

◆ TEMA VII ◆

EL EMPIRISMO INGLÉS

EL NACIMIENTO DEL LIBERALISMO MODERNO: **JOHN LOCKE**

LA CULMINACIÓN DEL EMPIRISMO INGLÉS DEL SIGLO XVIII: **DAVID HUME**



ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	3
CONCEPTO DE 'LIBERALISMO' Y TESIS BÁSICAS DEL MISMO	3
CONCEPTO DE 'EMPIRISMO' Y TESIS BÁSICAS DEL MISMO	3
 EL NACIMIENTO DEL LIBERALISMO MODERNO: JOHN LOCKE	 4
 VIDA Y OBRA	 4
INTRODUCCIÓN	5
POSICIONES DE PARTIDA	5
PROBLEMAS GENERALES QUE SE PLANTEA	5
 POLÍTICA	 6
EL ESTADO DE NATURALEZA	6
EL DERECHO NATURAL	6
LA PROPIEDAD	6
LA SOCIEDAD POLÍTICA	7
ORIGEN	7
ESTRUCTURA	8
 LA CULMINACIÓN DEL EMPIRISMO INGLÉS DEL SIGLO XVIII: DAVID HUME	 9
 VIDA Y OBRA	 9
INTRODUCCIÓN	10
POSICIONES DE PARTIDA	10
PROBLEMAS GENERALES QUE SE PLANTEA	10
 TEORÍA DEL CONOCIMIENTO	 11
LOS ELEMENTOS DEL CONOCIMIENTO: LAS PERCEPCIONES	11
ASOCIACIONES ENTRE IDEAS: MEMORIA E IMAGINACIÓN	12
RELACIONES ENTRE IDEAS	12
RELACIONES VARIABLES E INVARIABLES: RELACIONES ENTRE IDEAS Y CUESTIONES DE HECHO	13
LA CREENCIA	15
CRÍTICA A LA IDEA DE CAUSALIDAD	15
 ONTOLOGÍA, ANTROPOLOGÍA Y TEOLOGÍA (CRÍTICA A LA METAFÍSICA RACIONALISTA) ..	 18
LA NOCIÓN DE SUSTANCIA	18
ONTOLOGÍA (LA REALIDAD EXTERIOR: MUNDO)	18
ANTROPOLOGÍA (LA IDENTIDAD PERSONAL: YO)	19
TEOLOGÍA (LA REALIDAD TRASCENDENTE: DIOS)	20
 ÉTICA	 21
CRÍTICA AL RACIONALISMO MORAL	21
EL EMOTIVISMO MORAL	21
LA SIMPATÍA	22
 TEXTOS	 23

INTRODUCCIÓN

CONCEPTO DE 'LIBERALISMO' Y TESIS BÁSICAS DEL MISMO

El término 'liberalismo' (o su variante del siglo XX nacida en los años treinta bajo el nombre de 'neoliberalismo') se utilizan para referirse a diversas concepciones políticas a veces bastante alejadas entre sí.

En Estados Unidos, por ejemplo, se usa frecuentemente el término 'liberal' como sinónimo de "izquierdista", mientras que en Europa se denominan a sí mismos con este término muchos partidos políticos de corte conservador.

Aunque el término se acuñó posteriormente, en filosofía se entiende por liberalismo a las teorías que surgieron en los siglos XVII y XVIII a partir de las tesis, entre otros, de Locke, Montesquieu y Adam Smith y cuyo interés principal fue el de oponerse al absolutismo, defender la separación de la Iglesia y el Estado, exigir la igualdad de todos los hombres ante la ley y promulgar leyes que limitasen el poder de los gobernantes.

En todo caso, y aunque la forma de plasmarlo en la realidad política es divergente, en general la filosofía liberal mantiene como principios básicos los siguientes:

- a. Primacía de la libertad sobre la igualdad, y de los derechos individuales sobre los colectivos; como, por ejemplo, la defensa del derecho a la propiedad privada (en algunos casos como algo "natural") por encima de la pública o estatal, con la consiguiente negación de la intervención del Estado en la economía y la reducción de éste a su mínima expresión: defender la libertad de la actividad económica.
- b. Separación e independencia de los poderes del Estado (en la formulación de Montesquieu: poder legislativo, poder ejecutivo y poder judicial)
- c. Separación de la Iglesia y el Estado.
- d. Sufragio democrático para elegir a los gobernantes.

TEXTO 1

El derecho humano de la propiedad privada es, por tanto, el derecho a disfrutar de su patrimonio y a disponer de él arbitrariamente, sin atender a los demás hombres, independientemente de la sociedad, el derecho del interés personal. Aquella libertad individual y esta aplicación suya constituyen el fundamento de la sociedad burguesa. Sociedad que hace que todo hombre encuentre en otros hombres, no la realización, sino, por el contrario, la limitación de su libertad.

Marx, K.: *Sobre la cuestión judía*

CONCEPTO DE 'EMPIRISMO' Y TESIS BÁSICAS DEL MISMO

El término 'empirismo' suele utilizarse en historia de la filosofía para denominar en general a toda posición filosófica que sostiene que la única fuente de nuestro conocimiento brota de los sentidos, de la experiencia sensible. Pero habitualmente se utiliza el término para referirse al denominado "empirismo inglés" del siglo XVIII, cuyos máximos representantes: Locke, Berkeley y Hume, se opusieron radicalmente a la otra gran corriente filosófica de los siglos XVII y XVIII de la Europa continental: el racionalismo de Descartes, Spinoza, Leibniz, Malebranche, etc.

La oposición fundamental entre las dos corrientes tiene como fundamento el origen del conocimiento y a partir de ahí se desarrolla un fuerte antagonismo en todos los ámbitos de la filosofía: ontología, antropología, ética, política, etc. El racionalismo establece, como vimos en Descartes, que nuestros conocimientos válidos y verdaderos acerca de la realidad proceden no de los sentidos, sino de la razón, del entendimiento mismo, el cual será fuente y origen del conocimiento, negando este papel a los sentidos. El empirismo sostendrá, por el contrario, que todos nuestros conocimientos proceden, en último término, de los sentidos, de la experiencia sensible.

Las tesis fundamentales del empirismo acerca del conocimiento las podríamos resumir en dos:

- a) No existen conocimientos o ideas innatas en el entendimiento.
- b) Todo nuestro conocimiento acerca de la realidad procede de la experiencia sensible.

TEXTO 2

El callejón sin salida del empirismo reside en que de lo que llamamos «experiencia» forman parte muchas cosas que no son «empíricas», en el sentido de que no podemos justificarlas con ninguna sensación, de que no constituyen *dato* de los sentidos; y en que esas «cosas» son precisamente todo aquello que da a la experiencia un sentido incluso como tal experiencia.

MARTÍNEZ MARZOA, F.: *Historia de la filosofía*

EL NACIMIENTO DEL LIBERALISMO MODERNO: **JOHN LOCKE**

VIDA



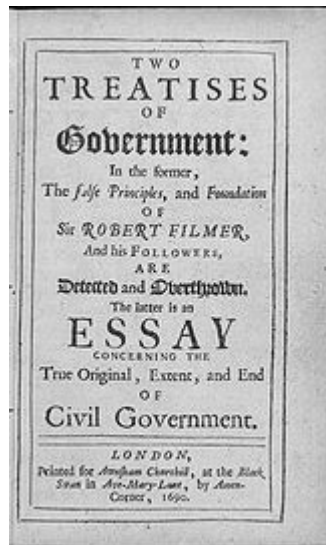
Filósofo con el que comienza en empirismo inglés que se desarrollaría con toda su fuerza durante el siglo XVIII, es, además, considerado el padre del liberalismo moderno.

Nacido en Wrington, cerca de Bristol, en 1632, en una familia en la que el padre era funcionario judicial, fue educado en su propia casa hasta que en 1646 fue enviado a la Westminster Scholl y posteriormente a la Christ Church de Oxford, donde estudió filosofía, física, química y medicina.

Ocupó diversos cargos políticos y diplomáticos que le permitieron vivir en varios países europeos pero que, por acontecimientos de la época, le causaron bastantes complicaciones personales, llegando hasta el punto de tener que vivir fuera de Inglaterra y con nombre falso. Murió en Londres en 1704.

OBRA

1660-62 - Ensayos sobre el gobierno civil	1689-98 - Tratados sobre el gobierno civil
1664 - Ensayos sobre la ley de la naturaleza	1690 - Ensayo sobre el entendimiento humano
1667 - Ensayo sobre la tolerancia	1693 - Algunos pensamientos sobre la educación
1689 - Carta sobre la tolerancia	1695 - Racionabilidad del cristianismo



INTRODUCCIÓN

POSICIONES DE PARTIDA

La obra de los racionalistas de la Europa continental que se extendió desde Descartes a Leibniz, fue seguramente el lugar de arranque de la filosofía del conocimiento de Locke.

Comienza Locke con una severa crítica a la teoría de las ideas innatas, pero no reflejada en ningún filósofo en particular, sino por ser “una opinión establecida entre muchos hombres”, siendo, a su entender, un error comúnmente aceptado.

En el aspecto político, probablemente el absolutismo de la época sirvió de punto de objeción para su exposición de lo llegaría a ser uno de los fundamentos del liberalismo.

PROBLEMAS GENERALES QUE SE PLANTEA

Locke, notablemente influido por el espíritu de la Ilustración, se puede considerar el origen de dos corrientes filosóficas de gran relevancia en los siglos posteriores:

- En el ámbito de la teoría del conocimiento fue el iniciador del **empirismo inglés** que se desarrolló a lo largo del siglo XVIII en contraposición al racionalismo continental de los siglos XVII y XVIII y que culminó con Hume.
- En el ámbito de la filosofía política, es considerado el padre del **liberalismo** moderno, con influencia determinante en Montesquieu, Voltaire, Rousseau y en los padres de la revolución americana.

En el pensamiento de Locke la teoría del conocimiento se constituye como una rama independiente y prioritaria dentro de la filosofía. Hasta entonces sólo había sido una parte más del discurso filosófico o una introducción o preparación para la ontología.

“Estando reunidos en mi despacho cinco o seis amigos discutiendo un tema bastante lejano a éste, pronto nos vimos en un punto muerto por las dificultades que, de todos lados, aparecían. Después de devanarnos los sesos durante un rato sin lograr aproximarnos a la solución de las dudas que nos tenían sumidos en la perplejidad, se me ocurrió que habíamos equivocado el camino, y que antes de meternos en discusiones de esta índole era necesario examinar nuestras actitudes y ver qué objetos están a nuestro alcance o más allá de nuestro entendimiento. Así lo propuse a la reunión. y como todos estuvieran de acuerdo, convinimos que ése debería ser el primer objetivo de nuestra investigación.”

LOCKE, J.: *Ensayo sobre el entendimiento humano. Epístola al lector*

En cuanto a su pensamiento político, íntimamente ligado a las circunstancias históricas de su época, supone una reacción contra el poder absoluto, sometiendo el concepto de autoridad al de “bien común”. De hecho, el primer *Tratado sobre el gobierno civil* constituye una extensa refutación de la teoría del derecho divino de los reyes propuesta en la obra *Patriarcha* de Sir Robert Filmer.

“La posición principal de Sir Robert Filmer es que los hombres no son libres por naturaleza. Éste es el fundamento sobre el que descansa su monarquía absoluta.”

LOCKE, J.: *Primer tratado sobre el gobierno civil*

POLÍTICA

La filosofía política de John Locke, al igual que la de Hobbes y Rousseau parte de una consideración fundamental cuyo origen puede encontrarse en los sofistas: el contraste entre naturaleza y sociedad.

EL ESTADO DE NATURALEZA

La inclusión del concepto de naturaleza en el orden político no es nueva, ya desde los filósofos más antiguos se establece una estrecha relación entre ambos conceptos, donde casi siempre, si exceptuamos a los sofistas, la naturaleza es fundamento del estado social. Recuérdese en este sentido a Aristóteles, para quien la naturaleza humana era el fundamento mismo del hombre político o Tomás de Aquino, con su concepción de la ley natural en relación con la ley positiva.

Unos años antes de que el propio Locke describiese su estado de naturaleza, el filósofo inglés Thomas Hobbes (1588-1679) había postulado como hipótesis, ya que no creía que se hubiese dado nunca en la historia, un estado de naturaleza donde todos los hombres eran iguales, sin ninguna necesidad de agruparse en sociedades, con el único derecho natural de usar libremente su propio poder, en una permanente situación de competición e inseguridad (“tiempo de guerra”), donde, por consiguiente, no existía la injusticia porque no existían las leyes.

El sentido que tiene en Locke el concepto de “estado natural” es muy distinto al que tenía en Hobbes. Para Locke todos los hombres están de hecho en el estado de naturaleza y permanecen en él hasta que por su propia voluntad se convierten en miembros de una sociedad política.

Los hombres en estado natural son libres, iguales e independientes. Pero, a diferencia de Hobbes, el hombre no puede violar los derechos y libertades de los demás porque en el estado natural los hombres cuentan con unos **derechos naturales** y una **ley moral natural** que imponen límites a su conducta. Además, esos derechos y esa ley moral natural pueden ser descubiertos por la razón y es responsabilidad de cada hombre conocer a través de su razón esa ley moral natural.

“El estado de naturaleza tiene una ley que lo gobierna, que obliga a todos; y la razón, que es esa ley, enseña a todos los hombres que son iguales e independientes y que nadie debe dañar a otro en su vida, su salud, su libertad o sus bienes”

LOCKE, J.: *Segundo tratado sobre el gobierno civil*

EL DERECHO NATURAL

La propia ley moral natural implica la existencia de derechos naturales con sus correspondientes deberes correlativos. Así, todo hombre tiene derecho a la propia conservación, a defender su vida, a la libertad y a la propiedad.

Vida, salud, libertad y propiedad son derechos naturales que implican a los deberes no sólo en actuación recíproca entre los hombres, sino que obligan también a cada hombre en un sentido reflexivo hacia sí mismo. Por ejemplo, el derecho conservación de la vida obliga a no atentarse contra la vida ajena, pero también obliga a uno mismo a poner todos los medios en disposición de conservar la vida propia, excluyendo el supuesto derecho de acabar con ella.

De entre todos los derechos naturales al que más atención dedica Locke es el derecho a la propiedad.

LA PROPIEDAD

Como el hombre tiene el derecho y el deber de la conservación de la propia vida, tiene también el derecho a disponer de los recursos necesarios para dar cumplimiento a ese deber.

La razón nos muestra que Dios está de acuerdo con la existencia de la propiedad privada, no sólo de los recursos naturales, de los frutos de la tierra, sino también con la propiedad de la tierra misma.

Pero la tierra y sus frutos no son propiedad de un hombre por la fuerza que éste pueda ejercer para apoderarse de ellos, sino que lo que le otorga a un hombre el derecho a ser propietario de una parte de la tierra es **el trabajo**.

En la naturaleza las cosas fluyen sin pertenecer a nadie, pero desde el momento en que un hombre aporta su trabajo para conseguir un bien de la naturaleza, desde ese momento, el bien ya no es lo que era, sino que se mezcla con el trabajo del individuo, constituyendo algo más que el simple recurso natural, un recurso propio (propiedad) del individuo en cuestión porque su trabajo ha sacado del dominio de la naturaleza a un objeto para hacerlo suyo. Por ejemplo: supongamos que un hombre coge manzanas de un árbol salvaje para comérselas, ¿cuando empiezan las manzanas a ser propiedad del hombre? ¿cuando se las lleva a su casa? ¿Cuándo las está comiendo? Es evidente que empezaron a ser suyas desde el momento en que las cogió, es decir, desde el momento en que mezcló su trabajo con el producto de la naturaleza, sacándolas de ese estado de “propiedad de todos y de nadie”.

