justificado. La razón de esto es que los escolásticos daban por supuesto el objetivismo gnoseológico. Es decir, la confianza realista que tenían en el valor del conocimiento les impedía ver la necesidad de fundamentarlo críticamente. Se trataba, entonces, de un sujeto óntico, antropológico, psíquico, que entraba en la explicación del proceso psicológico del conocer, pero que nada decía de la objetividad y validez del conocimiento como tal.

Con Descartes, las cosas cambian radicalmente: ante todo, el sujeto sustancial de los escolásticos se disuelve. Más exactamente, con Descartes se inicia el proceso de disolución. El *cogito* cartesiano todavía está radicado en la sustancia, pero esta sustancia ya no es el compuesto humano —como en los escolásticos—, sino la sustancia pensante —*res cogitans*— a la que el cuerpo es extraño. El sujeto cognoscente perdió la corporeidad: el cuerpo ya no es un elemento esencial del sujeto, sino que precisamente una de las tareas de la sustancia pensante es justificar la realidad y la objetividad del cuerpo.

El andamiaje gnoseológico de Descartes se reduce a esto: a) el *cogito* como experiencia originaria y primordial de toda certeza; b) las *ideas innatas*, claras y distintas, como formas de cualquier otro conocimiento cierto; c) la *veracidad divina* que garantiza las evidencias racionales.

Como se ve ha desaparecido todo elemento eidético proveniente del objeto. El contenido que la mente puede conocer proviene de las ideas innatas, inmanentes a ella y de naturaleza lógico-formal.

En Descartes encontramos una supervaloración de la mente humana —racionalismo—, pero esta glorificación de la razón implicó la infravaloración —más aún, tal vez el rechazo— del conocimiento sensorial.

¹ El axioma expresa que “las acciones son de los supuestos”. En terminología escolástica “supuesto” es la sustancia subsistente e incommunicable; o la sustancia individual de naturaleza completa. El texto del de Aquino indica que “propriamente no conocen los sentidos o el entendimiento, sino el hombre por ambos”. *De Ver.*, q. 2, a. 6, ad 3um.

a) Esta actitud culmina en el panteísmo de Spinoza: no es necesario un criterio extrínseco de certeza y de verdad; bastan la evidencia y la conexión necesaria e intrínseca entre las ideas y de ellas con la idea de Dios. Así “todas las ideas son verdaderas en cuanto se refieren a Dios” —“*omnes ideae, quatenus ad Deum referuntur, verae sunt*”—.² De aquí que la verdad es una propiedad de la idea misma, con total independencia de los objetos externos. Además, al contemplar a Dios vemos en Él la pluralidad de las cosas: Dios es todo y todo es Dios. Todo está en Dios y Dios está en todo.³ Y si en Dios coinciden el orden lógico y el orden ontológico, también coinciden en nosotros pues nuestra alma es un *modo* del Pensamiento infinito. Por eso es que “el orden y la conexión entre las ideas es el mismo que el orden y la conexión entre las cosas”.⁴

En Spinoza el sujeto del conocimiento se pierde totalmente absorbido por la sustancia única, Dios.⁵ Spinoza llevó hasta las últimas consecuencias el método cartesiano.

b) Leibniz piensa que el concepto cartesiano de razón es demasiado impreciso. Tanto que la evidencia mental es más bien una apariencia subjetiva de evidencia, expuesta a toda clase de ilusiones. Esta desconfianza al criterio cartesiano de evidencia lleva a Leibniz a dar un valor fundamental a la forma lógica. Lo cierto, según Leibniz, no es la intuición, sino lo lógicamente determinado por la rectitud formal de un contexto lógico. El criterio general de verdad consiste en la exacta aplicación de las normas de la Lógica. Todas ellas se basan en los dos principios fundamentales: el de *no-contradicción* y el de *razón suficiente*.

El principio de *no-contradicción* —es el mismo que el de identidad—, es el más general de todo razonamiento ya que sin él no habría diferencia entre verdad y falsedad.⁶ La verdad, esencialmente, es el momento de la identidad, de modo que la verdad no es más que identidad.⁷ Pero como pocas verdades son proposiciones que expresan identidad, y no todas las proposiciones falsas tienen forma de contradicción, se necesita el principio de *razón suficiente* que

² *Ethica*, II, prop. 32; cfr. prop. 36.

³ Cfr., *ibid.*, 47, schol.

⁴ *Ordo et connexio idearum idem est atque ordo et connexio rerum*. *Ethica* II, prop. 7.

⁵ Fuera de Dios no puede darse y ni siquiera pensarse otra sustancia: *Praeter Deum nulla dari neque concipi potest substantia*. *Ethica* II, prop. 15.

⁶ Cfr. GERHARDT, C. J., *Philosophische Schriften*, Hildesheim, 1961, t. VII, pp. 488 y 519.

⁷ Cfr. COUTURAT, L., *Opuscula et fragmenta inedita*, G. Olms, Hildesheim, 1966, p. 519; y GERHARDT, t. VII, p. 355 y t. V, pp. 14-15.

justifique la reducción a identidades o contradicciones de enunciados que explícitamente no aparecen como tales. Según Leibniz el juicio universal afirmativo consiste en el nexa entre sujeto y predicado por el hecho de que el predicado está contenido en el sujeto. Y esta relación tiene que indicar la razón de la verdad de toda proposición.⁸

La inclusión del predicado en el sujeto puede ser de dos modos: el predicado está explícitamente contenido en el sujeto. Es el caso de las verdades idénticas, que se rigen por el principio de *no-contradicción*; el predicado está sólo implícitamente contenido en el sujeto. Es el caso de las verdades sólo virtualmente idénticas, que se rigen por el de *razón suficiente*.⁹ Es decir: el principio de *no-contradicción* expresa que toda proposición idéntica es verdadera; el de *razón suficiente* indica que toda proposición verdadera es virtualmente idéntica.¹⁰

La preocupación fundamental de Leibniz fue metafísica. De ahí que su gnoseología ocupe en su sistema un lugar muy secundario. A pesar de ello tiene puntos importantes para la gnoseología posterior, como la concepción autogenética del conocimiento. Éste no se entiende como relación dinámica de la causalidad del objeto sobre el sujeto —teoría aristotélico-escolástica—, ni como la “tabla rasa” —teoría de Locke, en reminiscencia parcial de Aristóteles—, ni se puede abrir un resquicio para las ideas “adventicias” —como en Descartes—; el conocimiento se tiene que explicar desde la perfecta inmanencia y autonomía de la mónada misma.

Leibniz repite insistentemente esta idea: “*Je crois cependant pouvoir dire que nos idées, même celles des choses sensibles, viennent de nôtre propre fond*”.¹¹ Y en otra parte afirma: “*C'est qu'il faut donc dire que Dieu a créé d'abord l'âme ou toute autre unité réelle, de telle sorte que tout luy doit naistre de son propre fond, par une parfaite spontanéité à l'égard d'elle même, et pourtant avec une parfaite conformité aux choses de dehors*”.¹²

⁸ “El principio fundamental de raciocinar es que nada hay sin razón, o para explicarlo con más claridad, que no hay verdad que no tenga razón de ser. Pero la razón de la verdad consiste en el nexa del predicado con el sujeto, o que el predicado esté en el sujeto. *Principium ratiocinandi fundamentale est, nihil esse, sine ratione, vel ut rem distinctius explicemus, nullam esse veritatem cui ratio non subsit. Ratio autem veritatis consistit in nexu praedicati cum subjecto, seu ut praedicatum subjecto insit*”. COUTURAT, *op. cit.*, p. 11.