Lo mismo ocurre con la tierra: un hombre que prepara un trozo de tierra para su cultivo, mezcla su trabajo con la tierra natural, dando lugar a algo que le es propio, que es de su propiedad.

Esto no quiere decir que un hombre pueda acumular tanta tierra como quiera, pues los demás hombres también tienen derecho a la tierra. ¿Dónde está el límite?, pues en la capacidad de cada hombre para labrarla, mejorarla y utilizarla en su provecho.

LA SOCIEDAD POLÍTICA

ORIGEN

En el estado natural los hombres no están sometidos a ninguna autoridad común, pero es muy difícil preservar de hecho sus libertades y derechos ya que del hecho de que existan derechos no se sigue necesariamente que éstos se respeten.

El estado de naturaleza no es suficiente para garantizar la integridad, la libertad, la igualdad y, en definitiva, la vida de los hombres porque Dios creó al hombre con importantes necesidades, conveniencias e inclinaciones. Estas necesidades, conveniencias e inclinaciones nos impulsan a la construcción de la sociedad.

Por tanto, la sociedad en una consecuencia de la propia naturaleza del hombre. Por una parte, la familia, que es la forma primaria de la sociedad humana, tiene un claro origen natural y por otra, la propia insuficiencia del hombre en el orden natural obliga a la constitución de la sociedad.

La sociedad tendrá, pues, como objetivo la preservación de las libertades y demás derechos naturales del hombre, especialmente el derecho a la vida y a la propiedad individual.

“Esto es lo que saca a los hombres del estado de naturaleza y los coloca dentro de una sociedad civil: el hecho de establecer un juez con autoridad para decidir todas las disputas y reparar todos los daños que pueda sufrir un miembro cualquiera de la misma. Ese juez es el poder legislativo, o los magistrados que él mismo señale. Siempre que encontremos a cierto número de hombres asociados entre sí, pero sin disponer de ese poder decisivo de apelar, podemos decir que siguen viviendo en el estado de naturaleza.

LOCKE, J.: *Segundo tratado sobre el gobierno civil*

La sociedad política necesariamente ha de restringir en algunos aspectos la libertad absoluta del hombre en el estado natural, pero esa restricción es aceptada o consentida por los hombres y a ningún hombre se le puede imponer el sometimiento a un poder político de otro.

Los hombres en una sociedad no renuncian a su libertad para pasar a ser siervos, sino que renuncian a lo que podíamos llamar sus poderes legislativo y ejecutivo autorizando a otros a ejercer dichos poderes elaborando las leyes para el *bien común* y castigando la infracción a las mismas

La sociedad tiene, pues, una causa natural, pero es el resultado de un pacto (explícito o tácito) entre los hombres entendido como consentimiento de los individuos de someterse a la voluntad de la mayoría.

ESTRUCTURA

Vista ya la necesidad de construir la sociedad, cabe ahora preguntarse cómo ha de ser esa sociedad para que mediante ella se preserven los derechos naturales del hombre.

La institución primera y fundamental que ha de tener una sociedad es un **poder legislativo** que promulgará leyes que procurarán la paz, la tranquilidad y el respeto a la propiedad que de otro modo estarían en un estado de inseguridad.

El poder legislativo es el poder supremo de una comunidad y los demás poderes deben derivarse de él. Pero esto no quiere decir que el poder legislativo asuma todos los poderes de la sociedad, sino que, aun derivando y subordinándose, el resto de poderes se constituirán como “separados”, no siendo deseable en absoluto que las mismas personas que forman el poder legislativo formen parte también de alguno de los otros poderes.

Siendo el legislativo el poder supremo en una sociedad, es el pueblo en quien reside en último término el poder absoluto, pues es él, el pueblo, quien puede nombrar, anular o alterar al poder legislativo.

El segundo poder fundamental de una sociedad es el **poder ejecutivo**. Éste tiene como tarea hacer cumplir las leyes promulgadas por el legislativo y sancionar a aquellos individuos que las incumplan. Se trata de lo que entendemos por “gobierno”; encargado de dirigir a la sociedad velando siempre por el cumplimiento de las leyes.

El tercer poder es el **poder federativo**¹ que debe depender directamente del ejecutivo y que tiene por misión hacer la guerra, firmar la paz, concertar alianzas y el resto de actividades en las que la sociedad se relaciona con otras sociedades o comunidades (actividades diplomáticas).

En todo caso, los tres poderes, incluyendo el legislativo:

- a) Tienen que estar sometidos a la **voluntad del pueblo**.
- b) Deben entender su actividad como **un mandato** del pueblo
- c) Han de **responder** ante el pueblo
- d) Procurarán siempre el **bien común**

¹ La división clásica de los tres poderes (legislativo, ejecutivo y judicial) tiene su antecedente en Aristóteles y es debida en su formulación definitiva a Montesquieu (1689-1775). Locke, sin embargo, había establecido como poderes del estado el legislativo, el ejecutivo y el federativo, incluyendo el judicial dentro del legislativo.

LA CULMINACIÓN DEL EMPIRISMO INGLÉS DEL SIGLO XVIII: **DAVID HUME**

VIDA



Filósofo empirista escocés, figura máxima de la Ilustración inglesa y del empirismo británico, y uno de los pensadores de mayor influencia en la filosofía posterior. Nació en Edimburgo (Escocia) en 1711, y estudió en la universidad de esta misma ciudad, más interesado por la literatura y la historia que por la abogacía, profesión a la que quiso dedicarle su familia, llegando a manifestar que sentía una “aversión insuperable hacia todo lo que no fuera la investigación filosófica y el saber en general”. Tras un intento frustrado de emplearse en un comercio en Bristol, a los 18 años decide marchar a Francia para dedicarse a los estudios literarios y filosóficos, creyendo que debía dar un cambio radical a su vida. Durante los años que pasó en Francia, primero en Reims y luego en La Flèche (1734-1737), escribió el *Tratado sobre la naturaleza humana*, publicado en dos volúmenes (1739), que pasó totalmente inadvertido, y que, según su misma opinión, fue una obra prematura que «salió muerta de las prensas». En 1740 intentó publicar una recensión de este libro que acabó siendo un compendio del mismo, publicado con el título de *Abstract*. Refundió luego la primera parte del *Tratado*, publicándola con el título de *Investigación sobre el entendimiento humano* (1751), así como la tercera con el título de *Investigación sobre los principios de la moral* (1752). Ninguna de estas obras le dio la fama literaria que ansiaba, que sólo comenzó a llegar con la publicación de sus *Discursos políticos* (1752). Nombrado bibliotecario de la facultad de derecho de

Edimburgo, comenzó a publicar una *Historia de Inglaterra* (1754) que suscitó polémica y que, según su propio autor, resultó un éxito rentable.

Viajó a París (1763-1766) como secretario privado de Lord Hertford, embajador en Francia. Regresó de Francia con su amigo Jean-Jacques Rousseau, cuya obra *Emilio* le causaba problemas. Ocupó el cargo de subsecretario de Estado (1767-1768) y se retiró finalmente a Edimburgo, donde murió de cáncer en 1776, aceptando su enfermedad con un sentido totalmente epicúreo de la vida. En su autobiografía, editada por su amigo Adam Smith, se definió como hombre de disposición cordial, con sentido del humor, jovial y social, cuyo carácter no lograron agriar los reveses de fortuna contra su deseo de fama literaria.

La influencia de Hume en la filosofía posterior fue enorme. El propio Kant lo reconoce como quien lo “despertó de su sueño dogmático”. Hume es sin lugar a dudas el precursor del empirismo contemporáneo.

OBRA

1739 - <i>Tratado de la naturaleza humana</i> (3 vol.)	1752 - <i>Investigación sobre los principios de la moral</i>
1740 - <i>Abstract</i>	1752 - <i>Discursos políticos</i>
1741 - <i>Ensayos morales y políticos</i>	1754 - <i>Historia de Inglaterra</i>
1751 - <i>Investigación sobre el entendimiento humano</i>	1776 - <i>Diálogos sobre la religión natural</i> (póstumo)

INTRODUCCIÓN

POSICIONES DE PARTIDA

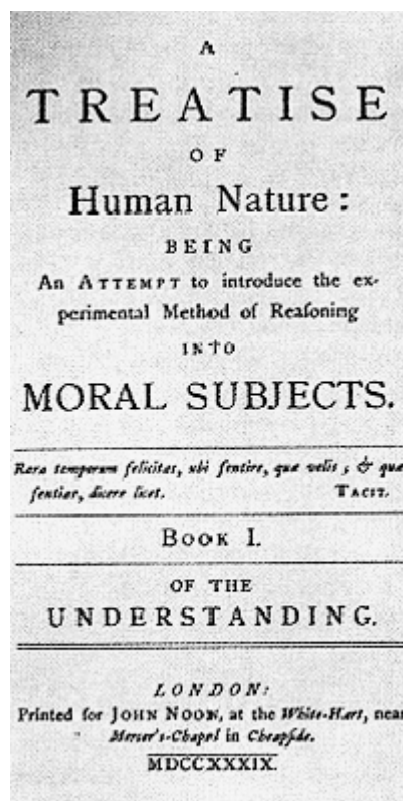
Hume desarrolla su filosofía en contraposición a la que se estaba desarrollando en ese momento en la Europa continental: el racionalismo heredero del pensamiento de Descartes. Pero no es Hume quien comienza la tarea de criticar a los racionalistas, sino que ya antes habían emprendido el trabajo otros compatriotas suyos, especialmente John Locke (1632-1704) y George Berkeley (1685-1753).

No está de acuerdo, sin embargo, Hume con las soluciones dadas por sus antecesores a algunos de los planteamientos “erróneos” de los racionalistas. Por ejemplo, no está de acuerdo en absoluto con la manera en que Locke utilizaba el término ‘idea’ para referirse a todo aquello que conocemos.

La filosofía de Hume constituye la culminación de las posiciones empiristas del siglo XVIII y su conexión con la filosofía posterior, incluyendo el empirismo contemporáneo.

PROBLEMAS GENERALES QUE SE PLANTEA

Todos los empiristas en general y Hume en particular sostienen que la tarea del filósofo es, antes de ponerse a discutir cuestiones físicas o metafísicas, investigar acerca del entendimiento mismo, con el fin de determinar cómo, en qué ámbito y hasta qué punto puede el entendimiento tener una verdadera certeza acerca de las cosas. No tienen sentido las discusiones o especulaciones sobre la realidad y su estructura si primero no somos capaces de determinar cómo y qué podemos conocer de esa supuesta realidad objeto de nuestra investigación. Por ello, Hume, como el resto de los empiristas del siglo XVIII, no comienza su filosofía con una ontología, sino con una teoría del conocimiento a partir de la cual veremos si podemos fundamentar alguna ontología, antropología, ética, política, etc.



TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

LOS ELEMENTOS DEL CONOCIMIENTO: LAS PERCEPCIONES

Hume, como el resto de empiristas, hace derivar todos los contenidos de la mente de la experiencia. Emplea la palabra “percepciones” para designar los contenidos de la mente en general, y divide las percepciones en **impresiones** e **ideas**. Las primeras son datos inmediatos de la experiencia, tales como las sensaciones. Las segundas son descritas por Hume como copias o imágenes atenuadas de las impresiones en el pensamiento y en la razón. Hume distingue, pues, entre los datos inmediatos de la experiencia y nuestros pensamientos sobre esos datos, considerando a las ideas como copias o imágenes de impresiones.

Ideas (en el sentido de imagen) e impresiones aparecen siempre correspondiéndose las unas con las otras. Hume intenta hacer derivar nuestro conocimiento de las impresiones, de los datos inmediatos de la experiencia.

La diferencia entre impresiones e ideas sólo consiste en los grados de fuerza y viveza con la que inciden sobre la mente y se abren paso en nuestro pensamiento o conciencia:

- **Impresiones** son las percepciones que penetran con mayor fuerza y violencia; son las sensaciones, pasiones y emociones que hacen su primera aparición en el espíritu (mente).
- **Ideas** son las imágenes de las mismas al pensar y razonar; como todas las percepciones que provoca el presente discurso, exceptuando las que derivan de la vista y el tacto, así como el placer o disgusto inmediato que pueda ocasionar.

PERCEPCIONES SIMPLES Y COMPLEJAS

Hume establece una distinción entre percepciones simples y complejas. La percepción, por ejemplo, de una mancha roja es una impresión simple, y el pensamiento (o imagen) de ella es una **idea simple**. Pero si me asomo a la ventana y veo desde allí la ciudad, recibo una impresión compleja. Y cuando pienso y recuerdo la impresión de la ciudad, tengo una **idea compleja**.

IDEAS PRIMARIAS Y SECUNDARIAS

Las impresiones preceden a las ideas, pero es posible formar ideas de ideas, puesto que razonamos y hablamos acerca de ideas que son ellas mismas ideas de impresiones. Así que construimos “ideas secundarias” que se derivan de ideas previas más bien que de impresiones de modo inmediato.

Ideas primarias serían las que derivan directamente de una impresión, mientras que las ideas secundarias derivarían de otras ideas aunque, en último término e indirectamente, derivarían también de una impresión.

TIPOS DE IMPRESIONES

Impresiones de sensación: surgen en el espíritu “de causas desconocidas”. Del hecho de que se presenten en mí sensaciones de impresión no puedo derivar que tales impresiones provengan de un objeto exterior a mi propia mente (ver EJEMP. 1).

Impresiones de reflexión: derivan en gran medida de las ideas. Si una impresión de frío va acompañada de dolor, una copia (llamada idea) de esa impresión permanece en la mente al haber cesado la impresión pudiendo producir nuevas impresiones. Las impresiones de reflexión se reducen, según Hume a las emociones y las pasiones.

Aunque las impresiones de la reflexión sean posteriores a las ideas de la sensación, son anteriores a sus correspondientes ideas de la reflexión, y se derivan, de impresiones de la sensación. En definitiva, las impresiones son anteriores a las ideas y si queremos saber si una idea es verdadera no tenemos más que comprobar si tal idea procede de alguna impresión.

EJEMP. 1

Vemos que Hume sostiene la imposibilidad de conocer el origen de las impresiones, de las “representaciones” de los objetos en la mente, de forma que del hecho de que yo perciba, por ejemplo, una mesa verde, no puedo inferir que haya un objeto fuera de mí que produzca tal sensación, lo único que sé es que tengo esa sensación, pero nunca podré saber de donde viene.

Esta tesis supone negar la posibilidad de conocer con verdad el mundo externo a mi mente y en realidad y aunque Hume no lo quisiera, sobrepasa al empirismo y se sitúa en el escepticismo.

ASOCIACIONES ENTRE IDEAS: MEMORIA E IMAGINACIÓN

Memoria: Facultad del entendimiento por la cual reaparecen en el espíritu impresiones con un grado de fuerza y viveza intermedio entre la propia impresión y la idea. La memoria, que es más intensa que la idea, conserva las ideas simples, su orden y su posición.

Imaginación: Facultad del entendimiento mediante la cual se reproducen impresiones con un grado de fuerza inferior a la memoria, es decir, como meras ideas. La imaginación puede combinar ideas y la memoria no.

La imaginación puede combinar ideas simples arbitrariamente o descomponer ideas complejas en otras simples y reagruparlas luego. Aunque pueda combinar libremente ideas, opera según unos principios generales de asociación. No hay en ella una conexión inseparable entre las ideas, pero hay un principio unitario de las ideas, alguna cualidad asociativa en virtud de la cual una idea introduce a otra de modo natural (hay una fuerza que nos mueve a combinar determinados tipos de ideas). Las cualidades que ponen en juego esta fuerza y mediante las cuales la mente va de una idea a otra son: semejanza, contigüidad en el tiempo o en el espacio y causa-efecto.

RELACIONES ENTRE IDEAS

Hume entiende por “relación” la cualidad o cualidades por las que dos ideas se asocian en la imaginación de modo que una introduce a la otra, de forma que la sola presencia de una conlleva la presencia de la otra. Hume habla de dos tipos de relaciones entre ideas:

El primer tipo contendría a las que podríamos llamar “*relaciones naturales*” por que sería la cualidad o cualidades por las que dos ideas se asocian en la imaginación de modo que una introduce *naturalmente* a la otra. La mente se encuentra impelida a la asociación, no siendo por tanto ésta voluntaria.

El segundo tipo correspondería a las que llama “*relaciones filosóficas*” y nos permite comparar a voluntad cualesquiera objetos, siempre que haya alguna cualidad similar entre ellos.

RELACIONES NATURALES

Hay tres tipos de relaciones naturales:

Semejanza: Se produce cuando al percibir una idea se nos muestra inmediatamente otra en la mente porque ambas son similares en algún o algunos aspectos (ver EJEMP 2).

EJEMP. 2

Al fórmula matemática, podemos asociarla con otra fórmula matemática, pero nunca podría ser relacionada con, por ejemplo, el Poema del Mío Cid.

Contigüidad: Se produce cuando se asocian dos ideas que aparecen sucesivamente o a la vez en el tiempo o sucesivamente o la vez en un lugar (ver EJEMP. 3).

EJEMP. 3

La sala de cine y las *palomitas*, el mar y un barco, etc. son ideas que se asocian entre sí no por su semejanza, sino por su contigüidad espacial y/o temporal.

Causa-efecto: Se produce cuando asociamos una idea con otra porque “suponemos”² que una es origen de la otra y ésta última es efecto de la primera. Esta relación es el punto fundamental para la crítica de toda la filosofía anterior, además de la base de la filosofía de Hume (ver EJEMP. 4).

EJEMP. 4

La idea de Sol se relaciona inmediatamente con la idea de calor porque *se supone* que el Sol es causa del calor de la Tierra.

RELACIONES FILOSÓFICAS

Hay, según Hume, siete tipos de relaciones filosóficas, tres de las cuales (semejanza, contigüidad y causación) parecen superponerse con las relaciones naturales, pero no se trata de las mismas relaciones exactamente porque, si bien es verdad que se refieren a relaciones similares, las naturales se producen de un modo involuntario en la mente mientras que las filosóficas son llevadas al espíritu de un modo voluntario (ver EJEMP. 5)

EJEMP. 5

La idea de una cosa material, por ejemplo, no lleva *obligatoriamente* a la mente a la idea de todas las demás cosas materiales. Esto sería imposible, pues cada vez que tuviésemos una idea de algo material inmediatamente surgiría en nuestro espíritu la idea de todo lo demás que posee materia. Sin embargo, si se puede establecer *voluntariamente* una relación entre todas las cosas materiales como cosas corpóreas, pero esta relación no es impelida por la mente, sino buscada por el sujeto que las piensa.

Las relaciones filosóficas son, según Hume, las siguientes:

- Semejanza.
- Identidad.
- Tiempo y espacio.
- Proporción cuantitativa o número.
- Grados de cualidad.
- Contraste.
- Causación.

RELACIONES VARIABLES E INVARIABLES: RELACIONES ENTRE IDEAS Y CUESTIONES DE HECHO

Hume sostiene que todo nuestro razonamiento versa sobre las relaciones entre cosas y que todos los objetos de la razón o investigación humana se dividen en dos grupos: relaciones de ideas y cuestiones de hecho³.

² Nótese que decimos que “suponemos” y no que “sabemos” porque, como veremos más adelante, esta relación causal no puede ser demostrada jamás.

³ Lo que Hume entiende por “relaciones entre ideas” es lo que Leibniz había llamado “verdades de razón” y que después fue denominado por Kant “proposiciones analíticas”. Lo que Hume llama “cuestiones de hecho” es lo que Leibniz había llamado “verdades de hecho” y que después fue denominado por Kant “proposiciones sintéticas”.

Las relaciones filosóficas son divididas por Hume en **relaciones invariables** y **relaciones variables**. Las relaciones invariables no pueden sufrir alteración sin que cambien los objetos relacionados o las ideas de los mismos. Tal es el caso de las relaciones matemáticas, donde no puedo cambiar las relaciones entre ciertas ideas o símbolos, pues para convertir en falsa, por ejemplo, una relación matemática no puede hacerlo sin cambiar el significado de los símbolos que la componen. Es decir, las relaciones matemáticas son necesarias o invariables. Por el contrario, las relaciones variables pueden cambiar sin que ello implique necesariamente un cambio en los objetos que se relacionan o en las ideas de los mismos. Por ejemplo, la relación espacial entre dos cuerpos puede cambiar sin que por ello hayan de cambiar los objetos o las ideas de los mismos.

A través de esta división entre relaciones variables e invariables llega Hume a su famosa distinción entre *relaciones entre ideas* y *cuestiones de hecho*:

Relación entre ideas es aquella en cuya proposición lo que el predicado dice está ya contenido en el concepto de sujeto, de forma que basta con analizar el significado del sujeto de la proposición para asegurarse de la veracidad de lo que predica el predicado. Por ejemplo: *100 es mayor que 10*. En consecuencia, para verificar una relación entre ideas no es necesario el recurso a la experiencia (en terminología de Kant: son *a priori*).

Cuestión de hecho es aquella en cuya proposición lo que se predica del sujeto no está contenido en el concepto de sujeto. Por ejemplo: *Los alumnos de 2º son inteligentes* (el ser alumno de 2º no conlleva que todos sean inteligentes); o La declaración de que *el sol saldrá mañana*. En consecuencia, para verificarse una cuestión de hecho se necesita del recurso a la experiencia (en terminología de Kant: son *a posteriori*).

Se podría decir que la relación entre el sujeto y el predicado en las relaciones entre ideas es una relación necesaria, mientras que en las cuestiones de hecho no lo es.

De las siete relaciones filosóficas, sólo cuatro dependen exclusivamente de las ideas, a saber: semejanza, contraste, grados de cualidad y proporción cuantitativa o número. Las tres primeras pueden descubrirse a primera vista y están más bien en el campo de la intuición (no en la demostración). Si nos interesamos por el razonamiento demostrativo, hemos de vernos en relación con proporciones cuantitativas o de número (con las matemáticas), que se refieren sólo a relaciones entre ideas. La exposición de las matemáticas que hace Hume es racionalista y no empirista, ya que sostiene que las relaciones afirmadas son necesarias. La verdad de una proposición matemática depende pura y simplemente de relaciones entre ideas, del sentido de ciertos símbolos, y no requiere ser confirmada por la experiencia porque en ellas no se afirma nada acerca de cuestiones de hecho. Pues, como ya hemos visto, las relaciones matemáticas pertenecen a la categoría de las **relaciones invariables**. Para convertir en falsa una proposición aritmética o algebraica, hemos de cambiar el significado de los símbolos; si no lo hacemos, las proposiciones son verdaderas de modo necesario, ya que las relaciones entre ideas son invariables. Por el contrario, las **relaciones variables** pueden cambiar sin que ello implique necesariamente un cambio en los objetos que se relacionen o en las ideas de los mismos.

La consecuencia fundamental de todo esto es que no podemos llegar a tener un conocimiento cierto de las relaciones variables por el puro razonamiento; esto es, por análisis de las ideas y demostración "*a priori*" (al margen de la experiencia). Sino que llegamos a familiarizarnos o más bien llegamos a depender de ellas por la experiencia y la observación.

Hume no quiere decir, por ejemplo, que la proposición "*el sol saldrá mañana*" sea falsa, sino que la proposición "*el sol no saldrá mañana*" no implica ninguna contradicción lógica. Lo que sostiene es que no podemos tener los mismos fundamentos de seguridad de que el sol saldrá mañana que tenemos de la veracidad de las proposiciones matemáticas puras. **Proposición cierta es aquella que es lógicamente necesaria y cuya opuesta es contradictoria e imposible**, por tanto, **proposiciones como "*el sol saldrá mañana*" no son proposiciones ciertas**.

Descartada la posibilidad de conocer con certeza acerca de las relaciones variables y, por tanto, acerca de las cuestiones de hecho, cabe preguntarse de donde proviene nuestra persuasión de que proposiciones como "*el sol saldrá mañana*" son efectivamente ciertas. Hume responde con la introducción de un nuevo concepto en su teoría del conocimiento: **la creencia**.

LA CREENCIA

La creencia no puede ser sin más una asociación entre ideas, sino que va más allá de la mera asociación y confiere a la proposición un grado de viveza superior que no resulta de la asociación misma. Pongamos un ejemplo del propio Hume: si alguien me dice que Julio César murió en esta cama, comprendo el sentido de la afirmación y agrupo (asocio) las mismas ideas que el que la hace, pero no por eso sostengo yo tal afirmación.

Creencia es un modo particular de idea, y como las ideas sólo varían y se modifican por grados de fuerza y viveza, la creencia es algo que hace variar la fuerza y la viveza de una idea vivida al relacionarla con una impresión presente y no hay que confundirla con la imaginación o fantasía porque la creencia opera con ideas que previamente se basaron en una impresión (del pasado), y sin embargo, la imaginación (o fantasía) opera con ideas ficticias no basadas directamente en ninguna impresión.

El concepto de ‘creencia’ de Hume se puede definir, pues, como una idea vivida puesta en relación o asociada con una impresión presente.

Recordemos que la diferencia entre impresión e idea (e incluso entre tipos de idea) no es para Hume una diferencia cualitativa, sino cuantitativa: el grado de fuerza y viveza.

Para Hume la creencia es más bien un acto de la parte sensitiva que de la cognitiva de nuestra naturaleza y funda un criterio *psicológico*, eliminando al mismo tiempo cualquier criterio *lógico*, de discernimiento de la verdad. Asunto éste que va a ser muy criticado posteriormente por Kant.

No obstante, Hume criticó el escepticismo mediante el concepto de creencia: por mucho que lo niegue, un escéptico no puede hacer otra cosa que creer, por muchas que sean las dudas académicas que se planteen en sus estudios.

CRÍTICA A LA IDEA DE CAUSALIDAD

De entre todas las relaciones entre ideas, tanto naturales como filosóficas, que Hume había planteado, es la de causalidad donde encuentra la crítica más demoledora contra toda la tradición filosófica anterior y donde encuentra la culminación su propia filosofía del conocimiento.

La noción de ‘causa’ había sido desde Aristóteles el eje central de toda la filosofía occidental. recuérdese la teoría de las cuatro causas en Aristóteles, la noción de ‘causa’ empleada por Tomás de Aquino en sus demostraciones de la existencia de Dios, el concepto de ‘causa’ en Descartes y sus implicaciones ontológicas y teológicas, etc.

Hume comienza preguntándose retóricamente: ¿Qué hay en común en todas esas cosas que llamamos causa que hace que las podamos identificar como tales?

No hay cosas que de por sí sean causas y otras que de por sí sean efectos porque las cosas que llamamos causas son efectos de causas anteriores, y las cosas que llamamos efectos son causas de otros efectos. Es decir, los mismos objetos unas veces son causas y otras son efectos. Por consiguiente, llamamos causa a una cosa no por lo que es, sino por la relación que mantiene con otra cosa.

Ninguna cualidad de esas cosas que llamamos causas puede dar origen a la idea de causación, y a que no podemos hallar ninguna cualidad que sea común a todas ellas. Por tanto, la idea de causación debe derivarse de alguna relación entre objetos, y debemos intentar descubrir esa relación.

La primera relación que menciona Hume es la de contigüidad; y aunque Hume sostiene que efectivamente en la relación causal parece que siempre se da una contigüidad espacial, ésta no parece ser un elemento indispensable de la relación causal porque un objeto puede existir y no ocupar ningún espacio; vease, por ejemplo, el caso de un sonido que puede causar agrado o daño y no ocupa un espacio determinado⁴ (ver EJEMP. 6).

⁴ No confundir el hecho de que un sonido se transmita a través del medio (aire, agua, etc.) con el hecho de que él mismo ocupe un espacio.

EJEMP. 6

Caso semejante se da con las pasiones. Valga el truculento ejemplo siguiente: alguien encuentra a su mujer con su amante y le pega dos tiros. La emoción que ha causado esa acción no está en ningún espacio de su cuerpo.

La segunda relación de la que se ocupa Hume es la de prioridad temporal. Dice que la causa debe ser temporalmente anterior al efecto. Esta relación parece ciertamente más fuerte que la anterior porque, en efecto, en toda relación causal aquello que llamamos causa debe ser anterior en el tiempo a aquello que llamamos efecto.

Sin embargo, ni la contigüidad espacial ni la sucesión temporal nos proporcionan una idea completa de la causación porque un objeto puede ser contiguo en el espacio y anterior temporalmente a otro sin que pueda ser considerado causa de él. Debe haber otro elemento más importante operando en la idea de causación.

Crítica a la idea de conexión necesaria

La conexión necesaria es la idea que establece que siempre que se da un hecho u objeto al que llamamos causa se dará otro hecho u objeto al que llamamos efecto, y lo establece de tal modo que la conexión entre ambos objetos, causa y efecto, es una conexión que no se da ni aleatoriamente ni azarosamente ni contingentemente, sino que se da necesariamente.

¿Por qué concluimos que tales causas particulares deben necesariamente tener tales efectos particulares, y cuál es la naturaleza de esa inferencia y de la creencia en la que estamos?

Experimentamos con frecuencia la conjunción de dos objetos, llamamos a uno causa y a otro efecto e inferimos la existencia de uno a partir de la del otro. Por ejemplo vemos el fuego y sabemos que quema. Por consiguiente, de conformidad con la experiencia, podemos definir una causa como un objeto, al que sigue otro, siendo así que todos los objetos similares al primero son seguidos por objetos similares al segundo. Lo único observable es que entre ambos hechos se da una sucesión/conjunción constante, es decir, que siempre que sucedió lo primero en el pasado sucedió lo segundo.

Pero la idea que opera aquí no es, en realidad, la de conexión necesaria, sino la idea de **conjunción constante** que consiste en la idea de repetición regular de dos clases de sucesos similares según un patrón constante de contigüidad y sucesión, idea que, evidentemente, no implica la de conexión necesaria. Aunque algo se haya repetido un millón de veces igual, no quiere decir que la millón uno vaya a ser así. No podemos hacer derivar la idea de conexión necesaria de la observación de secuencias regulares. Y nuestro conocimiento acerca de los hechos futuros solamente tendría justificación si entre lo que llamamos causa y lo que llamamos efecto existiese una conexión necesaria. De lo que resulta que nunca sabremos con certeza si a tal fenómeno u objeto le seguirá otro, simplemente creemos que sucederá así y dicha creencia procede del hábito y la costumbre (ver EJEMP. 7).

EJEMP. 7

Según Hume vemos:

- 1) que C y E son dos cosas o impresiones distintas.
- 2) que C y E deben ser espacialmente contiguos.
- 3) que C es anterior a E.
- 4) que cuando ocurre C también ocurre E.

Pero **no vemos, en modo alguno**

- 5) que, si E ocurre, necesariamente ocurre también C.

La necesidad (la conexión necesaria) no es un dato de la experiencia: no es más que una creencia derivada de la costumbre de observar la conjunción constante de C con E (esto es, los puntos 1,2,3 y 4); la costumbre suscita una asociación de ideas entre los diversos tipos de C y de E: siempre que veamos cosas parecidas a C esperaremos cosas parecidas a E. Y de aquí surge nuestra convicción de que «siempre que C, entonces E»; esto es, la noción de causa por asociación de ideas. Esta noción no proviene de la experiencia, sostiene Hume, ni proviene tampoco del análisis de las ideas (no es una relación de ideas, aunque sí una asociación de ideas); no puede tener más que un origen psicológico (la asociación de ideas y la costumbre) y en sí misma no es más que una «creencia», tan irracional, tan sin justificar racionalmente, como los sentimientos de amor y de odio.