⁹ Cfr. GERHARDT, t. VII, p. 300.

¹⁰ Cfr. COUTURAT, *La logique de Leibniz*. G. Olms, Hildesheim, 1961, p. 215.

¹¹ *Sur l'Essai de l'entendement de Mr. Locke*. GERHARDT, t. V, p. 16.

¹² *Système nouveau de la nature*. GERHARDT, t. IV, p. 484.

Alguien justamente puede preguntar: ¿cómo explica Leibniz la correspondencia entre los actos producidos en la inmanencia dinámica del alma y los objetos totalmente extraños a ella y en la que no ejercen ningún influjo causal? Ello se debe —afirma Leibniz—: 1) a la naturaleza representativa del alma; 2) al innatismo; y 3) a la armonía preestablecida.

El alma es como un espejo donde se refleja y reproduce, cognoscitivamente, todo el cosmos.¹³ Hay, pues, una íntima unión ontológica entre el alma y toda la realidad. El alma es un dinamismo —*vis activa*— y al ser creada ya trae consigo todo lo que hará después. Es una virtualidad que se desplegará posteriormente en acciones individuales. Las mónadas son autónomas, perfectamente comunicables —“sin puertas ni ventanas”—; cada una es un mundo aparte. Sin embargo, en el universo hay una correspondencia y armonía admirables porque Dios así lo dispuso: “Dios lo ha previsto todo y lo ha remediado todo de antemano. En todas sus obras hay una armonía y una belleza preestablecidas”.¹⁴

Las afecciones interiores del alma no son más que fenómenos proyectados sobre las cosas externas, o apariencias verdaderas. Nuestro mundo cognoscitivo se reduce, por tanto, a un mundo de fenómenos subjetivos que surgen espontáneamente desde lo interior del alma por razón de su naturaleza representativa.

No podemos negar que en el pensamiento de Leibniz hay cierta ambigüedad pues según algunos textos los fenómenos que conocemos son fenómenos representativos de esencias —Dios es el garante en esta situación—; ¹⁵ en cambio, en otros se habla de fenómenos puramente imaginarios: “Así, pues, con ningún argumento se puede demostrar absolutamente que se den los cuerpos, ni nada prohíbe que los consideremos sueños bien ordenados que juzgamos verdaderos por la coherencia que manifiestan y equivalen, por el uso que les damos, a los verdaderos”.¹⁶ Y aunque el mundo fuera tan sólo de fenómenos imaginarios, tendríamos que agradecer a Dios habérmolos infundido de modo que tengan coherencia entre sí y nos sirvan, para cualquier uso o necesidad vital, lo mismo que los fenómenos reales.¹⁷

¹³ Cfr. *Lettre a Basnage*. GERHARDT, t. IV, p. 523.

¹⁴ Cfr. *Lettre a Clarke*. *Ibid.*, t. I, p. 737.

¹⁵ Cfr. *Discours de Métaphysique*, XXVI, GERHARDT, t. IV, p. 451.

¹⁶ *Itaque nullo argumento absolute demonstrari potest, dari corpora nec quicquam prohibet somnia quaedam bene ordinata menti nostrae objecta esse, quae a nobis vere judicentur, et ob consensum inter se quoad usum veris aequivaleant*. *Ibid.*, VII, pp. 320-321.

¹⁷ “*Quid enim, si natura nostra non erat forte capax phaenomenorum realium; profecto non tam accusandus foret Deus, quam gratiae ei agenda, efficiendo enim ut*

Si quisiéramos expresar en pocas palabras lo fundamental de la gnoseología leibniziana, diríamos que el recurso a Dios es tan esencial —teologismo gnoseológico— como el innatismo. En carta a Bayle asegura Leibniz que “Dios es la última razón de las cosas —*ultima ratio rerum*—, y el conocimiento de Dios no es menos el principio de las ciencias, como su esencia y su voluntad son los principios de los seres”.¹⁸ Por lo que “todo el racionalismo sin Dios tendría que haber sido un fenomenismo subjetivo, no ciertamente un fenomenismo sensorial, sino un fenomenismo de ideas, como producto básicamente autóctono del espíritu o de la mónada pensante o representante”.¹⁹ De cualquier manera, en Leibniz —el último representante del racionalismo— el sujeto del conocimiento es todavía un sujeto sustancial. El empirismo —antítesis del racionalismo— hará la desustancialización. El fenomenismo implícito en Leibniz se hace totalmente explícito en J. Locke.

2. Principales representantes del empirismo

a) Tomás Hobbes, todavía con elementos racionalistas, es precursor del empirismo. O si se prefiere, ya es francamente empirista. Para él, todo conocimiento proviene de los sentidos: “la sensación es —asegura Hobbes— el principio del conocimiento y de ella se deriva todo el saber”.²⁰ La sensación, añade, se reduce a movimiento de ciertas partes que hay en el interior del que siente; estas partes son los órganos con los que sentimos”.²¹ El filósofo debe comenzar con los datos empíricos —Hobbes los llama apariencias o fenómenos—, que son las impresiones sensibles recibidas de los cuerpos externos.

La razón no se distingue esencialmente ni de los sentidos, ni de la imaginación. Tiene por función imponer nombres generales a las cosas. Usamos tales nombres como signos externos de nuestras ideas.

En Hobbes el conocimiento es una actividad puramente material: lo espiritual se explica —dice— por mera adición y sustracción de representaciones sensibles. Los conceptos son puros nombres, de elección arbitraria, con los que ordenamos prácticamente las representaciones sensoriales.

phaenomena illa, cum realia esse non possent, saltem consenticula essent, praestitit nobis, quod in omni vitae usu realibus phaenomenis aequipolleret. *Ibid.*

¹⁸ Ed. ERDMANN, p. 105.

¹⁹ RÁBADE ROMEO, S., *Hume y el fenomenismo moderno*. GREDOS, Madrid, 1975, p. 51.

²⁰ *Human nature*, c. I, 1. *The English Works of Thomas Hobbes*, ed. W. Molesworth, London, 1839-1845.

²¹ “*Sensio igitur in sentiente nihil aliud esse potest, praeter motum partium aliquarum intus in sentiente existentium*”. *De corpore*, IV, c. 25, 2.

b) John Locke es ya claramente empirista. Fue el primero que se propuso estudiar “el origen, la certeza y la extensión del conocimiento humano”. No duda de la existencia de los objetos externos ni de la capacidad de la mente para conocerlos. Lo que le preocupa es determinar cómo se establece la relación entre sujeto y objetos. Según Locke no conocemos directamente las cosas externas, sino siempre a través de las ideas. Y llama idea a todo objeto inmediato de la percepción, de la reflexión o del conocimiento. No tenemos ideas ni principios innatos —“*neither principles nor ideas are innate*”—. Por tanto, todas nuestras ideas son adquiridas y provienen de la experiencia: “ella es el fundamento de todos nuestros conocimientos y en ella tienen su origen nuestras ideas”, de tal manera que el alma de un niño, cuando nace, es como una tabla rasa o como una hoja de papel blanco —*sheet of white paper*—, “vacía de todos los caracteres, sin ninguna clase de ideas”²² y sólo mediante la experiencia se llena de representaciones.

La experiencia es *externa* e *interna*. *Externa* —percepción, sensación— es aquella por la cual nuestros sentidos perciben las impresiones que en ellos causan los objetos externos; *interna* es por la que el alma percibe sus propias actividades acerca de los objetos externos: percibir, pensar, dudar, creer, razonar, conocer, querer, y todas las diferentes acciones de nuestra alma.²³

El hombre empieza a tener ideas desde que tiene sensaciones. La sensación es una impresión o un movimiento excitado en alguna parte del cuerpo, que produce alguna percepción en el entendimiento.

Las ideas son *simples* o *complejas*. *Simples*, las que provienen de la experiencia, tanto externa —*sensation*—, como interna —*reflexion*— y constituyen la totalidad del material de nuestro conocimiento y el fundamento de nuestra actividad mental.²⁴ Las ideas simples, producidas por las cualidades primarias, son objetivas pues corresponden a propiedades de los cuerpos, son copias de lo que hay en los cuerpos. En cambio, las ideas producidas por las cualidades secundarias son completamente subjetivas pues nada hay en los cuerpos que tenga conformidad con estas ideas. Ante las ideas simples, nuestro espíritu es puramente pasivo y receptivo; es como un espejo que refleja la imagen de los objetos. Pero una vez recibidas las ideas, el espíritu tiene fuerza de asociarlas, compararlas y ordenarlas con una variedad casi infinita. De aquí surgen las ideas *complejas*, que varían y multiplican indefinidamente los objetos de nuestro entendimiento. Por lo tanto, nuestro espíritu *recibe* las ideas simples, pero *hace* las complejas al combinar las simples.²⁵

²² *An Essay concerning Human Understanding*. A. C. Fraser, London, 1894, 1, II, 1, 2.

²³ Cfr., *ibid.*

²⁴ Cfr., *ibid.*, 1, II, 1, 23; 2, 2.

²⁵ Cfr., *ibid.*, 1, II, 12, 1.

Pensar y percibir son lo mismo pues "el conocimiento no es sino la percepción de la conexión y acuerdo, o del desacuerdo y repugnancia de cualesquiera de nuestras ideas".²⁶ Nuestro entendimiento carece de toda capacidad creadora o iluminativa; lo único que puede hacer es combinar ideas, yuxtaponerlas y separarlas.

La sustancia es la más importante de las ideas complejas. Proviene de la coexistencia de varias ideas simples que "nos hemos acostumbrado a ver juntas". La idea de sustancia es, por tanto, "una colección de cierto número de ideas simples, consideradas como si estuvieran unidas en un solo sujeto", o un conjunto constante de ideas simples, que consideramos como pertenecientes a una misma cosa y designamos con una sola palabra. Locke no niega la realidad de la sustancia; lo que niega es su cognoscibilidad. Con ello preparó el camino a Berkeley y a Hume que sí negaron la realidad de la sustancia.

En lo relativo al conocimiento Locke había recibido la herencia racionalista de una gnoseología de ideas: conocer es conocer ideas. Ello implicaba encerrarse en la conciencia porque la idea es un contenido de conciencia. Así hay una renuncia a las cosas: conocemos cosas sólo en la medida en que ellas están representadas en las ideas "puesto que la mente, en todos sus pensamientos y razonamientos, no tiene ningún otro objeto inmediato que no sean sus propias ideas, las cuales sólo ella contempla o puede contemplar, es evidente que nuestro conocimiento sólo se ocupa de esas ideas".²⁷ Pero las ideas provienen de la sensación, de la experiencia. —Experiencia, en Locke, significa receptividad y la experiencia sensorial es el origen del conocimiento—. Entonces, las ideas simples son impuestas a la mente en la recepción primordial de la sensación. Por eso Locke afirma que "todas nuestras ideas simples son reales; todas están de acuerdo con la realidad de las cosas".²⁸

Pero cabe preguntar: ¿cómo sé que lo que recibo está de acuerdo con la realidad de las cosas? Muy sencillo: las ideas simples son causadas por las cosas mismas "porque como la mente por sí sola de ninguna manera las puede forjar... tienen necesariamente que ser producto de las cosas que naturalmente actúan sobre la mente y producen en ella esas percepciones".²⁹ Esta causalidad nos hace conocer que efectivamente algo existe fuera de mí y que causa en mí las ideas.³⁰

²⁶ *Ibid.*, 1. IV, 1, 2.

²⁷ *Ibid.*, 1. IV, 1, 1.

²⁸ *Ibid.*, 1. II, 30, 2.

²⁹ *Ibid.*, 1. IV, 4, 4.

³⁰ Cfr., *ibid.*, 1. IV, 11, 2.

Esta causalidad se ejerce "ejemplarmente" en razón de la armonía y en virtud de las leyes establecidas por Dios sabio y bueno.³¹ Así evita Locke el fenomenismo. Adviértase que aquí aparecen el teologismo gnoseológico y cierta armonía preestablecida —como lo vimos en Leibniz—. Dios tiene la función de constituir la garantía de la correspondencia efectiva entre las ideas o representaciones y las cosas ideadas o representadas. Que esta postura desemboca en cierto desprecio de la experiencia sensible —origen de todo conocimiento, se afirmaba—, es evidente, como también lo es que así se tenía que admitir —por supuesto, sin pretenderlo— cierto innatismo. Por lo que la misma noción de experiencia resultaba ambigua: si conocer es conocer ideas, la correspondencia entre ideas y cosas es más que dudosa. Por ello se recurre a Dios para que él sea la garantía de tal correspondencia. Pero entonces ¿qué sabemos de las cosas? Simplemente *que son*, mas no, *qué son*: "la recepción efectiva de las ideas procedentes del exterior es lo que nos notifica la existencia de otras cosas, y nos da a conocer que, en ese momento, algo existe efectivamente fuera de nosotros y que causa las ideas en nosotros".³² Mas nunca sabemos qué es eso que causa las ideas.

Cualquiera advierte que en realidad esta postura empirista es ya un fenomenismo, aunque implícito e inconfesado. Recurrir a Dios, como lo hace Locke para evitar el fenomenismo, no es resolver el problema del conocimiento pues, por una parte, se privilegia la experiencia sensorial —más aún, se le absolutiza— y, sin embargo, se le infravalora; se niega el innatismo y, sin embargo, se cae en él, y, en última instancia, Dios —pero un auténtico *deus ex machina*— es el que garantiza la validez y la verdad del conocimiento humano.

c) Jorge Berkeley avanza por el camino abierto por Locke. Su punto de partida es empirista. Locke había admitido la sustancia material, aunque sólo como substrato desconocido de las cualidades sensibles; admitió que las cualidades secundarias son subjetivas, pero afirmó que tales cualidades tienen objetividad en cuanto que causan en nosotros las sensaciones. Berkeley, en cambio, niega radicalmente la existencia de la materia pues si existiera —dice— sería algo superfluo, inconcebible, ininteligible, un sinsentido, una entidad inútil y absurda que ni actúa, ni piensa, ni percibe, ni es percibida. Tampoco sería objeto, ni substrato, ni causa, ni ocasión, ni instrumento. Quienes la admiten sólo saben decir que "conocen no sé qué, de no sé qué manera, y no sé para qué clase de uso".³³

³¹ Cfr., *ibid.*, 1. II, 32, 14.

³² *Ibid.*, 1. IV, II, 2; cfr., *ibid.*, 4.

³³ *Three Dialogues*, 30.