Al tiempo que critica la relación causal entre objetos, y con cierta confusión entre particularidades y generalidades, Hume va más allá y critica el *principio general de causalidad* según el cual “*todo lo que comienza a existir ha de tener una causa*”. Pero esta crítica no es tan brillante como la anterior, parece provenir de una confusión entre la relación causal entre objetos particulares y el propio principio general de causalidad y supone uno de los principales puntos de desencuentro que Kant tuvo con la filosofía de Hume.

Hume se pregunta ¿Por qué razón declaramos necesario que todo aquello cuya existencia ha tenido un comienzo tenga asimismo una causa? Y se responde: la máxima según la cual todo lo que comienza a existir debe tener una causa de su existencia no es ni intuitivamente cierta ni demostrable.

Si este principio no es ni intuitivamente cierto ni demostrable, nuestra creencia en él debe surgir de la experiencia y la observación. ¿Qué significa esto? Significa que no hay certeza en tal principio, sino creencia que proviene del hábito⁵ y de la costumbre.

⁵ Nótese que “hábito” y “costumbre” son mecanismos de tipo psicológico y no lógico. Otro punto de desacuerdo importante con Kant.

ONTOLOGÍA, ANTROPOLOGÍA Y TEOLOGÍA

(CRÍTICA A LA METAFÍSICA RACIONALISTA)

Si procediéramos a revisar las bibliotecas convencidos de estos principios, ¡qué estragos no haríamos! Si cogemos cualquier volumen de teología o de metafísica escolástica, por ejemplo, preguntemos: ¿contiene algún razonamiento abstracto sobre la cantidad o el número? No. ¿Contiene algún razonamiento experimental acerca de cuestiones de hecho o existencia? No. Tírese entonces a las llamas, pues no puede contener más que sofistería e ilusión.

HUME, D.: *Investigación sobre el conocimiento humano, Sección XII*

LA NOCIÓN DE SUSTANCIA

En el ámbito de la ontología, y siempre guiado por sus posiciones acerca del conocimiento, Hume emprende una crítica radical al concepto de sustancia en general y a la metafísica racionalista en particular representada por las tres sustancias: *res extensa* (mundo), *res cogitans* (yo), *res infinita* (Dios).

Hume se pregunta de qué impresión o impresiones deriva la idea de sustancia. No puede derivarse de las impresiones de la sensación, pues en ese caso debería ser percibida por los sentidos tal como lo es un color, por ejemplo, cosa evidentemente imposible: nadie percibe con los ojos, con los oídos, con el tacto, etc. a ninguna sustancia. Por tanto, si hay alguna sustancia, ésta debe derivarse de impresiones de reflexión. Pero, como ya vimos (ver pág. 5), las impresiones de reflexión se reducen a las pasiones y las emociones y cuando los filósofos emplean el concepto de sustancia no se refieren, evidentemente, a pasiones ni emociones. Por lo tanto, la idea de sustancia no deriva de ninguna impresión ni de sensación ni de reflexión. Es decir: no existe en realidad una idea de sustancia más que como una colección de ideas simples que son unidas por la imaginación o fantasía.

Recordemos que nuestra certeza acerca de hechos no observados se apoya en una creencia, no en un conocimiento de éstos. ¿Hasta dónde es posible extender esta creencia y certeza basadas en la inferencia causal (causa-efecto)? El hábito opera en estos casos, pero no puede hacerlo si no es con impresiones, es decir, no puede aplicarse a cosas de las que nunca hemos tenido experiencia alguna. Así, pues, la inferencia causal solamente es aceptable entre impresiones; podemos pasar de una impresión a otra, pero no de una impresión a algo de lo cual nunca ha habido impresión, experiencia.

ONTOLOGÍA (LA REALIDAD EXTERIOR: MUNDO)

Las ideas son reductibles a impresiones y las impresiones son algo de la mente, subjetiva en cada persona. No hay conocimiento universal, cada persona piensa una cosa. Hume llama experiencia a las impresiones, pero el hecho de que haya impresiones no quiere decir que los objetos externos existan de verdad. No se puede acceder a un mundo independiente de las percepciones.

Hume no intenta negar la existencia del cuerpo o cuerpos independientemente de nuestras percepciones, sino que mantiene que somos incapaces de probar la existencia de los cuerpos, pero no podemos hacer otra cosa que creer en dicha existencia. “La naturaleza no ha dejado la cuestión a elección del escéptico, y ha estimado sin duda que es un asunto de demasiada importancia para confiarlo a nuestro inseguro razonamiento y especulaciones”. “La realidad extramental es la causa de nuestras impresiones” es una inferencia inválida porque no va de una impresión a otra impresión, sino de las impresiones a una pretendida realidad que está más allá de ellas y de la cual no tenemos experiencia alguna.

¿Qué causas nos inducen a creer en la existencia del cuerpo? No sirve de nada preguntarnos si existe o no el cuerpo. Es algo que hemos de dar por su puesto en todos nuestros razonamientos, tanto para el escéptico como para el que no lo es. Sólo podemos investigar las causas que nos inducen a esa creencia.

Los sentidos no pueden ser la fuente de la noción de la existencia de las cosas, cuando éstas no han sido todavía percibidas o han sido dejadas de percibir, pues si esto fuera así, los sentidos tendrían que seguir actuando cuando han dejado ya de actuar, lo que implicaría una contradicción. Tampoco los sentidos nos revelan cuerpos distintos a nuestras percepciones, diferentes a la apariencia sensible de los cuerpos. Por ejemplo, al mirar nuestros miembros, no percibimos nuestro cuerpo, sino ciertas impresiones que entran por los sentidos, constituyendo un acto mental difícil de explicar.

La razón no es la que nos induce a creer en la existencia continua y distinta de los cuerpos. Cualesquiera que sean los argumentos que se les ocurran a los filósofos, sólo son conocidos por unos pocos, mientras que la mayoría de la población atribuye objetos a algunas impresiones y se los niega a otros. Nuestra creencia en la existencia continua e independiente de los cuerpos y nuestro hábito de suponer que existen copias independientes de ciertas impresiones se debe sin duda a la imaginación, y no a los sentidos o a la razón o al entendimiento.

Para Hume no hay ninguna justificación racional que explique la existencia de los cuerpos, pero tampoco podemos suprimir la creencia. Sólo el escepticismo es posible sobre este punto en la reflexión filosófica, y aun entonces, es solamente teórico.

ANTROPOLOGÍA (LA IDENTIDAD PERSONAL: YO)

Hume va a analizar la existencia de un yo, de una sustancia cognoscente, pero no le sirve la aplicación de su crítica de la idea de causa, ya que la existencia del yo no fue considerada por sus predecesores como resultado de una inferencia causal, sino como resultado de una intuición inmediata (recordemos el “pienso, luego existo”). Hume se ve obligado a negar que tengamos una idea de nosotros mismos distinta de nuestras percepciones, ya que cualquier idea inteligible y clara que tengamos del yo ha de derivarse de una impresión.

La existencia del yo como sustancia no puede justificarse apelando a una pretendida intuición, ya que sólo tenemos intuición de nuestras ideas e impresiones y ninguna impresión es permanente, sino que unas suceden a otras de manera ininterrumpida.

Si alguna de nuestras impresiones nos da la idea del yo, dicha impresión ha de permanecer invariable a través de nuestra vida. Pero no existen impresiones invariables y constantes, por lo que no existe tal idea. El yo no es ninguna impresión, sino aquello a que se supone que nuestras ideas e impresiones se refiere.

Nunca puedo aprehender a mi yo sin una percepción, siempre me encontraré alguna percepción particular, de calor o frío, luz o sombra, amor u odio... Tampoco puedo observar nunca nada que no sea una percepción, por lo tanto, el yo no es intuitivo.

¿Qué es lo que nos induce a atribuirnos una identidad? Hume recurre a la memoria, ya que gracias a ésta reconocemos la conexión existente entre las distintas impresiones que se suceden. El error consiste en que confundimos sucesión con identidad.

La memoria es una sucesión de percepciones relacionadas, ya que al hacer surgir percepciones pasadas produce una relación de semejanza entre las distintas percepciones, y la imaginación ayuda a formar la cadena, de forma que ésta aparece como un objeto continuo. Además, nuestras percepciones se relacionan mutuamente por medio de una relación causal, y solo por medio de la memoria somos capaces de conocerlas.

Es por ello por lo que la memoria puede considerarse como la principal fuente de la idea de una identidad personal. Si se admite la memoria, nuestras percepciones están unidas por asociación en la imaginación y atribuimos una identidad a lo que es en realidad una sucesión interrumpida de percepciones relacionadas entre sí.

TEOLOGÍA (LA REALIDAD TRASCENDENTE: DIOS)

Los empiristas anteriores (Locke y Berkeley) habían utilizado la idea de causa (el principio de causalidad), para fundamentar la afirmación de que Dios existe. Pero la propia crítica a la causalidad efectuada por Hume desmonta los argumentos demostrativos de la existencia de Dios de anteriores empiristas. Para Hume esta inferencia es injustificada (racionalmente) por la misma razón que la que pretendía demostrar la existencia de una realidad exterior; porque no va de una impresión a otra, sino de nuestras impresiones a Dios, que no es objeto de impresión alguna. Se trata de una proyección imaginaria de nuestras facultades, algo así como un sueño.

Si Dios no es cognoscible y si tampoco podemos postular la existencia de un mundo exterior distinto de nuestras impresiones, ¿de dónde vienen nuestras impresiones? El empirismo de Hume no permite contestar a esta pregunta. Simplemente, no lo sabemos ni podemos saberlo; pretender contestar a esta pregunta es pretender ir más allá de nuestras impresiones y éstas constituyen el límite de nuestro conocimiento.

ÉTICA

Hume fue y es ampliamente conocido por su teoría del conocimiento y su interpretación integralmente empirista de éste que acompaña a una crítica radical del racionalismo y la metafísica tradicional. Pero el proyecto general de Hume no sólo no caba aquí, sino que tiene como objetivo fundamental fundar y desarrollar una *ciencia del hombre*, una ética y política, como demuestra el hecho de que su principal obra fuese titulada: *Tratado acerca de la naturaleza humana*.

CRÍTICA DEL RACIONALISMO MORAL

Un código moral es un conjunto de juicios a través de los cuales se expresa la aprobación o reprobación de ciertas conductas y actitudes: así, aprobamos la generosidad y reprobamos el crimen. La mayoría de los filósofos se han preguntado por el origen y fundamento de estos juicios morales: ¿en qué se funda nuestra aprobación de algo y nuestro rechazo a algo?

La respuesta desde los griegos es que la distinción entre lo bueno y lo malo moralmente es una distinción basada en el entendimiento, en la razón, ya que puede conocer el orden natural y determinar qué conductas y actitudes son acordes con el mismo; el conocimiento de la concordancia o discordancia de la conducta humana con el orden natural es fundamento de nuestros juicios morales.

Hume considera que la razón, el conocimiento intelectual, no es ni puede ser el fundamento de nuestros juicios morales, ya que la razón no puede determinar nuestro comportamiento ni tampoco impedirlo, sin embargo los juicios morales si pueden porque no provienen de la razón.

El conocimiento de las relaciones entre ideas es útil para la vida (las matemáticas, por ejemplo), pero por sí mismo no impulsa a su aplicación ya que se limita a mostrarnos hechos y éstos no son juicios morales.

Cuando se afirma que dos y tres es igual a la mitad de diez, entiendo perfectamente esta relación de igualdad. Concibo que si divido diez en dos partes, una de las cuales tiene tantas unidades como la otra, y comparo una de estas partes con dos más tres, aquélla contendrá tantas unidades como este número compuesto. Pero cuando traéis de aquí una comparación con las relaciones morales, reconozco que me siento completamente perdido sobre cómo entenderlo. Una acción moral, una ofensa, tal como la ingratitud, es un objeto complicado. ¿Consiste la moralidad en la relación de sus partes entre sí? ¿De qué manera? Especificad la relación. Sed más concretos y explícitos en vuestras proposiciones y fácilmente veréis su falsedad.

No, decís, la moralidad consiste en la relación de las acciones con la regla de lo correcto; y se denominan buenas o malas según concuerden o no con ella. ¿Qué es, entonces, esta regla de lo correcto? ¿En qué consiste? ¿Cómo se determina? Mediante la razón, decís, la cual examina las relaciones morales de las acciones. Así que las relaciones morales se determinan mediante la comparación de las acciones con una regla. Y esa regla se determina considerando las relaciones morales de los objetos. ¿No es éste un razonamiento admirable?

HUME, D.: *Investigación sobre los principios de la moral*

EL EMOTIVISMO MORAL

Al intentar encontrar un hecho o existencia real de un vicio encontraremos solamente ciertas pasiones, motivos, voliciones y pensamientos, porque dirigimos nuestra atención al objeto. Cuando dirijamos nuestra reflexión hacia nuestro corazón encontraremos un sentimiento de reprobación, y eso es un hecho, pero es objeto del sentimiento, no de la razón.

La teoría acerca del fundamento de los juicios morales presente en Hume es la continuación de una corriente de pensamiento desarrollada en la primera mitad del XVIII en Inglaterra y que hoy en día continúa bajo el nombre de emotivismo moral.

Según lo dicho hasta ahora, Hume afirma que el fundamento de los juicios morales no se halla en la razón (ni en el conocimiento de las relaciones entre ideas ni en el conocimiento de los hechos), sino que se halla en el sentimiento.

Si la razón es incapaz de determinar la conducta, los sentimientos son las fuerzas que no determinan a obrar. El sentimiento moral es un sentimiento de aprobación o reprobación que experimentamos respecto de ciertas acciones y maneras de ser de los seres humanos. Es natural y desinteresado.

En las disquisiciones del entendimiento inferimos algo nuevo y desconocido a partir de circunstancias y relaciones conocidas. En las decisiones morales todas las circunstancias y relaciones deben ser previamente conocidas; y la mente, a partir de la contemplación del conjunto, siente alguna nueva impresión de afecto o disgusto, de estima o de desprecio, de aprobación o de censura.

HUME, D.: *Investigación sobre los principios de la moral*

Pero según Hume en todo hombre hay una misma naturaleza emotiva, igual a la de cualquier otro hombre, que le permite sentir la moralidad del mismo modo. Esto posibilita poder hablar de una moralidad universal.

LA SIMPATÍA

Nuestro conocimiento de las pasiones de los demás se basa en la observación de los efectos de esas pasiones, no en el conocimiento de la pasión misma, cosa evidentemente imposible. Una idea viva puede convertirse en una impresión que adquiera tal grado de fuerza y vivacidad que pueda convertirse ella misma en una pasión. Esto se produce porque la naturaleza ha asegurado una gran similitud entre todas las criaturas humanas de modo que nunca descubriremos una pasión en los demás que de algún modo o en cierta medida no esté también en nosotros mismos. Este proceso por el cual hay una conversión evidente de una idea en una impresión es lo que Hume llama "simpatía" (ver EJEMP. 8)

EJEMP. 8

Un ejemplo que pone el propio Hume es el siguiente:

Supongamos que vemos los preparativos de una terrible operación quirúrgica (sin anestesia). Dichos preparativos pueden hacer surgir en el espectador, aunque no sea el paciente, una emoción de terror.

No hay ninguna pasión de los demás que no se nos haga presente inmediatamente. Somos sensibles a las causas o efectos de las pasiones de los demás, lo que da lugar a nuestra simpatía.

El proceso es el siguiente:

- 1) Recibimos impresiones (de los preparativos)
- 2) Las asociamos con una idea (dolor)
- 3) La idea "viva" produce una emoción (terror)

La simpatía, que es un concepto ético, nos lleva, entre otras cosas, a la consideración de la vida y las relaciones con los demás, es decir: a la política.