Por tanto, las cosas sensibles son tan sólo ideas, grupos de ideas, cuya única realidad consiste en ser percibidas: "*Their esse is percipi. To be is to know*".³⁴ No existen más que sustancias espirituales: Dios, los espíritus y las ideas en ellos. Percibimos ideas, las cuales no pueden ser producidas por las sustancias materiales, que no existen, ni tampoco por nuestro espíritu, que sólo las percibe. Por lo que Dios es el que imprime en nuestros sentidos y en nuestra mente las ideas. Las ideas son reales, pero lo son en Dios, aunque también en nuestro espíritu porque ahí las imprime Dios.

Todas nuestras percepciones, sensaciones, ideas, son particulares siempre y concretas. No hay, por tanto, ideas universales; cuando mucho, "una idea, que considerada en sí misma, es particular, se hace general si se la toma para representar o hacer las veces de todas las ideas particulares de la misma clase".³⁵

Todo lo que existe, o percibe o es percibido —"*esse est aut percipere aut percipi*"—, ya por algún espíritu, ya, al menos, por Dios. Entonces, lo que no percibe ni es percibido, no existe: "propiamente no existen más que personas, es decir, cosas conscientes; todas las demás cosas no tienen existencia sino como maneras de la existencia de las personas".³⁶ Por lo que la única sustancia que existe es el espíritu y lo que él percibe.³⁷ Percibir es tener una idea: las ideas que vienen de fuera son las sensaciones —*sensations*—; las que vienen de dentro son los pensamientos —*thoughts*—. No hay más conocimiento que de las ideas. Las cosas sensibles son grupos o combinaciones de sensaciones o ideas. Su realidad es ser percibidas o percibir.

Berkeley piensa que, a pesar de negar la sustancia material, las cosas existen realmente. Existen como ideas en Dios y como percepciones o ideas im-

³⁴ "...all those bodies which compose the mighty frame of the world, have not any subsistence without the mind, that their being (*esse*) is to be perceived or known; that consequently so long as they are actually perceived by me, or do not exist in my mind or that of any other created spirit, they must either have no existence at all, or else subsist in the mind of some eternal spirit". *Principles of human knowledge*, I, 4. 6.

³⁵ "An idea, which considered in itself is particular, becomes general by being made to represent or stand for all other particular ideas of the same sort." *Ibid.* Introduction, 12.

³⁶ "Nothing properly but persons, i.e. conscious things, do exist; all other things are not so much existence as manners of the existence of persons." *Philosophical Commentaries*, 24.

³⁷ Cfr. *Principles*... I, 6, 7: "To be is to know". "Esse is percipi; being is to be perceived or know; it is evident there is no other substance than spirit or that which perceives."

presas por Dios en nosotros: "yo no pongo en duda que existen realmente las cosas que veo con mis ojos y toco con mis manos. Lo único que niego es la existencia de lo que los filósofos llaman materia o sustancia corporal".³⁸

Las ideas son las cosas mismas: percibir las ideas es percibir las cosas mismas. Es decir, las ideas son cosas reales, impresas en nuestros sentidos por Dios. Entonces, lo que llamamos "mundo exterior" es un conjunto de ideas o percepciones directamente impresas por Dios en nosotros. A la objeción: si las ideas son cosas, el caballo que está en la cuadra ¿es una cosa real o es una idea? Si las cosas sensibles son ideas, se sigue que comemos, bebemos y vestimos ideas. Realmente es así, responde Berkeley. El caballo que está en la cuadra es ciertamente una idea, pero en realidad existe en cuanto que es percibido.³⁹ Las ideas y las sensaciones no son representaciones de las cosas, son las cosas mismas. Por lo que las cosas son tan sólo como nos aparecen porque su naturaleza consiste en aparecer y ser percibidas —*esse est percipi*—. En tal caso, tenemos certeza absoluta porque las cosas son nuestras mismas percepciones.

"Las cosas son como nos aparecen". ¿Fenomenismo? ¿Inmanentismo? Inmanentismo no, porque Berkeley afirma insistentemente la causalidad: mi mente recibe las ideas, y las ideas son pasivas y no pueden causar —las ideas son las cosas, por lo que es inútil pensar que las cosas causen las ideas—. Entonces, Dios es la causa única de nuestras ideas. Así no hay peligro de inmanentismo. Fenomenismo sí, pero en tal caso se trata de lo que Rábade Romeo llama fenomenismo teológico porque el mundo sería el mundo de la mente divina. El mundo de Berkeley es un mundo de ideas, que son fenómenos en cuanto Dios nos las infunde, pero nosotros las vivimos como si fueran reales. Lo real son las ideas; la ilusión es imaginar que las cosas son independientes de una mente percipiente. En sentido estricto no habría fenomenismo en Berkeley porque las ideas son ellas mismas los objetos y no fenómenos de otra cosa.⁴⁰ ¿Lejanas reminiscencias platónicas en Berkeley? Pudiera ser.

d) David Hume es el defensor más destacado del empirismo radical. No le quedaba más remedio que ser empirista y fenomenista. El contexto histórico y cultural en el que vivió, se formó y escribió Hume, lo llevaban, casi inexorablemente, a ello. Y no sólo fue empirista, sino que es el filósofo que llevó el empirismo hasta sus últimas consecuencias. Con Hume el empirismo llegó a su cumplimiento.

³⁸ *Principles*, I, 35.

³⁹ Cfr. *Philosophical Commentaries*, 593 y *Principles*, I, 39.

⁴⁰ Cfr., *op. cit.*, p. 74.

El filósofo escocés es el filósofo de la experiencia, en su sentido más estricto: todo lo que no se pueda probar con los hechos, ni se relaciona científicamente —aunque sea de lejos— con la cantidad, carece de validez.

En la Introducción del *Treatise* Hume advierte que debemos atenernos a la experiencia y no pretender ir más allá de ella —*we cannot go beyond experience*—⁴¹ porque el único fundamento sólido que podemos dar a la ciencia del hombre es la experiencia y la observación.⁴²

El único punto de partida son las percepciones pues es imposible que tengamos ideas innatas. No conocemos las cosas externas, sino tan sólo nuestras percepciones, los hechos de conciencia que experimentamos. Se llama *percepción* todo lo que puede estar presente a la mente, ya sea mediante los sentidos, ya mediante el pensamiento y la reflexión. Las percepciones se asocian por la imaginación —leyes de asociación— y adquieren carácter científico por la reflexión.

Como se ve *percepción* significa contenido de conciencia y los actos correspondientes. Con palabras de Hume: “se ha hecho observar que nada jamás está presente a la mente a no ser sus percepciones; y que todos los actos de ver, oír juzgar, amar, odiar y pensar, caen bajo esa denominación. La mente no puede realizar ninguna acción que no podamos comprender bajo el término *percepción*; por tanto, este término es igualmente aplicable a los juicios por los que distinguimos el bien moral del mal, y a cualquier otra actividad de la mente”.⁴³

Todas las percepciones se reducen a dos clases: *impresiones e ideas*. Las *impresiones* son las percepciones que penetran en nuestra mente con más fuerza y violencia —e impresiones son (asegura Hume) todas las sensaciones, pasiones y emociones tal como hacen su primera aparición en el alma—; las *ideas*, en cambio, son las débiles imágenes que las impresiones dejan en el pensamiento y en el raciocinio.⁴⁴ O como dice en el *Abstract*: “impresiones son, pues, nuestras percepciones vivas y fuertes; ideas son las más débiles y flojas”.⁴⁵ Por tanto, impresiones e ideas —sentir y pensar— son lo mismo. La única diferencia entre ellas es el grado de fuerza y vivacidad —*their degree of force or vivacity*— con que afectan a la mente y penetran en la conciencia.

⁴¹ *A Treatise of Human Nature*. Green and Grose, Scientia Verlag Aalen, 1964, v. I, p. 308.

⁴² Cfr., *ibid.*, pp. 307-308.

⁴³ *Treatise*, III, I, sec. 1, v. II, p. 234; cfr. *An Abstract of A Treatise of Human Nature*, Ed. Ch. W. Hendel, The Liberal Arts Press, New York, 1955, p. 185.

⁴⁴ Cfr., *ibid.*, I, I, sec. 1, v. I, p. 311.

⁴⁵ *Op. cit.*, p. 85.

Las impresiones son de dos clases: las de *sensación* y las de *reflexión*. Las primeras surgen originalmente en el alma de “causas desconocidas” —*from unknown causes*—.⁴⁶ Las segundas se derivan, casi todas, de las ideas. Las impresiones tienen dos características: *originalidad* y *vivacidad*. Originalidad, en cuanto que las impresiones son antes que las ideas —las impresiones de *sensación* y de *reflexión* anteceden a las ideas, que se derivan de aquéllas— y en cuanto que las impresiones son el primer elemento del proceso genético del conocimiento. La vivacidad o fuerza que, según el filósofo escocés, es el criterio diferenciante entre impresiones e ideas, nos lleva a decir una palabra de la *inmediatez*: aquí está un elemento de diferencia entre Locke y Hume. Para Locke, *experiencia* significa *receptividad*; para Hume, significa *inmediatez*. Entonces, en Locke, conocer es recibir el influjo causal de las cosas —aceptación de la onticidad de la causalidad—; en Hume, conocer es captar contenidos de conciencia —la causalidad, cuando mucho, es una ley de la conciencia—. Hume había negado todo innatismo.⁴⁷ Empero, la lógica del sistema lo llevó a defender que *todas nuestras impresiones son innatas*: “es falso que no tengamos ideas innatas. En efecto, es evidente que nuestras percepciones más fuertes o impresiones son innatas y que la inclinación natural, el amor a la virtud, el resentimiento y todas las demás pasiones surgen inmediatamente de la naturaleza”.⁴⁸ Y en otra parte afirma: “Si innato equivale a natural, entonces tenemos que conceder que todas las percepciones e ideas de la mente son innatas o naturales... si se admiten los términos *impresiones e ideas* en el sentido explicado antes, y se entiende por *innato* lo que es original o no copiado de una percepción anterior, entonces podemos afirmar que todas nuestras impresiones son innatas y que nuestras ideas no son innatas”.⁴⁹ Claro que se trata aquí de un innatismo muy especial —sinónimo de originalidad, de no derivación—; y si la experiencia es *inmediatez*, Hume es empirista e innatista simultáneamente.

Las impresiones de la *sensación* —nos ha dicho Hume— surgen de causas desconocidas. Y es que no sabemos si hay causas reales; y en caso de que existieran, no las conoceríamos. He aquí el fenomenismo agnóstico de Hume. Para comprobarlo baste un texto: “En lo relativo a las *impresiones* que surgen de los sentidos, su causa última, en mi opinión, es perfectamente inexplicable por la razón humana, y siempre será imposible decidir con certeza si surgen inmediatamente del objeto, o si son producidas por la fuerza creadora

⁴⁶ Cfr. *Treatise*, v. I, p. 317.

⁴⁷ Cfr., *ibid.*, I, I, sec. 1, v. I, p. 316.

⁴⁸ *Abstract*, p. 185.

⁴⁹ *Enquiry concerning human understanding*, sec. II, nota 1, v. IV, p. 17.

de la mente, o si provienen del autor de nuestro ser".⁵⁰ Aquí el filósofo de Edimburgo menciona tres "causas desconocidas": los objetos, el poder de la mente y Dios.

En Descartes, en Leibniz y en Locke había siempre el recurso a Dios. En Hume esto no es posible pues aunque no fue ateo, sin embargo, pretendió hacer una filosofía absolutamente al margen de Dios: "razonar desde el curso común de la naturaleza y sin suponer ninguna nueva interferencia de la causa suprema, que debe necesariamente quedar excluida siempre de la filosofía".⁵¹

Es, pues, imposible justificar racionalmente que las impresiones de sensación sean causadas por los objetos externos, a los que se juzgan semejantes, —en este caso la experiencia nada puede decir—: "recurrir a la veracidad del ser supremo para probar la veracidad de nuestros sentidos, sin duda ninguna sólo se puede llevar a cabo realizando un sorprendente circuito. Si su veracidad estuviera en absoluto implicada en este asunto, nuestros sentidos serían completamente infalibles pues es imposible que él nos pueda engañar. Eso sin mencionar que, una vez que se ha puesto en cuestión el mundo externo, nos vemos perdidos para encontrar argumentos por los que se pueda probar la existencia de tal ser o la de cualquiera de sus atributos".⁵²

Por todo lo anterior, se ve claramente que en Hume las *impresiones* se reducen a inmediatez de contenidos de conciencia. Y como las ideas son también "representaciones de las impresiones" —*todas nuestras ideas están copiadas de nuestras impresiones*; "nuestras ideas están copiadas de nuestras impresiones y las representan totalmente"—⁵³ para diferenciarlas hay que recurrir al criterio de *vivacidad*. Pero esto nos indica que las representaciones carecen de referente: no nos llevan a algo distinto de ellas mismas. Así lo dice expresamente Hume: "que los sentidos no nos den sus impresiones como imágenes de algo distinto o independiente y externo, es evidente, pues ellos no nos transmiten más que una simple percepción y nunca nos dan la menor indicación de algo más allá".⁵⁴

Hume admite que tenemos ideas generales, pero ellas no son más que representaciones particulares que tienen una potencia indefinida de evocación

⁵⁰ *Treatise*, I, III, sec. 5, v. I, p. 385.

⁵¹ *Of the Immortality of soul*, v. IV, p. 400.

⁵² *Enquiry*, sec. XII, parte I, v. IV, p. 126.

⁵³ Cfr. *Treatise*, I, III, sec. 1, v. I, p. 375; *ibid.*, I, III, sec. 7, p. 396; cfr. *Enquiry*, sec. VII, parte II, v. IV, p. 64.

⁵⁴ *Treatise*, I, IV, sec. 2, v. I, p. 479.

creada por la costumbre y a las que damos un nombre común.⁵⁵ Las ideas universales se forman por la ley de asociación, por la costumbre y por la memoria. La asociación se realiza en tres aspectos: semejanza, contigüidad en el tiempo y en el espacio, y causa-efecto.⁵⁶

Hume trata con cierta amplitud la relación causa-efecto. Dice que todos nuestros razonamientos relativos a cuestiones de hecho —*matters of fact*— se fundan en la relación causa-efecto y que para entender estos razonamientos se necesita una perfecta comprensión de la idea de causa.⁵⁷ Y es que el pensador escocés vio que la relación causa-efecto era la única puerta de acceso al mundo externo, el único modo de convencernos de la existencia real de las cosas: "el conocimiento de las causas es no sólo el más satisfactorio, porque esta relación o conexión es la más fuerte ante las otras, sino también porque es la más instructiva, ya que sólo mediante este conocimiento estamos capacitados para controlar los acontecimientos y gobernar el futuro".⁵⁸

Nuestras ideas están unidas por relaciones, que son, opina Hume: *naturales* y *filosóficas*. Una relación *natural* es la cualidad por la que dos ideas en la imaginación están mutuamente unidas y una introduce naturalmente a la otra; una *filosófica* es la circunstancia particular en la que, aun tratándose de la unión arbitraria de dos ideas en la fantasía, consideramos conveniente compararlas.⁵⁹

Cuando Hume trata de los objetos del conocimiento habla también de los diversos modos de él. Lo que conocemos se divide en: a) *cuestiones de hecho* —*matters of fact*—; b) relaciones de ideas —*relations of ideas*—. El ámbito de las *relaciones de ideas* es el de las ciencias formales (aritmética, álgebra y geometría); sólo aquí hay certeza demostrativa; es el reino de la no-contradicción. El ámbito de las *cuestiones de hecho* es el mundo de las cosas (ciencias empíricas, comportamiento humano); es el ámbito de la vida, de la conducta, de la experiencia y de la observación.