TEXTOS

Ensayo sobre el entendimiento humano (JOHN LOCKE) libro 1 (extracto)

Es opinión establecida entre algunos hombres que en el entendimiento hay ciertos principios innatos; ciertas nociones primarias (poinái énnioi), caracteres como impresos en la mente del hombre, que el alma recibe en su primer ser y que trae al mundo con ella. Para convencer a un lector sin prejuicios de la falsedad de tal suposición, me bastaría con mostrar [...] de qué modo los hombres pueden alcanzar, solamente con el empleo de las facultades naturales, todo el conocimiento que poseen sin la ayuda de ninguna impresión innata, y pueden llegar a la certeza sin tales nociones o principios innatos. [...] Nada se presupone más comúnmente que el que haya unos ciertos principios, tanto especulativos como prácticos (pues se habla de los dos), aceptados de manera universal por la humanidad. De aquí se infiere que deben ser unas impresiones permanentes que reciben las almas de los hombres en su primer ser, y que las traen al mundo con ellas de un modo tan necesario y real como las propiedades que les son inherentes.

El consenso universal no prueba nada como innato. Este argumento sacado del consenso universal tiene en sí este inconveniente: que aunque fuera cierto que de hecho hubiese unas verdades asentidas por toda la humanidad, eso no probaría que eran innatas, mientras haya otro modo de averiguar la forma en que los hombres pudieron llegar a ese universal acuerdo sobre esas cosas que todos aceptan; lo que me parece que puede mostrarse.

«Lo que es, es»; y «es imposible que la misma cosa sea y no sea». Estas dos proposiciones son universalmente asentidas. Pero lo que es peor, este argumento del consenso universal, que se ha utilizado para probar los principios innatos, me parece que es una demostración de que no existen tales principios innatos, porque no hay ningún principio al cual toda la humanidad preste un asentimiento universal. Empezaré con los principios especulativos, ejemplificando el argumento en esos celebrados principios de la demostración de que «toda cosa que es, es, y de que es imposible que la misma cosa sea y no sea», que me parece que, entre todos, tendrían el mayor derecho al título de innatos. [...] Sin embargo, me tomo la libertad de afirmar que esas proposiciones andan tan lejos de tener asentimiento universal, que gran parte de la humanidad ni siquiera tiene noción de ellas.

Esos principios no están impresos en el alma naturalmente, porque los desconocen los niños, los idiotas, etc... Porque, primero, es evidente que todos los niños no tienen la más mínima aprehensión o pensamiento de aquellas proposiciones, y tal carencia basta para destruir aquel asenso universal, que por fuerza tiene que ser el concomitante necesario de toda verdad innata. [...] Quien hable de nociones innatas en el entendimiento no puede [...] querer decir que tales nociones sean en el entendimiento de tal manera que el entendimiento no las haya percibido jamás, y de las que sea un ignorante total. Porque si estas palabras: «ser en el entendimiento» tienen algún sentido recto, significan ser entendidas. [...] Por tanto, si estas dos proposiciones: cualquier cosa que es, es, y es imposible que la misma cosa sea y no sea, fueran impresas por la naturaleza, los niños no podrían ignorarlas. Los pequeños y todos los dotados de alma tendrían que poseerlas en el entendimiento, conocerlas como verdaderas, y otorgarles su asentimiento. [...] Si quieren decir que los hombres pueden descubrir esos principios por el uso de la razón y que eso basta para probar que son innatos, su modo de argumentar se reduce a esto: Que todas las verdades que la razón nos puede descubrir con certeza y a las que nos puede hacer asentir firmemente serán verdades naturalmente impresas en la mente, puesto que ese asentimiento universal, que según se dice es lo que las

particulariza, no pasa de significar esto: Que, por el uso de la razón, somos capaces de llegar a un conocimiento cierto de ellas y aceptarlas; y, según esto, no habrá diferencia alguna entre los principios de la matemática y los teoremas que se deducen de ella. A unos y a otros habría que concederles que son innatos, ya que en ambos casos se trata de descubrimientos hechos por medio de la razón y de verdades que una criatura racional puede llegar a conocer con certeza, con sólo dirigir correctamente sus pensamientos por ese camino. [...]

Si semejante asentimiento fuera prueba de que son innatas, entonces, que uno más dos son igual a tres, que lo dulce no es amargo, y otras proposiciones equivalentes, tendrían que considerarse innatas.

[...] Supongamos, pues, que la mente sea, como se dice, un papel en blanco, limpio de toda instrucción, sin ninguna idea. ¿Cómo llega entonces a tenerla? [...] ¿De dónde extrae todo ese material de la razón y del conocimiento? A estas preguntas contesto con una sola palabra: de la experiencia; he aquí el fundamento de todo nuestro saber, y de donde en última instancia se deriva: «las observaciones que hacemos sobre los objetos sensibles externos, o sobre las operaciones internas de nuestra mente, las cuales percibimos, y sobre las que reflexionamos nosotros mismos, son las que proveen a nuestro entendimiento de todos los materiales del pensar». Estas son las dos fuentes de conocimiento de donde parten todas las ideas que tenemos o que podemos tener de manera natural.

Segundo tratado sobre el gobierno civil (JOHN LOCKE) (extracto)

Siendo los hombres libres e iguales e independientes por naturaleza, [...] nadie puede salir de este estado y verse sometido al poder político de otro, a menos que medie su propio consentimiento. La única manera por la que uno renuncia a su libertad natural y se sitúa bajo los límites de la sociedad civil es alcanzando un acuerdo con otros hombres para reunirse y vivir en comunidad, para vivir unos con otros en paz, tranquilidad y la debida comodidad, en el disfrute seguro de sus propiedades respectivas y con la mayor salvaguardia frente a aquellos que no forman parte de esa comunidad. Esto lo pueden realizar un número de hombres cualesquiera, porque en nada perjudica a la libertad de los demás, a los que se deja en el estado de naturaleza en que se encontraban. Cuando un grupo de hombres ha llegado a un consenso para formar una comunidad o gobierno, se incorporan en el acto al cuerpo político que conforman ellos mismos, en el que la mayoría adquiere el derecho de actuar y decidir por los demás.

En efecto, cuando unos cuantos hombres han constituido una comunidad, mediante un acuerdo de cada uno de los individuos, han hecho de esa comunidad un solo cuerpo con poder para actuar como tal cuerpo unido, lo que se lleva a cabo únicamente a través de la voluntad y determinación de la mayoría. [...] En consecuencia, vemos que en las asambleas con poder para fijar el número, el acto de la mayoría pasa por ser el acto de la totalidad y, por supuesto, sus resoluciones son definitivas, pues se entiende, por ley natural y racional, que cuenta con el poder de dicha totalidad.

Y así, cada hombre que consiente reunirse con otros y formar un cuerpo político bajo un gobierno se pone a sí mismo bajo obligación, ante todos los miembros de esa sociedad, de someterse a la determinación y resoluciones de la mayoría. De otro modo, el

pacto originario, por el que tanto él como los demás se incorporan a una sociedad, no tendría ningún significado.

[...]

Si en el estado de naturaleza el hombre es tan libre como hemos dicho; si es dueño absoluto de su propia persona y posesiones, igual que el más principal, y no es súbdito de nadie ¿por qué razón renuncia a su libertad? ¿Por qué entrega su imperio y se somete al dominio y control de otro poder? La respuesta obvia es que, aunque en el estado de naturaleza tiene ese derecho, aun así, su capacidad de disfrutarlo es muy incierta y se ve constantemente expuesta a la invasión de los otros. Pues, al ser todos tan reyes como él, todos por igual, y dado que la mayoría de ellos no son estrictos observadores de la equidad y la justicia, el disfrute de la propiedad de que dispone resulta ser bastante inseguro. Esto es lo que le hace desear abandonar esta condición, que, por muy libre que sea, está llena de temores y peligros continuos. Y no le falta razón cuando procura y anhela unirse en sociedad con otros que ya lo están o que tienen el propósito de estarlo, para la mutua preservación de sus vidas, libertades y haciendas, a todo lo cual me vengo refiriendo con el término general propiedad.

Por lo tanto, el fin supremo y principal de los hombres al unirse en repúblicas y someterse a un gobierno es la preservación de sus propiedades, algo que en el estado de naturaleza es muy difícil de conseguir.

Primero, porque falta una ley establecida, firme y conocida, recibida y aceptada por un consenso común, que sea el modelo de lo justo y lo injusto, y la medida común que decida en todas las controversias que puedan surgir entre ellos. Pues, aunque la ley natural sea clara e inteligible para todas las criaturas racionales, con todo, al ser los hombres parciales en favor de sus propios intereses, además de ignorantes por falta de estudio de la misma, no son capaces de reconocerla como una norma obligatoria cuando ha de aplicarse a la resolución de sus casos particulares.

En segundo lugar, en el estado de naturaleza no existe un juez conocido e imparcial, con autoridad para dictaminar en los conflictos de acuerdo a la ley establecida. Pues, dado que, en ese estado, cada uno es juez y ejecutor de la ley natural y los hombres son parciales en su provecho, la pasión y la venganza pueden llevarlos demasiado lejos, al abordar sus casos con un excesivo ardor; y, por la misma razón, pueden llegar a tratar despreocupada y negligentemente los asuntos de los demás.

En tercer lugar, en el estado de naturaleza, lo normal es que no exista un poder ejecutor que respalde y apoye como es debido las sentencias justas. Por lo general, quienes cometen una injusticia, no dejarán de emplear la fuerza para llevar a cabo su propósito. Esta resistencia hace que el castigo sea, con frecuencia, peligroso, y no es raro que resulte fatal para aquellos que intentan que se cumpla.

De modo que los seres humanos, pese a todas las ventajas del estado de naturaleza, se encuentran en una pésima condición mientras se hallan en él, con lo cual, se ven rápidamente llevados a ingresar en sociedad.

Tratado de la naturaleza humana (DAVID HUME)

LIBRO PRIMERO

PARTE PRIMERA

De las ideas, su origen, composición, conexión, abstracción, etc.

Sección I

DEL ORIGEN DE NUESTRAS IDEAS

Todas las percepciones de la mente humana se reducen a dos clases distintas, que denominaré IMPRESIONES e IDEAS. La diferencia entre ambas consiste en los grados de fuerza y vivacidad con que inciden sobre la mente y se abren camino en nuestro pensamiento o conciencia. A las percepciones que entran con mayor fuerza y violencia las podemos denominar *impresiones*; e incluyo 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 las impresiones, cuando pensamos y razonamos; de esta clase son todas las percepciones suscitadas por el presente discurso, por ejemplo, con la sola excepción del placer o disgusto inmediatos que este discurso pueda ocasionar. No creo que sea necesario gastar muchas palabras para explicar esta distinción. Cada uno percibirá en seguida por sí mismo la diferencia que hay entre sentir y pensar. Los grados normales de estas percepciones se distinguen con facilidad, aunque no es imposible que en algunos casos particulares puedan aproximarse mucho un tipo a otro. Así, en el sueño, en estado febril, en la locura o en una muy violenta emoción del alma nuestras ideas pueden aproximarse a nuestras impresiones; sucede a veces por el contrario, que nuestras impresiones son, tan tenues y débiles que no podemos diferenciarlas de nuestras ideas. Pero a pesar de esta gran semejanza apreciada en unos pocos casos, las impresiones y las ideas son por lo general de tal modo diferentes que nadie tendría escrúpulos en situarlas bajo grupos distintos, así como en asignar a cada una un nombre peculiar para hacer notar la diferencia*.

Hay otra división de nuestras percepciones que será conveniente tener en cuenta, y que se extiende tanto a nuestras impresiones como a nuestras ideas. Se trata de la división en SIMPLES y COMPLEJAS. Las percepciones simples (impresiones o ideas) son tales que no admiten distinción ni separación. Las complejas son lo contrario que éstas, y pueden dividirse en partes. Aunque un color, sabor y olor particulares sean cualidades que estén todas unidas en esta manzana, por ejemplo, es fácil darse cuenta de que no son. Lo mismo, sino de que, por lo menos, son distinguibles unas de otras.

Una vez que hemos dispuesto ordenadamente nuestros objetos mediante estas divisiones, podemos dedicarnos ahora a considerar con mayor cuidado las cualidades y relaciones de aquéllos. La primera circunstancia que salta a mi vista es la gran semejanza entre nuestras impresiones e ideas en todo respecto con, excepción de su grado de fuerza y vivacidad unas parecen ser de algún modo reflejo de las otras, de modo que toda percepción de la mente es doble, y aparece a la vez como impresión e idea. Cuando cierro mis ojos y pienso en mi habitación, las ideas que formo son representaciones

* Utilizo estos términos, impresión e idea, en un sentido diferente del habitual, y espero que se me permitirá esta libertad. Quizás haya más bien restaurado la palabra idea en su sentido original, del cual la había apartado el señor Locke al hacerla valer para todas nuestras percepciones⁸. Por otra parte, no quisiera que se entendiese por el término impresión la manera de expresar la forma en que son producidas nuestras impresiones vivaces en el alma, sino simplemente las percepciones mismas, para las que no hay —que yo sepa— nombre particular, ni en inglés ni en ninguna otra lengua.

⁸ LOCKE: *Essay*, 1, 1 § 8: «Creo que es el término que mejor sirve para representar cuanto sea objeto del entendimiento mientras un hombre piensa. Lo he utilizado para expresar todo cuanto se designa como fantasma, noción, especie o cualquier otra cosa en que pueda emplearse la mente cuando piensa.»

exactas de las im. presiones que he sentido; tampoco existe circunstancia alguna en las unas que no se encuentre en las otras. Repasando todas mis demás percepciones puedo encontrar igualmente la misma semejanza y representación. Las ideas y las impresiones parecen corresponderse siempre entre sí, circunstancia que encuentro notable y que ocupará mi atención por un momento.

Después de realizar un examen más cuidadoso me doy cuenta de que me he dejado llevar demasiado lejos por la primera apariencia, y de que debo hacer uso de la distinción de percepciones en *simples* y *complejas*, a fin de limitar esta conclusión general: *que todas nuestras ideas, e impresiones son semejantes entre sí*. Ahora advierto que muchas de nuestras ideas complejas no tuvieron nunca impresiones que les correspondieran, así como que muchos de nuestras impresiones complejas no están nunca exactamente copiadas por ideas. Puedo imaginarme una ciudad tal como la *Nueva Jerusalén*, con pavimentos de oro y muros de rubíes, aunque jamás haya visto tal cosa. Yo he visto *París*, pero ¿afirmaría, que puedo formarme de esa ciudad una idea tal que representara perfectamente todas sus calles y edificios, en sus proporciones justas y reales?

Advierto pues que aunque por lo general existe gran semejanza entre nuestras impresiones e ideas complejas, con todo no es universalmente verdadera la regla de que éstas son copias exactas de aquéllas. Podemos considerar a continuación qué ocurre a este respecto con nuestros percepciones simples. Después del examen más cuidadoso de que soy capaz, me atrevo a afirmar que en este caso la regla se mantiene sin excepción, y que toda idea simple tiene u a impresión simple a la cual se asemeja, igual que toda impresión simple tiene una idea que le corresponde. La idea de rojo que nos hacemos en la oscuridad y la impresión que hierde nuestros ojos a la luz del sol difieren tan sólo en grado, no en naturaleza. Es imposible probar por una enumeración particular que ocurre lo mismo con todas nuestras impresiones e ideas simples. Cada uno puede convencerse de esto repasando tantas como quiera. Y si alguien negara esta semejanza universal, no sé de otra manera de convencerle sino pidiéndole que me muestre una impresión simple que no tenga una idea correspondiente, o una idea simple que no tenga una impresión correspondiente. Si no responde a este desafío —y es seguro que no podrá hacerlo— no tendremos dificultad en establecer nuestra conclusión partiendo a la vez de su silencio y de nuestras observaciones⁹.

Así, encontramos que todas las ideas e impresiones simples se asemejan unas a otras; y como las complejas se forman a partir de las simples, podemos afirmar en general que estas dos especies de percepción son exactamente correspondientes. Habiendo descubierto tal relación, que no requiere más examen, siento curiosidad por encontrar algunas otras de sus cualidades. Vamos a estudiar qué ocurre con respecto a su existencia, y qué impresiones e ideas son causas, y cuáles, efectos.

El examen completo de este problema constituye el tema de la presente obra; por consiguiente, nos limitaremos por ahora a establecer como proposición general que todas nuestras ideas simples, en su primera aparición, se derivan de impresiones simples a las que corresponden y representan exactamente.

Al buscar fenómenos que prueben esta proposición los encuentro de dos clases, tan sólo; pero en cada una de estas clases son los fenómenos palmarios, numerosos y concluyentes. Primero, mediante un nuevo examen me cercioro de lo que ya he asegurado: que toda impresión simple va acompañada por una idea que le corresponde, y toda idea simple, por una impresión. De esta conjunción constante

de percepciones semejantes concluyo inmediatamente que existe una gran conexión entre nuestras impresiones correspondientes y nuestras ideas, y que la existencia de las unas tiene una influencia considerable sobre la de las otras. Una tal conjunción constante, con tal número infinito de ejemplos, no puede surgir nunca del azar; prueba, por el contrario, que las impresiones dependen de las ideas, o las ideas de las impresiones. Para poder saber de qué lado se encuentra esta dependencia, considero el orden de su primera aparición, y hallo por experiencia constante que las impresiones simples preceden siempre a sus correspondientes ideas; sin embargo, nunca aparecen en orden inverso. Para darle a un niño una idea de rojo o naranja, de dulce o amargo, le presento los objetos o, en otras palabras, le hago tener esas impresiones, pero no procedo en forma tan absurda que me esfuerce en producir las impresiones excitando las ideas. Nuestras ideas no producen en su primera aparición impresiones que les correspondan, ni percibimos color alguno o sentimos una sensación simplemente por pensar en ello. Encontramos, por otra parte, que toda impresión —sea de la mente o del cuerpo— es seguida constantemente por una idea que semeja esa impresión, y que difiere de ella tan sólo por sus grados de fuerza y vivacidad. La conjunción constante de nuestras percepciones semejantes es una prueba convincente de que las unas son causas de las otras; y esta prioridad de las impresiones constituye una prueba igualmente convincente de que nuestras impresiones son causas de nuestras ideas, y no nuestras ideas de nuestras impresiones.

Para confirmar esto consideraré otro fenómeno sencillo y convincente: siempre que por accidente las facultades que dan origen a impresiones de algún tipo se ven impedidas en sus operaciones (como le ocurre al que ha nacido ciego o sordo), no sólo se pierden las impresiones, sino también las ideas correspondientes, de modo que jamás aparecerá en la mente el menor rastro de unas u otras. Y esto es verdad no sólo en el caso en que los órganos sensoriales estén completamente destruidos, sino también cuando no han sido puestos nunca en funcionamiento para producir una impresión determinada. No podemos hacernos una idea correcta del sabor de una piña sin haberla probado realmente.

Existe, con todo, un fenómeno que contradice lo anterior, y que puede probar que a las ideas no les es absolutamente imposible el preceder a las impresiones correspondientes. Creo que se concederá fácilmente que las varias ideas distintas de los colores, que entran por los ojos, o de los sonidos, que proporciona el oído, son realmente diferentes unas de otras, a pesar de que a la vez sean también semejantes. Ahora bien, si esto es verdad de colores diferentes, no menos deberá serlo de los distintos matices que hay en un mismo color: cada uno de estos matices produce una idea distinta e independiente de las demás. Porque, si se negara esto sería posible pasar insensiblemente, mediante una continua gradación de matices, de un color al que estuviera más alejado de él; y si no concedéis que uno cualquiera de los tonos intermedios es diferente, no podréis negar sin caer en lo absurdo que los extremos son idénticos. Supongamos, por tanto, que alguien ha disfrutado de vista durante treinta años y Regado a familiarizarse perfectamente con colores de todo tipo, con excepción de un matiz particular, de azul por ejemplo, que nunca ha tenido ocasión de hallar. Supongamos también que todos los diferentes matices de tal color —salvo ese matiz— estén situados ante él, yendo gradualmente del más oscuro al más claro: es evidente que notará un hueco donde falta ese matiz, y que verá que hay una distancia mayor en ese lugar entre los colores contiguos que en cualquier otro. Pregunto, ahora, si le es

⁹ Hume utilizará este «método de desafío» en numerosas ocasiones a lo largo del *Tratado*. Sin embargo, en muchas de ellas se desliza la llamada *falacia convencionalista*: se toma como tautología lo que no debería ser sino una generalización inductiva efectuada sobre la base de una convención. Así, dado que Hume fija de antemano el *sentido*, puede replicar a cualquiera que presente la excepción que ésta no es tal, precisamente por no convenir con los términos prefijados. Por ejemplo, supongamos que alguien afirma que todos los usureros son avaros, y desafía a quien sea a que le presente un usurero generoso; pero, cuando se hace esto, se le replica que éste no es un verdadero usurero, ya que antes se convino en que todos los usureros son avaros.

posible a ese hombre suplir por su propia imaginación esa deficiencia y darse a sí mismo la idea de ese matiz particular, aunque nunca le haya llegado por sus sentidos. Creo que habrá pocos que no sean de la opinión de que puede hacer tal cosa; y ello puede servir como prueba de que no siempre se derivan las ideas simples de las impresiones correspondientes. Sin embargo, este ejemplo es tan particular y singular que apenas merece que lo tengamos en cuenta o que sólo por él alteremos nuestra máxima general¹⁰.

Ahora bien, puede que —aparte de esta excepción— no esté de más notar en este tema que el principio de prioridad de las impresiones con respecto a las ideas debe entenderse con otra limitación, a saber: que así como nuestras ideas son imágenes de nuestras impresiones, podemos formar ideas secundarias que sean imágenes de las primarias, tal como se ve en este mismo razonamiento que estamos ahora realizando sobre ellas. Claro que, hablando con propiedad, ésta no es tanto una excepción a la regla cuanto su explicación. Las ideas producen imágenes de sí mismas en nuevas ideas; pero como se supone que las ideas primarias derivan de impresiones, sigue siendo verdad que todas nuestras ideas simples proceden mediata o inmediatamente de sus correspondientes impresiones.

Este es, pues, el primer principio que establezco en la ciencia de la naturaleza humana; y no debemos menospreciarlo a causa de su aparente simplicidad. Es notable, en efecto, que el presente problema de la procedencia de nuestras impresiones o de nuestras ideas sea el mismo que tanto ruido ha producido planteado en otros términos: cuando se discutía si hay ideas innatas o si todas las ideas se derivan de la sensación y la reflexión¹¹. Podemos observar que los filósofos, con el fin de probar que las ideas de extensión y color no son innatas, no hacen sino mostrar que éstas nos son transmitidas por los sentidos; mientras que para probar que las ideas de pasión y deseo no son innatas observan que tenemos en nosotros mismos una experiencia previa de esas emociones. Si examinamos ahora cuidadosamente estos argumentos encontraremos que no prueban sino que las ideas son precedidas por otras percepciones más vívidas, de las cuales se derivan y a las que representan. Espero que esta clara exposición del problema haga desaparecer todas las polémicas, permitiendo que ese principio sea utilizado en nuestros razonamientos con más frecuencia de la que hasta ahora parecía haberse hecho.

Sección II

DIVISIÓN DEL TEMA

Dado que parece que nuestras impresiones simples son anteriores a sus ideas correspondientes, y que las excepciones son muy raras, el método parece requerir que examinemos nuestras impresiones antes de pasar a examinar nuestras ideas. Las impresiones pueden ser de dos clases: de SENSACIÓN y de REFLEXIÓN. La primera clase surge originariamente en el alma a partir de causas desconocidas. La segunda se deriva en gran medida de nuestras ideas, y esto en el orden siguiente: una impresión se manifiesta en primer lugar en los sentidos, y hace que percibamos calor o frío, placer o dolor de uno u otro tipo. De esta impresión existe una copia tomada por la mente y

que permanece luego que cesa la impresión: llamamos a esto idea. Esta idea de placer o dolor, cuando incide a su vez en el alma, produce las nuevas impresiones de deseo y aversión, esperanza y temor, que pueden llamarse propiamente impresiones de reflexión, puesto que de ella se derivan. A su vez, son copiadas por la memoria y la imaginación, y se convierten en ideas; lo cual, por su parte, puede originar otras impresiones e ideas. De modo que las impresiones de reflexión son previas solamente a sus ideas correspondientes, pero posteriores a las de sensación y derivadas de ellas. El examen de nuestras sensaciones pertenece más a los anatomistas y filósofos de la naturaleza que a la filosofía moral, y por esto no entraremos ahora en el problema. Y como las impresiones de reflexión, esto es, las pasiones, deseos y emociones —que será lo que principalmente merezca nuestra atención— surgen por lo general de las ideas, será necesario invertir el método antes citado, que a primera vista parece más natural y, a fin de explicar la naturaleza y principios de la mente humana, dar cuenta particular de las ideas antes de pasar a las impresiones. Por eso he decidido comenzar ahora con el estudio de las ideas.

Sección III

DE LAS IDEAS DE LA MEMORIA Y LA IMAGINACIÓN

Hallamos por experiencia que cuando una impresión ha estado presente a la mente aparece de nuevo en ella como idea. Esto puede hacerlo de dos maneras: o cuando retiene en su reaparición un grado notable de su vivacidad primera, y entonces es de algún modo intermedia entre una impresión y una idea, o cuando pierde por completo esa vivacidad y es enteramente una idea. La facultad por la que repetimos nuestras impresiones del primer modo es llamada MEMORIA; la otra, IMAGINACIÓN. Ya a primera vista es evidente que las ideas de la memoria son mucho más vívidas y fuertes que las de la imaginación, y que la primera facultad colorea sus objetos con mayor precisión que la segunda. Cuando recordamos un suceso pasado, su idea irrumpe en la mente de una forma vigorosa, mientras que la percepción es en la imaginación tenue y lánguida, y sólo difícilmente puede ser preservada por la mente de un modo constante y uniforme durante un período de tiempo considerable. Esta es, pues, una patente diferencia entre una y otra especie de ideas. Pero ya trataremos más adelante de esto con mayor amplitud. Hay otra diferencia, no menos evidente, entre estas dos clases de ideas: a pesar de que ni las ideas de la memoria ni las de la imaginación, ni las vívidas ni las tenues, pueden aparecer en la mente a menos que les hayan precedido sus correspondientes impresiones a fin de prepararles el camino, la imaginación no se ve con todo obligada a guardar el mismo orden y forma de las impresiones originales, mientras que la memoria está de algún modo determinada en este respecto, sin capacidad alguna de variación.

Es evidente que la memoria preserva la forma original en que se presentaron sus objetos y que, siempre que nos apartamos de ella al recordar algo, es debido a algún fallo o imperfección de dicha facultad. Un historiador puede, para la buena marcha de su narración, relatar tal vez un suceso antes de otro, cuando el hecho era posterior; pero si es riguroso da cuenta luego de esa tergiversación, colocando de este modo a la idea en su debida posición. Esto mismo sucede cuando recordamos lugares y personas con los que estábamos

¹⁰ El mismo ejemplo, presentado en forma más concisa y no, desde luego, como objeción, se encuentra en los comentarios a la *Reg. XIV* de las *Regulae ad directionem ingenii*, de DESCARTES. A pesar de que pueda parecer escandaloso que Hume quite toda importancia a esta excepción, no ha faltado quien ha defendido esta postura: la objeción no merece ser tenida en cuenta, pero no por ser «particular y singular», sino porque ese color puede ser definido «contextualmente», utilizando otras palabras de color (cf. A. FLEW: *Hume's Nil. ol Befiel*, Londres, 1961, pág. 30).

¹¹ Cf. Locke: *Essay*, I, *passim*.

antes familiarizados. La función primordial de la memoria no es preservar las ideas simples, sino su orden y posición. En resumen, este principio viene apoyado por tal cantidad de fenómenos vulgares y corrientes que podemos ahorrarnos la molestia de insistir más sobre esto.

La misma evidencia nos acompaña en nuestro segundo principio: la libertad de la imaginación para trastocar y alterar el orden de sus ideas. Las fábulas que encontramos en poemas y narraciones prueban esto de forma indiscutible. La naturaleza está allí totalmente alterada: no se habla más que de caballos alados, fieros dragones y gigantes monstruosos. Sin embargo, ya no resultará extraña esta libertad de la fantasía¹² si consideramos que todas nuestras ideas se copian de nuestras impresiones, y que no hay dos impresiones que sean absolutamente inseparables. Por lo demás, es innecesario señalar que esto es consecuencia evidente de la división de las ideas en simples y complejas. Dondequiera que la imaginación perciba una diferencia entre ideas será capaz de producir fácilmente una separación entre ambas.

Sección IV

LA CONEXIÓN O ASOCIACIÓN DE IDEAS

Como todas las ideas simples pueden ser separadas por la imaginación y unidas de nuevo en la forma que a ésta le plazca, nada sería más inexplicable que las operaciones de esta facultad si no estuviera guiada por algunos principios universales que la hacen, en cierto modo, conforme consigo misma en todo tiempo y lugar. Si las ideas estuvieran completamente desligadas e inconexas, sólo el azar podría unir las; sería imposible que las mismas ideas simples se unieran regularmente en ideas complejas —como suelen hacerlo— si no existiese algún lazo de unión entre ellas, sin alguna cualidad asociativa por la que una idea lleva naturalmente a otra¹³. Este principio unificador de las ideas no debe ser considerado como una conexión inseparable, pues esto ha sido ya excluido de la imaginación; tampoco podemos concluir que sin ésta no podría unir la mente dos ideas, porque nada hay más libre que esa facultad; tenemos que mirarlo más bien como una fuerza suave, que normalmente prevalece y es causa, entre otras cosas, de que convengan tanto los lenguajes entre sí; la naturaleza ha indicado de algún modo a todo el mundo las ideas simples que son más aptas para unirse en una idea compleja. Las cualidades de las que surge tal asociación y por las que es llevada la mente de este modo de una idea a otra, son tres: SEMEJANZA, CONTIGÜIDAD en tiempo o lugar, y CAUSA y EFECTO.

No creo que sea muy necesario probar que estas cualidades producen una asociación entre ideas, y que mediante la aparición de una idea introducen de modo natural la otra. Es claro que en el curso de nuestro pensamiento y en la sucesión continua de nuestras ideas pasa nuestra imaginación fácilmente de una idea a otra *semejante*, y que esta cualidad es por sí sola un vínculo suficiente de asociación para la fantasía. Es igualmente evidente que como los sentidos, al cambiar de objeto, están obligados a hacerlo de un modo regular, tomando a los objetos tal como se hallan *contiguos* unos con otros,

la imaginación debe adquirir, gracias a una larga costumbre, el mismo método de pensamiento, recorriendo las distintas partes del espacio y el tiempo al concebir sus objetos. En cuanto a la conexión realizada mediante la relación de *causa y efecto*, posteriormente tendremos ocasión de examinarla a fondo, de modo que por ahora no insistiré en el tema¹⁴. Baste por el momento con señalar que no hay relación que produzca una conexión más fuerte en la fantasía y que haga que una idea recuerde más rápidamente a otra, que la relación de causa y efecto entre sus objetos.