Es importante notar que Hume da a la memoria y sobre todo a la imaginación una función destacada. La imaginación es la facultad suprema ya que sus principios permanentes, irresistibles y universales "son el fundamento de todos nuestros pensamientos y acciones, de tal manera que su remoción llevaría a la naturaleza humana a su destrucción inmediata y a la ruina".⁶⁰ A veces

⁵⁵ Cfr., *ibid.*, I, I, sec. 7, p. 20.

⁵⁶ Cfr. *Abstract*, p. 186; *Enquiry*, sec. IV, parte I, v. IV, p. 24.

⁵⁷ Cfr., *ibid.*; *Enquiry*, sec. VII, parte II, v. IV, p. 63.

⁵⁸ *Enquiry*, sec. III, v. IV, p. 19 nota.

⁵⁹ Cfr. *Treatise*, I, I, sec. 5, v. I, p. 322.

⁶⁰ *Treatise*, I, IV, sec. 4, v. I, p. 511.

identifica *inteligencia e imaginación* —*understanding or imagination*⁶¹—; incluso llega a decir que la imaginación es una *magical faculty in the soul*.⁶²

Hay en la imaginación ciertas disposiciones connaturales que explican el dinamismo asociativo común a todos los hombres, y los hábitos, como el hábito de pasar de las causas a los efectos y viceversa.⁶³

Ya dijimos que la relación causa-efecto es esencial en la gnoseología humana. Pero ¿qué entiende Hume por causa o causalidad? Es, ante todo, una relación.⁶⁴ Y como vimos que en nuestras percepciones hay dos tipos de relaciones —*naturales* o de asociación, y *filosóficas* o de comparación—, la relación causal pertenece a los dos porque —según Hume— es simultáneamente relación natural y relación filosófica. ¿Qué es, pues, la causa? “Podemos definir la *causa* (diciendo) que es ‘un objeto precedente de y contiguo a otro’; y más adelante añade que se puede cambiar la definición anterior por ésta: “una *causa* es un objeto precedente y contiguo a otro, y de tal modo unido con él, que la idea de uno determina a la mente a formar la idea del otro”.⁶⁵

Inmediatamente se ve que en la primera definición Hume habla de la causalidad que surge de la *comparación* de dos ideas —*relación filosófica*—; en la segunda, se refiere a una relación de unión o asociación —*relación natural*—. De cualquier manera, se trata de establecer una relación comparativa entre dos ideas —*objeto*, dice Hume—. En la comparación descubrimos: *contigüidad, prioridad y conexión constante*. “La *contigüidad* en el tiempo y en el lugar es, pues, una circunstancia exigida para la actuación de todas las causas. Igualmente es evidente que el movimiento (de la bola de billar) que fue la causa, es anterior al movimiento que fue el efecto. Por tanto, la *prioridad* en el tiempo es otra circunstancia exigida en toda causa. Pero... hay una tercera circunstancia, a saber, la *conexión constante* entre la causa y el efecto... Más allá de estas tres circunstancias de contigüidad, prioridad y conexión constante no puedo descubrir nada en la causa”.⁶⁶

En la causalidad como relación filosófica no es posible la inferencia pues causa y efecto deben estar presentes para que se pueda establecer la relación com-

⁶¹ Cfr., entre otros pasajes, *Treatise*, I, III, sec. 8, v. I, p. 404; II, III, sec. 9, v. II, p. 216.

⁶² Cfr. *ibid.*, I, I, sec. 7, v. I, p. 331.

⁶³ *Ibid.*, I, IV, sec. 4, v. I, p. 511.

⁶⁴ Cfr., *ibid.*, I, III, sec. 2, v. I, p. 377. Para este problema cfr. M. BEUCHOT, “Hume y el principio de causalidad”, en *Humanidades* (Anuario) IV (1976) UIA, México, pp. 79-104.

⁶⁵ *Treatise*, I, III, sec. 14, v. I, pp. 463-464. Nadie piense que estamos en un nivel óntico pues en Hume *objeto* casi siempre es lo mismo que *percepción e idea*.

⁶⁶ *Abstract*, p. 187.

parativa.⁶⁷ Por eso es necesario recurrir a la experiencia ya que “sólo por experiencia podemos inferir la existencia de un objeto a partir de otro”.⁶⁸ La importancia de la causalidad asociativa está en que ella nos proyecta al mundo de los hechos: “la única relación o conexión de objetos que nos puede llevar más allá de las impresiones inmediatas de nuestra memoria o de nuestros sentidos, es la causa y efecto; y esto porque es la única sobre la que podemos hacer una inferencia justa desde un objeto a otro”.⁶⁹ No se olvide que esta noción de causalidad se deriva de la experiencia, según lo repite Hume.

“Todo lo que comienza a existir debe tener una causa de su existencia” —“*Whatever begins to exist must have a cause of existence*”—. Así formula Hume el principio de causalidad. Y es evidente —afirma— que tal principio ni es intuitivamente cierto, ni es demostrable recurriendo a relaciones filosóficas provenientes de la comparación de las ideas. Todas las demostraciones dadas por los filósofos hasta ahora no son más que sofismas.⁷⁰

En efecto —afirma Hume—, el principio de causalidad no es evidente por intuición pues no tenemos más intuición que la de la experiencia inmediata de las percepciones sensibles. Y la intuición sensible sólo nos atestigua la contigüidad y la sucesión temporal de dos hechos, mas no su conexión necesaria. Por ejemplo: a la impresión visual de *llama* sigue la impresión táctil de *calor*. Estos son dos hechos en conjunción constante y de los que uno viene después del otro. Pero no podemos afirmar su conexión necesaria ni su relación causal: “Recordamos haber tenido instancias frecuentes de una especie de objetos y también recordamos que los individuos de otra clase de objetos siempre las han acompañado y que han existido en un orden regular de contigüidad y sucesión respecto de ellas. Así recordamos haber visto esta especie de objeto que denominamos *llama* y haber sentido esta clase de sensación que llamamos *calor*. Igualmente podemos observar su conexión constante en todas las instancias pasadas. Sin más requisitos, a uno llamamos *causa*, y al otro, *efecto*, infiriendo la existencia del uno a partir de la existencia del otro. En todas estas instancias, a partir de las cuales aprendemos la conexión de causas y efectos particulares, tanto las causas como los efectos han sido percibidos por los sentidos, y recordados; pero en todos los casos en que razonamos respecto de ellos, sólo es percibido o recordado uno, y el otro es suplido de acuerdo con nuestra experiencia pasada”.⁷¹

⁶⁷ Cfr., *ibid.*

⁶⁸ *Treatise*, I, III, sec. 6, v. I, p. 388.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 390; cfr. I, III, sec. 2, p. 377 y *Enquiry*, sec. IV, parte I, v. IV, p. 24.