A fin de comprender el ámbito que abarcan estas relaciones, cabe observar que dos objetos se encuentran unidos en la imaginación no solamente cuando uno es inmediatamente semejante o contiguo al otro, o su causa, sino también cuando entre ambos se interpone un tercer objeto que guarda con ellos alguna de estas relaciones. Esto puede llevarse hasta muy lejos, aunque puede observarse que cada interposición debilita considerablemente la relación. Los primos en cuarto grado están relacionados por causalidad (si se me permite emplear aquí tal término); pero no tan estrechamente como los hermanos, y mucho menos que los padres con sus hijos. Podemos advertir, en general, que todas las relaciones de sangre dependen de las de causa y efecto, y que se consideran próximas o remotas según el número de causas conectoras interpuestas entre los miembros.

La relación de causalidad es la más extensa de las tres relaciones antes citadas. Puede juzgarse que dos objetos están situados en esta relación, lo mismo cuando uno es causa de alguna de las acciones o movimientos del otro, que cuando el primero es causa de la existencia del último. Pues como la acción o el movimiento no es otra cosa que el objeto mismo considerado bajo cierto punto de vista, y el objeto sigue siendo el mismo en todas sus diferentes situaciones, es fácil imaginar cómo una influencia tal de objetos, uno sobre otro, puede conectarlos en la imaginación.

Podemos avanzar un paso más, y señalar que no sólo están conectados dos objetos por la relación de causa y efecto cuando uno produce un movimiento o acción en el otro, sino también cuando tiene el poder de producirlo; cabe observar que éste es el origen de todas las relaciones de interés y deber por las que se influyen mutuamente los hombres en sociedad y están sometidos a los vínculos de la función de gobierno y la subordinación. Amo es aquél que por su situación, surgida por fuerza o convenio, es capaz de dirigir en ciertos pormenores las acciones de otro, a quien llamamos siervo. Cuando una persona posee algún poder no se requiere para convertirlo en acción sino la fuerza de su voluntad, lo que se considera siempre como algo posible, y en muchos casos como probable, especialmente en el caso de la autoridad, en donde la obediencia del súbdito constituye un placer y una ventaja para el superior.

Estos son, por consiguiente, los principios de unión o cohesión entre nuestras ideas simples y que suplen en la imaginación el puesto de esa conexión inseparable con que están unidas en nuestra memoria. Hay aquí una especie de ATRACCIÓN, que se encontrará tiene en el mundo mental efectos tan extraordinarios como en el natural, y que se revela en formas tan múltiples como variadas. Sus efectos son visibles por todas partes, aunque sus causas sean en su mayor parte desconocidas y deban reducirse a las cualidades originarias de la naturaleza humana —cualidades que yo no pretendo explicar—. Nada le es más necesario a un filósofo de verdad que el refrenar los

¹² Aunque el mismo Hume utiliza indistintamente «fantasía» e «imaginación», traduciremos siempre el primer término por «fantasía» y el segundo por «imaginación».

¹³ Esta es la «traducción» humeana del conocido corolario del principio metafísico de causalidad, que impide la intervención del azar, y que puede decirse nació con la misma filosofía: con formulación vigorosa se encuentra ya en Parménides (la *diké*), en Empédocles, en Aristóteles (que recuerda expresamente a Empédocles a este respecto; véase *Phys.*, 11, 8, 198b16). Mientras Aristóteles lo toma como presencia de la finalidad en el cosmos, para Epicuro y Lucrecio, en cambio, es prueba de una causalidad «física», mecánica (véase *De rerum natura*, V, 56-156). Hume está más cerca en esto (y en muchas otras cosas) de los viejos atomistas. Sobre su concepción de que el azar no es sino una causa oculta, cf. 1, 111, 11 y 12 (especialmente págs. 249-50).

¹⁴ Al tema de la causalidad se dedican las páginas más justamente famosas del *Tratado*: toda la parte III de este libro I (especialmente secs. 2-8).

inmoderados deseos de buscar las causas; de modo que, una vez haya establecido una doctrina sobre un número suficiente de experimentos, deberá contentarse con ello cuando advierta que Hevar más lejos su examen lo conduciría a cavilaciones oscuras e inciertas. Mejor empleada estaría en ese caso su imaginación si examinara los efectos de los principios, en vez de las causas.

Entre los efectos de esta unión o asociación de ideas, no existe ninguno tan notable como las ideas complejas, que son normalmente el objeto de nuestros pensamientos y razonamientos, y que surgen por lo general de un principio de unión entre nuestras ideas simples. Estas ideas complejas pueden dividirse en relaciones, modos y sustancias. Examinaremos brevemente cada una de éstas, por su orden, y añadiremos algunas consideraciones en referencia a nuestras ideas *generales y particulares* antes de abandonar el presente asunto, que puede ser considerado como los elementos de esta filosofía.

Sección V

DE LAS RELACIONES

La palabra RELACIÓN se utiliza normalmente en dos sentidos bastante diferentes: nombra por una parte la cualidad por la que se unen dos ideas en la imaginación, llevando naturalmente la una a la otra —como hemos explicado anteriormente—, y por otra la circunstancia particular en que, incluso en la unión arbitraria de dos ideas en la fantasía, Podemos pensar que es conveniente compararlas. En el lenguaje corriente es siempre el primer sentido lo que nombramos con la palabra relación; sólo en filosofía lo extendemos, para indicar cualquier asunto determinado de comparación, sin un principio de enlace. Así, los filósofos admiten que la distancia es una verdadera relación, pues adquirimos idea de ella comparando objetos; pero hablando normalmente decimos que nada puede haber más distante entre sí que tales o tales cosas que nada puede tener menor relación: como si distancia y relación fueran incompatibles¹⁶. Quizá podría creerse que es una tarea interminable el enumerar todas las cualidades que hacen que los objetos admitan comparación, y gracias a las cuales se producen las ideas de la relación filosófica. Pero si las examinamos cuidadosamente hallaremos que pueden reducirse sin dificultad a siete grupos generales, que cabe considerar como principios de toda relación filosófica.

1. El primero es la semejanza: es ésta una relación sin la que no puede existir relación filosófica alguna, dado que no hay otros objetos que admitan comparación sino los que tienen algún grado de semejanza. Pero aunque sea necesaria para toda relación filosófica, no se sigue de ello que la semejanza produzca siempre una conexión o asociación de ideas. Cuando una cualidad llega a ser muy general y común a gran número de individuos, no presenta directamente a ninguno de ellos ante la mente; por el contrario, al ofrecer de golpe una opción demasiado extensa evita que la imaginación se fije en un objeto determinado.

2. La identidad puede considerarse como una segunda especie de relación. Entiendo aquí esta relación en su sentido más estricto: en cuanto aplicada a objetos constantes e invariables, sin examinar aquí la naturaleza y fundamento de la identidad personal, que se tratará más adelante¹⁷. La relación de identidad es la más universal de todas, ya que es común a todo ser cuya existencia tenga alguna duración.

3. Después de la identidad, las relaciones más universales y extensas son las de espacio y tiempo, que dan origen a infinito número de comparaciones: distante, contiguo, arriba, abajo, antes, después, etc.

4. Todos los objetos que admitan cantidad o número pueden ser comparados en ese respecto, que constituye otro origen muy fecundo de relaciones.

5. Cuando dos objetos cualesquiera poseen la misma cualidad en común, los grados en que la poseen forman una quinta especie de reflexión. Así, de dos objetos que son ambos pesados, uno puede ser más pesado o ligero que otro. Dos colores de la misma clase pueden ser, con todo, de matices diferentes, y en este respecto admiten comparación.

6. A primera vista podría creerse que la relación de contrariedad es una excepción de la regla de que ninguna relación, M tipo que sea, puede subsistir sin algún grado de semejanza. Sin embargo, cabe advertir que no hay dos ideas que sean de suyo contrarias, salvo las de existencia y no existencia; y aun éstas son claramente semejantes, en cuanto que ambas implican una idea del objeto, aunque la última excluya a éste de todos los tiempos y lugares en que se supone que no existe¹⁸.

7. Todos los demás objetos: fuego y agua, calor y frío, se ven como contrarios sólo por experiencia, y por la contrariedad de sus causas y efectos; esta relación de causa y efecto es una séptima relación filosófica, además de ser también una relación natural. La semejanza implicada en esta relación será explicada más adelante¹⁹. Podría esperarse naturalmente que añadiera aquí la diferencia a las demás relaciones. Pero yo la considero más bien como una negación de relación, y no como una cosa real o positiva. La diferencia es de dos clases: en cuanto opuesta a la identidad, y en cuanto opuesta a la semejanza. La primera se llama diferencia de número; la segunda, de género.

Sección VI

DE LOS MODOS Y LA SUSTANCIA

Me gustaría preguntar a esos filósofos que basan en tan gran medida sus razonamientos en la distinción de sustancia y accidente, y se imaginan que tenemos ideas claras de cada una de estas cosas, si la idea de sustancia se deriva de las impresiones de sensación o de las de reflexión. Si nos es dada por nuestros sentidos, pregunto: ¿por cuál de ellos, y de qué modo? Si es percibida por los ojos, deberá ser un color; si por los oídos, un sonido; si por el paladar, un sabor; y lo mismo con respecto a los demás sentidos. Pero no creo que nadie afirme que la sustancia es un color, un sonido o un sabor. La idea de sustancia deberá derivarse, entonces, de una impresión de reflexión²⁰, si es que realmente existe. Pero las impresiones de reflexión se reducen a nuestras pasiones y emociones, y no parece posible que ninguna de éstas represente una sustancia. Por consiguiente, no tenemos ninguna idea de sustancia que sea distinta de la de una colección de cualidades particulares, ni poseemos de ella otro significado cuando hablamos o razonamos sobre este asunto.

La idea de sustancia, como la de modo, no es sino una colección de ideas simples unidas por la imaginación y que poseen un nombre particular asignado a ellas, mediante el cual somos capaces de recordar —a nosotros o a otros— esa colección. Pero la diferencia entre estas ideas consiste en que las cualidades particulares que forman una sustancia son referidas por lo común a un algo

¹⁶ G. I, 111, 1, pág. 171, y II, III, 7 *passim*.

¹⁷ Cf. I, IV, 6.

¹⁸ Cf. I, III, 15.

¹⁹ Véase *infra*, págs. 200, 210, 224 y en otros pasajes.

²⁰ En el original: «impression or (o) reflexion», que es claramente una errata. Ya en la edición de Green and Grose (pág. 324) consta «impression of (de) reflexion».

desconocido en que se supone inhieren; o bien, concediendo que esa ficción no tenga lugar, se supone que al menos están estrecha e inseparablemente conectadas entre sí por relaciones de contigüidad y causalidad. El resultado de todo esto es que, cuando descubrimos que una nueva cualidad simple —sea cual sea— guarda la misma conexión con las demás, la incluimos entre ellas, aunque no entrara en la primera concepción de la sustancia. Así, nuestra idea del oro puede ser en principio la de color amarillo, peso, maleabilidad, fusibilidad; sin embargo, al descubrir su solubilidad en *agua regia*, añadimos esta cualidad a las restantes, y suponemos que pertenece a la sustancia, como si su idea hubiera formado parte del compuesto desde el primer momento. Al ser considerado el principio de unión como parte fundamental de la idea compleja permite la entrada de cualquier cualidad que aparezca posteriormente, y es comprendida bajo esa idea del mismo modo que las otras, presentes desde el comienzo.

Basta considerar la naturaleza de los modos para que resulte evidente que lo anteriormente dicho no vale para ellos. Las ideas simples de que están formados los modos representan, o cualidades que no están unidas por contigüidad y causalidad sino dispersas en diferentes sujetos²¹, o cualidades en que su principio de enlace —aun uniéndolas en un sujeto— no es considerado como fundamento de la idea compleja. La idea de un baile es un ejemplo de la primera clase; la de la belleza, de la segunda. La razón es obvia: tales ideas complejas no pueden recibir una nueva idea sin que cambie el nombre que distinguía al modo.

Sección VII

DE LAS IDEAS ABSTRACTAS

Con relación a las ideas *abstractas* o *generales* se ha suscitado un problema muy importante: *si son generales o particulares en la concepción que la mente se hace de ellas*. Un gran filósofo* ha combatido la opinión tradicional sobre este asunto, afirmando que todas las ideas generales no son sino ideas particulares añadidas a un cierto término que les confiere mayor extensión, y que hace que recuerden ocasionalmente a otros individuos similares a ellas. Como me parece que éste ha sido uno de los mayores y más valiosos descubrimientos de los últimos años en la república de las letras, intentaré confirmarlo aquí aduciendo algunos argumentos, que espero lo pondrán más allá de toda duda y disputa.

Es evidente que al formar la mayoría de nuestras ideas generales —si es que no todas—, abstraemos de todo grado particular de cantidad y cualidad; y también es claro que un objeto no deja de pertenecer a una especie determinada porque tenga lugar una pequeña alteración en su extensión, duración u otras propiedades. Puede pensarse pues que existe aquí un patente dilema, decisivo para dilucidar la naturaleza de las ideas abstractas, que tantos motivos de especulación han brindado a los filósofos. La idea abstracta de un hombre representa a hombres de todos los tamaños y cualidades, lo que lleva a la conclusión de que esa idea no puede hacer tal cosa más que: o representando simultáneamente todos los tamaños y cualidades posibles, o no representando ninguno en absoluto. Ahora bien, como se ha visto que es absurdo defender la

primera proposición —en cuanto que implica una capacidad infinita de la mente—, se ha inferido corrientemente la validez de la segunda, suponiendo que nuestras ideas abstractas no representan grado particular alguno, ni de cantidad ni de cualidad. Intentaré hacer patente sin embargo lo erróneo de esta inferencia, probando en *primer* lugar que es totalmente imposible concebir una cantidad o cualidad sin hacerse una noción precisa de su grado, y mostrando en *segundo* lugar que, aunque la capacidad de la mente no sea infinita, podemos con todo formarnos simultáneamente una noción de todos los grados posibles de cantidad y cualidad, de una manera que, aun siendo imperfecta, pueda servir a efectos de toda reflexión y conversación.

Comencemos por la proposición primera, según la cual, *la mente no puede formarse noción alguna de cantidad o cualidad sin tener una noción precisa de los grados de cada una*; podemos probar esto mediante los tres argumentos siguientes:

Primero: Hemos observado que todo objeto diferente es distinguible, y que todo objeto distinguible es separable por el pensamiento y la imaginación. Podemos añadir que estas proposiciones son igualmente verdaderas en su conversas²³: todo objeto separable es también distinguible y todo objeto distinguible es también diferente. ¿Cómo sería posible, en efecto, que podamos separar lo que no es distinguible o distinguir lo que no es diferente? Por consiguiente, para saber si la abstracción implica separación necesitamos tan sólo considerarlo desde este respecto, examinando si todas las circunstancias de que abstraemos en nuestras ideas generales son, en cuanto tales, distinguibles y diferentes de las que retenemos como partes esenciales de esas ideas. Es evidente a primera vista, sin embargo, que la longitud precisa de una línea no es diferente ni distinguible de la línea misma, como tampoco el grado preciso de una cualidad lo es de esa cualidad. Estas ideas no admiten pues separación, de la misma manera que no admiten distinción ni diferencia. Están consecuentemente unidas entre sí en la aprehensión; y la idea general de una línea presenta en su aparecer ante la mente —a pesar de todas nuestras abstracciones y operaciones refinadas— un grado preciso de cantidad y cualidad, con independencia de que pueda hacerse esta línea representante de grados diferentes.

Segundo: Se admite que ningún objeto puede aparecer a los sentidos, o, en otras palabras, que ninguna impresión puede hacerse presente a la mente, sin estar determinada en sus grados de cantidad y cualidad²⁴. La confusión en que a veces se ven envueltas las impresiones se debe tan sólo a su debilidad e inconsistencia, y no a una cierta capacidad de la mente para recibir una impresión que en su existencia real no tenga un determinado grado o proporción. Esto es una contradicción en los términos, e implica incluso la más absoluta de las contradicciones, esto es: que a una misma cosa le sea posible ser y a la vez no ser.