⁷⁰ Cfr., *ibid.*, I, III, sec. 3, pp. 38-381.

⁷¹ *Ibid.*, sec. 6, p. 388.

Todo lo anterior significa que la relación necesaria entre causa y efecto —en Hume, relación necesaria no es lo mismo que relación constante— no es percibida por experiencia, sino que la establecemos por costumbre —en la experiencia los hechos aparecen *contiguos*, pero no *conexos*—. La causalidad tampoco puede ser demostrada pues causa y efecto son dos ideas distintas y separables. Si las consideramos separadamente advertimos que ni en la idea de causa está contenida la de efecto, ni en la de efecto la de causa. Entonces, de ninguna manera se puede demostrar la necesidad de una causa porque la razón no puede pasar de una idea dada a otra idea no dada, ni de una idea conocida a una desconocida.

Y es que “como no tenemos idea que no haya sido derivada de una impresión, es necesario encontrar alguna impresión que dé origen a esta idea de necesidad, si es que en realidad tenemos tal idea”.⁷² Además, “la repetición de instancias perfectamente semejantes nunca puede *por sí sola* dar origen a una nueva idea original”.⁷³ Por tanto, si el principio de causalidad no se debe ni a intuición empírica, ni se puede demostrar racionalmente —“no es la razón, sino la experiencia la que nos instruye sobre las causas y los efectos”—,⁷⁴ entonces, no queda más que explicarlo por un *hábito* o costumbre que produce una creencia —*belief*—. En otras palabras: el principio de causalidad, para Hume, es algo totalmente subjetivo —*determination of mind, determination of thought, acquired by habit*— pues “la necesidad o fuerza que une causas y efectos está en la determinación de la mente de pasar de un objeto a otro... Pertenece por completo a la mente, que considera la unión de dos o más objetos en todas las instancias pasadas”.⁷⁵ En conclusión, la relación causal tiene valor puramente mental *something that exists in the mind, not in objects*;⁷⁶ es la simple sucesión de dos fenómenos que nosotros mentalmente relacionamos entre sí; o la asociación constante, hecha costumbre, de dos impresiones o dos ideas, pero sin que podamos afirmar su relación causal en la realidad.⁷⁷

⁷² *Ibid.*, I, III, sec. 14, p. 450.

⁷³ *Ibid.*, p. 457.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*, p. 460.

⁷⁶ *Cfr.*, *ibid.*

⁷⁷ *Cfr.*, *ibid.*, I, IV, sec. 2, p. 212. “Las únicas existencias de las que tenemos certeza son las percepciones que, al sernos dadas inmediatamente presentes por nuestra conciencia, determinan nuestro más fuerte asentimiento y constituyen el primer fundamento de todas nuestras conclusiones. La única conclusión que podemos sacar de la existencia de una cosa a la de otra es mediante la relación de causa y efecto, la

El empirismo radical de Hume también se advierte en el problema del yo. Si no tenemos idea de sustancia, tampoco la tenemos del yo —sustancia espiritual—; para ello sería preciso encontrar la impresión de la que se derivara tal idea, lo cual es imposible.⁷⁸ Más aún, el sustancialismo lleva al ateísmo. No podemos —asegura categóricamente Hume— afirmar “la simplicidad e inmaterialidad del alma sin preparar el camino a un peligroso e irremediable ateísmo”.⁷⁹ No se concluya que Hume niegue la existencia del alma; lo único que dice es que no la podemos conocer: “la cuestión relativa a la sustancia del alma es absolutamente ininteligible”.⁸⁰

¿Qué es, pues, para Hume, el yo?: “un haz o colección de diferentes percepciones que se suceden unas a otras con una rapidez inconcebible y que están en perpetuo flujo y movimiento” —“*a bundle or collection of different perception. Which succeed each other with an unconceivable rapidity, and are in a perpetual flux and movement*”—.⁸¹ Esta idea se repite con frecuencia. He aquí otro texto: “lo que llamamos *mente* no es más que un cúmulo o colección de diferentes percepciones unidas entre sí por ciertas relaciones, y a las que se supone, aunque falsamente, dotadas de una perfecta simplicidad e identidad”.⁸² Hablar de un alma, de un yo, es un absurdo.⁸³ La identidad del yo es ciertamente real, pero es una realidad tan sólo pensada, imaginada.

Para enseñarnos lo que debemos entender por *mente*, Hume recurre a la metáfora del teatro: “la mente es una especie de teatro donde aparecen sucesivamente diversas percepciones”. Empero, él mismo nos advierte que la comparación es engañosa: “la comparación del teatro no debe engañarnos. No hay más que percepciones sucesivas que constituyen la mente, sin que tengamos la más lejana noción del lugar en el que se representan las escenas, o de los materiales de que está compuesto”.⁸⁴

cual demuestra que hay conexión entre ellas... la idea de esta relación se deriva de la experiencia pasada, por la cual vemos que dos cosas están constantemente unidas entre sí y que siempre están presentes en la mente. Pero como en la mente no hay más cosas presentes que las percepciones, se sigue que podemos observar una conjunción o una relación de causa y efecto entre diferentes percepciones, pero jamás podemos observarla entre percepciones y cosas.” *Ibid.*, I, IV, sec. 2, p. 212.

⁷⁸ *Cfr.*, *ibid.*, sec. 5, pp. 517-518; *Appendix*, p. 558.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 527.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 532.

⁸¹ *Ibid.*, I, IV, sec. 6, p. 534.

⁸² *Ibid.*, p. 495.

⁸³ *Cfr.*, *ibid.*, p. 536.

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 534-535.

3. Conclusión

La reacción contra el racionalismo fue demasiado violenta: empezó tímidamente como empirismo, pero con Hume llegó a fenomenismo que desembocó en escepticismo.

No creo oportuno destacar ahora los aportes positivos de la filosofía de Hume —naturalismo, valor pragmático de la filosofía, proceso secularizante de la cultura, primacía de lo empírico sobre lo especulativo, función trascendental de la imaginación, etc., etc. Como tan sólo me limité a la teoría del conocimiento —y aun ello brevemente— me voy a detener en lo que me parece negativo en el empirismo, especialmente como lo concibe Hume pues él fue quien lo defendió en su forma extrema.

Hume se propuso la tarea de “geógrafo mental”: él mismo en la *Enquiry* dice que hace una descripción y situación geográfica —“*mental geography*”— de los elementos del conocimiento. De hecho en sus obras fundamentales —*Treatise*, *Abstract* y *Enquiry*— realiza un análisis genético del conocimiento, pero hizo un análisis psicológico solamente y desde una perspectiva única: la experiencia.