Ahora bien, como todas las ideas se derivan de las impresiones y no son sino copias y representaciones de ellas, lo que sea verdad de las unas debe reconocerse como verdadero con respecto a las otras. Las impresiones y las ideas difieren tan sólo en su vigor y vivacidad. Pero la conclusión anterior no está basada en un determinado grado de vivacidad. Luego no puede verse afectada por ninguna variación en este respecto. Una idea es una impresión debilitada²⁵ y como una

²¹ «Subjects». Sujeto de inhesión en sentido escolástico.

* Doctor Berkeley²².

²² Principles of Human Understanding (Intr., § 18 y sigs.).

²³ Esto es, Hume supone aquí que tanto los argumentos como los predicados de estas dos proposiciones constituyen conjuntos de igual extensión, por lo que son recíprocamente convertibles. Con respecto a este «atomismo», DELEUZE estima acertadamente que es éste el principio constitutivo del empirismo, el que da el estatuto a la experiencia (*Empirisme et subjectivité*, París, 1973, pág. 93).

²⁴ Sin embargo, posteriormente se reconoce que existen —y aun son mayoría— objetos que no están en parte alguna, y se dice «que un objeto no está en ningún sitio cuando sus partes no están dispuestas entre sí de modo que formen una figura o cantidad» (pág. 379).

²⁵ Cf. *infra*, pág. 175.

impresión fuerte debe tener necesariamente una cantidad y cualidad determinada, lo mismo deberá ocurrir con su copia y representante. Tercero: Es un principio universalmente admitido en filosofía que toda cosa de la naturaleza es individual, y que es por completo absurdo el suponer que un triángulo realmente existente no tenga una proporción determinada de lados y ángulos. Por tanto, lo que es absurdo de hecho y en la realidad debe serlo también en la idea, dado que nada de lo cual podemos formarnos una idea clara y distinta es absurdo e imposible. Ahora bien, formar la idea de un objeto y formar una idea es, sin más, la misma cosa, pues la referencia de la idea a un objeto es una denominación extrínseca, de que no hay nota ni señal en la idea misma²⁶. Y como es imposible formar una idea de un objeto que posea cantidad y cualidad y no tenga en cambio un grado preciso de ambas, se sigue que es igualmente imposible formar una idea que no se halle limitada y confinada en estos dos respectos. Las ideas abstractas, por consiguiente, son de suyo individuales, aunque puedan hacerse generales en la representación. La imagen de la mente es sólo la de un objeto particular, aunque su aplicación en nuestro razonamiento sea la misma que si fuera universal.

Esta aplicación de las ideas más allá de su naturaleza propia se debe a que reunimos todos los grados posibles de cantidad y cualidad de manera tan imperfecta como pueda servir a los fines de la vida: ésta es la segunda proposición que me había propuesto explicar. Cuando hemos encontrado semejanza* entre varios objetos —como nos ocurre frecuentemente aplicamos el mismo nombre a todos ellos, con independencia de las diferencias que podamos observar en los grados de su cantidad y cualidad y en cualesquiera otras diferencias que puedan aparecer entre ellos. Después de haber adquirido una costumbre tal, la audición de ese nombre nos hace revivir la idea de uno de estos objetos, y lleva a la imaginación a concebirlo con todas sus circunstancias y proporciones peculiares. Pero como se supone que la misma palabra ha sido frecuentemente aplicada a otros individuos, que difieren en muchos aspectos de la idea presente a la mente, al no ser la palabra capaz de revivir la idea de todos esos individuos se limita a tocar al alma (si se me permite la expresión), haciendo así revivir la costumbre que habíamos adquirido al examinarlos. Estos individuos no están realmente y de hecho presentes a la mente, sino sólo en potencia; tampoco los representamos distintamente a todos en la imaginación, aunque estemos en disposición de examinar cualquiera de ellos cuando así lo necesitemos o nos lo proponamos en un determinado momento. La palabra despierta una idea individual, a la vez que una cierta costumbre²⁷, y tal costumbre produce cualquier otra idea individual que podamos tener ocasión de emplear. Pero como en la mayor parte de los casos es imposible producir todas las ideas a que pueda aplicarse el nombre, limitamos ese trabajo por medio de una consideración parcial; por lo demás, apenas si encontramos que a causa de tal limitación surja algún inconveniente.

Es, en efecto, una de las circunstancias más extraordinarias del presente tema el que, después de que la mente ha producido una idea individual —sobre la que razonamos— la costumbre que la acompaña, revivida por el término general o abstracto, sugiera al momento cualquier otra idea individual cuando hacemos por casualidad un razonamiento que no está de acuerdo con la idea primera. Según esto, si mencionáramos la palabra triángulo y nos formáramos la idea de un determinado triángulo equilátero para corresponder a tal palabra, y afirmáramos después *que los tres ángulos de un triángulo son iguales entre sí*, se levantarían inmediatamente en nosotros las demás ideas individuales del escaleno y el isósceles, que habíamos pasado por alto al principio, y nos harían ver la falsedad de esa proposición, aunque ésta sea verdadera con relación a la idea que antes nos habíamos formado. Si la mente no sugiere en todo momento estas ideas cuando es preciso, se deberá a alguna imperfección de sus facultades, siendo esto a menudo el origen del razonamiento falaz y de la sofistería. Estos problemas tienen lugar, especialmente, en el caso de ideas abstractas y complejas. En otras ocasiones la costumbre es más perfecta, por lo que es raro que caigamos en tales errores.

Más aún, es tan perfecta la costumbre, que una misma idea puede ser unida a varias palabras diferentes, y ser empleada en diferentes razonamientos sin riesgo de error. Así, la idea de un triángulo equilátero de una pulgada de altura puede servirnos para hablar de una figura, de una figura rectilínea, de una figura regular, de un triángulo y de un triángulo equilátero. Todos estos términos corresponden a la misma idea; pero como suelen aplicarse en una extensión mayor o menor, excitan sus hábitos particulares y disponen por ello a la mente a que observe que es imposible llegar a una conclusión contraria a las ideas normalmente comprendidas bajo esos términos.

Es posible que la mente no se contente con formar la idea de un solo individuo antes de que tales hábitos hayan llegado a ser totalmente perfectos, sino que recorra otras ideas a fin de entender cuál es su estricto significado, y cuál la extensión del conjunto que desea expresar con el término general. Para poder fijar el significado de la palabra «figura» podemos repasar en nuestra mente las ideas de círculos, cuadrados, paralelogramos, triángulos, de diferentes tamaños y proporciones, y no detenernos en una sola imagen o idea. En cualquier caso, es cierto que nosotros nos formamos la idea de individuos siempre que empleamos un término general; que raramente, o nunca, podemos agotar el número de esos individuos, y que los que quedan están representados solamente por medio del hábito por el que los recordamos cuando la ocasión lo requiere. Esta es, pues, la naturaleza de nuestras ideas abstractas y de los términos generales; y es de esta forma como resolvemos la paradoja anterior de que *algunas ideas son particulares en su naturaleza pero generales en su representación*.²⁸ Una idea particular se convierte en general al ser unida a un término general; esto es, a un término que por una conjunción debida a la costumbre guarda

²⁶ Cf. *infra*, pág. 322. «... nuestros sentidos... no nos transmiten sino una simple percepción, y no nos entregan nunca la más pequeña referencia a algo más». Puede encontrarse aquí una de las bases fundamentales de KANT: la existencia no es un predicado real (Crítica de la razón pura, B626/ A598).

* (Esta nota fue añadida por Hume en su Apéndice al libro III; véase pág. 637 [S.-B.].)

Es evidente que incluso diferentes ideas simples pueden ser similares o semejantes entre sí; no es necesario que el punto o circunstancia de semejanza sea distinto o separable de aquello en que difieren. Azul y verde son ideas simples diferentes, pero son más semejantes entre sí que azul y rojo, aunque su perfecta simplicidad excluya toda posibilidad de separación o distinción. Pasa lo mismo con sonidos, sabores y olores particulares. Estos admiten infinitas semejanzas sobre la base de su apariencia general y la comparación entre ellos, sin que tengan ninguna circunstancia en común. Y de esto podemos estar seguros, aunque partamos de los muy abstractos términos de idea simple, que subsumen bajo sí a todas las ideas simples. Estas se asemejan entre sí por su simplicidad. Y con todo, a causa de su naturaleza misma, que excluye toda composición, esta circunstancia por la que se asemejan no es ni distinguible ni separable de las demás. Lo mismo sucede con todos los grados de una cualidad. Todos ellos son semejantes, y sin embargo la cualidad que hay en el individuo no es distinta del grado.

²⁷ Cf. LOCKE, capítulo sobre *asociación de ideas* en el *Essay* (11, XXXIII, § 6). Es notable que mientras Locke se limita a mencionar la importancia de la *custom* (costumbre), Hume llega a hacer de ella un tema central.

²⁸ Cf. Locke: *Essay*, III, III, § 11.

relación con muchas otras ideas particulares y las hace fácilmente presentes a la imaginación.

La única dificultad que aún puede quedar en este asunto deberá referirse a esa costumbre que tan fácilmente hace recordar toda idea particular que podamos necesitar, y que es suscitada por una palabra o sonido a la que normalmente unimos tal idea. En mi opinión, el modo más adecuado de dar una explicación satisfactoria de este acto de la mente consiste en aducir otros ejemplos análogos, así como otros principios que facilitan su actuación. Es imposible explicar las causas últimas de nuestras acciones mentales. Nos basta con poder dar cuenta satisfactoria de ellas gracias a la experiencia y la analogía.

Según esto, observo:

Primero: Que cuando mencionamos un número alto: mil, por ejemplo, la mente no tiene por lo general una idea adecuada de él, sino sólo el poder de producir tal idea, dado que sí tiene una adecuada [des de las decenas, bajo las cuales está comprendido aquel número. Con todo, esta imperfección en nuestras ideas no se nota en ningún caso en nuestros razonamientos: esto parece constituir un ejemplo parecido al de las ideas universales, que ahora debatimos.

Segundo: Tenemos varios ejemplos de hábitos que pueden ser revividos con una sola palabra, como cuando una persona que se sabe de memoria algunos párrafos de un discurso o unos cuantos versos consigue recordar el total —que no había logrado reproducir— por medio de la sola palabra o expresión con que aquéllos comienzan.

Tercero: Creo que cualquiera que examine la situación en que se encuentra su mente al razonar estará de acuerdo conmigo en que nosotros no unimos ideas distintas y perfectas a cada término que usamos, y en que, al hablar de *gobierno, iglesia, negociación, conquista*, etc., raramente analizamos en nuestras mentes todas las ideas simples de que esas ideas complejas están compuestas. Puede observarse, sin embargo, que a pesar (le esta imperfección podemos evitar decir sinsentidos de estos temas, así como percibir cualquier oposición entre las ideas, tan perfectamente como si tuviéramos plena comprensión de ellas. Así, si en vez de decir *que en la guerra los más débiles pueden recurrir siempre a la negociación* dijéramos *que pueden recurrir siempre a la conquista*, la costumbre que hemos adquirido de atribuir ciertas relaciones a las ideas sigue acompañando aún a las palabras, lo que nos hace percibir inmediatamente lo absurdo de esa proposición, de igual forma que una idea particular puede servirnos cuando razonamos sobre otras ideas a pesar de que difieran de aquélla en varios puntos.

Cuarto: Como los individuos son reunidos y subsumidos bajo un término general de acuerdo con la semejanza que muestran entre sí, esta relación deberá facilitar su entrada en la imaginación, haciendo que sean sugeridos más prontamente cuando la ocasión lo requiera. De hecho, si tenemos en cuenta el curso común del pensamiento, tanto en la reflexión como en la conversación, encontraremos una poderosa razón para convencernos sobre el particular. Nada hay más admirable que la rapidez con que la imaginación sugiere sus ideas y las presenta en el instante mismo en que se habían hecho útiles o necesarias. La fantasía corre de un extremo a otro del universo al reunir las ideas que corresponden a cualquier asunto. Hasta Podría pensarse que todo el mundo intelectual de las ideas está de golpe presente ante nosotros, y que no necesitamos sino recoger las que son más adecuadas para nuestros propósitos. Sin embargo, no es necesario que estén presentes sino justamente aquellas ideas que han sido actualizadas de esa manera por una especie de facultad mágica del alma, que, aun siendo siempre más perfecta en los más grandes genios —y a eso es precisamente a lo que llamamos genio— es con todo inexplicable para el entendimiento humano, por grandes que sean sus esfuerzos.

Quizá ayuden estas cuatro reflexiones a obviar todas las dificultades de la propuesta hipótesis sobre las ideas abstractas, tan contraria a

la opinión que hasta ahora ha prevalecido en filosofía. A decir verdad, tengo plena confianza sin embargo en lo que he probado ya con relación a la imposibilidad de las ideas generales según el método común de explicarlas. Lo cierto es que debemos buscar un nuevo sistema a este respecto, y es evidente que no existe otro distinto al que yo he propuesto. Si las ideas son particulares por naturaleza y a la vez finitas en número, solamente por costumbre pueden hacerse generales en su representación y contener bajo sí un número infinito de otras ideas.

Antes de abandonar el presente asunto, emplearé los mismos principios para explicar esa *distinción de razón*, tan discutida, y tan poco entendida, en las escuelas. De esta clase es la distinción entre figura y cuerpo figurado, movimiento y cuerpo movido. La dificultad de explicar esta distinción se debe al principio arriba explicado: *que todas las ideas que son diferentes son separables*. De aquí se sigue, en efecto, que si la figura es diferente del cuerpo sus ideas deberán ser entonces separables, y también distinguibles; y que si no es diferente sus ideas no podrán ser ni separables ni distinguibles. ¿Qué puede entenderse, entonces, por distinción de razón, cuando ésta no implica ni diferencia ni separación?

Para suprimir esta dificultad deberemos recurrir a la anterior explicación de las ideas abstractas. La mente no habría soñado ciertamente nunca con distinguir entre figura y cuerpo figurado, cuando en la realidad ambos no son ni distinguibles, ni diferentes, ni separables, si no hubiera observado que incluso en esta simplicidad pueden contenerse muchas diferentes semejanzas y relaciones. Así, cuando se nos presenta una esfera de mármol blanco recibimos tan sólo la impresión de un color blanco dispuesto en cierta forma, y somos incapaces de separar y distinguir el color de la forma. Pero al observar posteriormente una esfera de mármol negro y un cubo de mármol blanco, y compararlo con nuestro primer objeto, encontramos dos semejanzas separadas en lo que antes parecía perfectamente inseparable (y que sigue siéndolo en la realidad). Luego de un poco más de práctica en estas cosas comenzamos a distinguir la figura del color, mediante una *distinción de razón*; es decir, consideramos que la figura y el color están unidos porque son de hecho la misma cosa, porque son indistinguibles, y sin embargo se perciben bajo aspectos diferentes, de acuerdo con las semejanzas de que son susceptibles. Cuando atendemos sólo a la figura de la esfera del mármol blanco, nos hacemos en realidad una idea conjunta de la figura y el color, pero tácitamente llevamos nuestra atención a su semejanza con la esfera del mármol negro; del mismo modo, cuando consideramos sólo su color dirigimos nuestra atención a su semejanza con el cubo de mármol blanco. De esta forma hacemos acompañar a nuestras ideas de una especie de reflexión, de la cual somos en gran medida inconscientes a causa de la costumbre. Quien nos pida que consideremos la figura de una esfera de mármol blanco sin que pensemos en su color, nos pide lo imposible; lo que esa persona quiere decir en realidad es que consideremos el color y la figura juntos, pero atendiendo a la semejanza con la esfera de mármol negro, o con otra esfera de cualquier color o materia.