Como criterio de distinción entre impresiones e ideas se asigna la *vivacidad*. Pero cualquiera ve la debilidad de tal criterio pues se trata de una diferencia puramente gradual que no señala la verdadera naturaleza de las ideas y de las impresiones. Tanto es así que se puede afirmar que no tienen diferencia esencial —ideas e impresiones en realidad son lo mismo— pues si todo se explica por experiencia ¿tenemos experiencia de la vivacidad de nuestros actos mentales? Además, el fenomenismo agnóstico de Hume es expreso y nos lleva a concluir el desconocimiento de la diferencia entre ideas e impresiones: “más la razón, en su fábrica y estructura interna, realmente nos es tan poco conocida como el instinto o la vegetación; y tal vez incluso ese término vago o indeterminado *naturaleza*, al que el vulgo todo lo remite, en el fondo, no resulta más explicable. Todos los efectos de estos principios nos son conocidos por experiencia; pero los principios mismos y su manera de actuar nos son totalmente desconocidos”.⁸⁵

Si el filósofo escocés pretendió un empirismo atomista ¿cómo se explica que nuestro conocimiento —y Hume se dio perfecta cuenta de ello— no se reduce a unidades atómicas, a elementos simples, sino que es un proceso, una actividad compleja? ¿Cómo desde una postura nominalista y fenomenista se puede hablar —como lo hace Hume— de propiedades permanentes y universales, de “principios universales que, en cierta medida, la convierten (a la imaginación) en

⁸⁵ *Dialogues concerning natural Religion*, parte VII, v. II, p. 423.

uniforme consigo misma en todos los tiempos y lugares”, y en un “principio universal que tiene igual influencia sobre toda la humanidad”?⁸⁶

En lo relativo a la causalidad —tan importante en la gnoseología humana— sabemos que es una ley del pensamiento —*determination of mind*—, pero no conocemos ningún nexo causal real. Y sin embargo, Hume asegura que las percepciones “se producen, destruyen, influyen y modifican mutuamente”.⁸⁷ Pero esto ya es saber de causalidad real o ¿es que real significa sólo lo externo? “Más aún, si admito y conozco una causalidad real entre mis percepciones, ya sé algo de la causalidad real y sólo por atención a la insularidad de la conciencia fenomenista, puedo ignorar la causalidad real entre las cosas externas. Pero de todas formas ya pierde su sentido la reducción del nexo causal a una simple *determinación de la mente*: la causalidad sería algo real, conocido en el caso de mis percepciones y desconocido en el caso de los objetos externos”.⁸⁸ ¿Incongruencia en Hume? ¿Contradicción?

Pero lo verdaderamente grave —creemos— es la disolución del yo: la gnoseología de Hume trata de ser un análisis de los actos y contenidos de la mente. Y cuando pretende hablar de esa mente, resulta que no existe, que nosotros fingimos un principio de identidad que realmente no se da. Entonces, ¿qué sentido tiene hablar de que la mente pasa de una percepción a otra si esa mente no existe? ¿Qué sentido tiene afirmar que “nosotros” atribuimos la identidad, si no hay tal “nosotros”? Si no hay *alma, conciencia, mente, yo*, tampoco puede haber *actos, procesos, contenidos* de algo inexistente. Y la obra de Hume resulta completamente inútil. Si nuestras representaciones sensoriales —percepciones originales de nuestro dinamismo cognoscitivo— surgen por “causas desconocidas” —no conocemos nexo causal ontológico—, si todo se reduce a percepciones inmediatas —o recordadas—, asociadas según unas extrañas leyes asociativas que no sabemos dónde están porque debieran ser leyes de una mente, pero como ésta no existe, tampoco existen tales leyes, es imposible un yo.

Con toda razón Hume en la *Enquiry* ya renuncia a tratar del yo: era absolutamente inútil. Con toda razón en el *Appendix* al *Treatise* escribe: “después de un nuevo examen más estricto de la sección concerniente a la *identidad personal*, me hallo envuelto en tal laberinto, que debo confesar que ni sé cómo corregir mis opiniones anteriores, ni cómo convertirlas en congruentes”.⁸⁹

⁸⁶ *Treatise*, I, I, sec. 4, p. 319; *Enquiry*, sec. III, v. IV, p. 18.

⁸⁷ *Ibid.*, I, III, sec. 6, pp. 541-542.

⁸⁸ RÁBADE ROMEO, S., *op. cit.*, p. 372.

⁸⁹ *Treatise*, v. I, p. 558.

La actitud lógica de Hume fue el escepticismo. Y aunque no todos los especialistas del filósofo escocés están de acuerdo en este punto,⁹⁰ hay, sin embargo, textos que no dejan lugar a duda. Uno, entre tantos: "el lector percibirá fácilmente que la filosofía contenida en este libro (el *Treatise*) es muy escéptica y pretende darnos una noción de las imperfecciones... de la inteligencia humana. En él, prácticamente, todo razonamiento se reduce a la experiencia, y la creencia, que acompaña a la experiencia, se nos explica que no es más que un sentimiento peculiar o concepción vivaz producida por el hábito. Y esto no es todo, cuando creemos algo de la experiencia externa o suponemos que existe un objeto un momento después de que ya no es percibido, esta creencia no es más que un sentimiento del mismo tipo".⁹¹

Recuérdese que en relación a su teoría del conocimiento Hume emplea la metáfora del teatro. Pero resulta que ni hay escenario, ni espectadores, ni actores —las percepciones—: es un teatro que no existe; es un teatro producto de la imaginación.

Hasta ahí llegó el empirismo radical: en Hume se convierte —por la lógica del sistema— en un devastador nihilismo.

El empirismo pretendió explicar el proceso del conocimiento. Se trataba de explicar la relación sujeto-objeto. Este es el problema. Y el empirismo creyó resolverlo destruyendo al sujeto y convirtiendo al objeto en puras percepciones. Con lo cual el problema —más complicado ahora— continúa en espera de una verdadera solución.

⁹⁰ Cfr., por ejemplo, J. Noxon, "La evolución de la Filosofía de Hume". *Rev. de Occidente*, Madrid, 1974, pp. 23-30.

⁹¹ *Abstract*, pp. 193-194. No desconozco que el mismo Hume repudió su obra juvenil (el *Treatise*) y que afirmó que sólo las últimas obras "han de ser consideradas como expresión de sus sentimientos y principios filosóficos". Pero quien conozca toda la obra del filósofo escocés aceptará fácilmente que el fenomenismo escéptico de Hume es la expresión más acabada del empirismo radical.

SIGNIFICADO — LENGUAJE — ESENCIA — REALIDAD
EN LAS "INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS" DE
LUDWIG WITTGENSTEIN

DRA. JUDITH G. GARCÍA CAFFARENA
Instituto de Investigaciones, Universidad
Nacional de Rosario, Argentina.

RESUMEN DEL TRABAJO

LA AUTORA SUBRAYA la dificultad de hallar en las Investigaciones Filosóficas un punto de vista unitario de lectura, hermenéuticamente hablando, dada la redacción atomística de la obra. Teniendo en cuenta el doble interés simultáneamente manifestado por Wittgenstein respecto del lenguaje: el lingüístico y el filosófico, destaca cuatro temas que lo revelan: significado-lenguaje-esencia-realidad sobre los que resume las consideraciones del autor respecto de ellos, apoyándose en los párrafos más característicos del texto.

Posterga la evaluación crítica del autor ante la necesidad de un nuevo estudio acerca de los "juegos del lenguaje", tema imprescindible para la misma, que tratará complementariamente.

*Significado-lenguaje-esencia-realidad en las
Investigaciones Filosóficas de Ludwig Wittgenstein*¹

ES INDUDABLE QUE la lectura de las obras de Wittgenstein, especialmente las que caracterizan al que se ha dado en llamar "Primer Wittgenstein" (*Tractatus logico-philosophicus*) y el "Segundo" (Investigaciones "Lógicas" = *Philosophische Untersuchungen*).

¹ Los pasajes de la obra considerada: "*Philosophische Untersuchungen*", Oxford, Basil Blackwell 2nd. ed. 1958, son citadas por el número del párrafo.