

EMPIRISMO Y OBJETIVIDAD

Juan Antonio Valor Yébenes. Universidad Europea de Madrid

Resumen: En este trabajo presentamos un punto de vista en filosofía que denominamos «objetivismo absoluto», e intentamos definirlo desde la filosofía moderna.

Abstract: In this paper we present a philosophical view, that could be denominated «absolute objectivism». This work tries to characterise this kind of objectivism from the perspective of modern philosophy.

Es un lugar común entender el representacionismo como una consecuencia del planteamiento filosófico moderno. Frente a este planteamiento, Husserl recupera y desarrolla la teoría de la intencionalidad. A pesar de la dedicación continuada en los últimos años al estudio de las obras de Husserl, esta teoría aún hoy nos resulta incomprensible y, en cierta medida, fenomenológicamente falsa. De aquí ha surgido la motivación para desarrollar un punto de vista propio, al que damos el nombre de *objetivismo absoluto*. Éste queda definido por los siguientes puntos:

- Hay identidad entre el campo del ser y el campo del conocer.
- En el campo del ser se distinguen lo fáctico y lo necesario.
- La unidad reconocida con el término «yo» es una perspectiva de lo fáctico.
- Lo necesario no es lo absoluto; por el contrario, lo necesario se funda en lo fáctico.
- La condición de posibilidad de lo necesario es la semejanza entre lo fáctico.

El objetivo del presente artículo es fundamentar estas tesis en Descartes y, especialmente, en el empirismo de Locke y Hume. Entendemos, por tanto, que el objetivismo absoluto es un punto de partida propuesto por la filosofía moderna que, sin embargo, ha quedado encubierto por una interpretación representacionista.

1. Caracterización de las ideas

El *Tratado* comienza dividiendo las percepciones de la mente humana en dos clases distintas: las *impresiones* y las *ideas*¹. El problema es el de saber qué significa «percepción» y qué significa «mente». En la parte II del libro primero señala Hume que «nada hay presente a la mente sino las percepciones»². Mucho más adelante, en el libro tercero, dice:

«Ya se ha hecho notar que nada hay nunca presente a la mente que no sean sus percepciones, y que todas las acciones de ver, oír, juzgar, amar, odiar y pensar caen bajo esa denominación. En ningún caso puede la mente ejercerse en una

¹ Hume (1739), I, I, I, 1. La referencia corresponde a la edición de la Selby-Bigge.

² *Ibid.*, I, II, VI, 67.

acción que no pueda ser incluida en el término *percepción*,... ».³

En el *Abstract* se define el término de la siguiente manera:

«Nuestro autor... llama *percepción* a todo aquello que pueda estar presente en el espíritu, ya sea que empleemos nuestros sentidos, o estemos movidos por la pasión, o ejercitemos nuestro pensamiento y reflexión».⁴

La noción de «percepción» que maneja Hume coincide con la noción de «idea» que maneja Locke en el *Ensayo*. En la introducción del libro primero afirma que el término *idea* es el que «sirve mejor para nombrar lo que es el objeto del entendimiento cuando un hombre piensa»⁵. En el libro segundo es aún más claro, cuando dice:

«Puesto que todo hombre es consciente de que piensa y siendo las ideas que están allí aquello en que se ocupa su mente, mientras que está pensando no hay duda que los hombres tienen en su mente varias ideas, tales como las que expresan las palabras “blancura, dureza, dulzura, pensar, noción, hombre, elefante, ejército, borrachera” y otras».⁶

Descartes también utiliza el término «*idea*» para nombrar, en cierto sentido, lo mismo que Locke. En la tercera meditación identifica peligrosamente «*imagen*» e «*idea*», cuando dice:

«De entre mis pensamientos, unos son como imágenes de cosas, y a éstos sólo conviene con propiedad el nombre de “*idea*»».⁷

En esta cita parece que está el origen de los malentendidos que expresan Hobbes y Gassendi en las terceras y quintas objeciones respectivamente. Sin embargo, el sentido que da Descartes al término es otro. Al final de las respuestas a las segundas objeciones, cuando expone las razones que prueban la existencia de Dios y la distinción que media entre el espíritu y el cuerpo humano dispuestas a la manera geométrica, afirma Descartes lo siguiente:

«Con la palabra *idea* entiendo aquella forma de todos nuestros pensamientos, por cuya percepción inmediata tenemos conciencia de ellos. De suerte que, cuando entiendo lo que digo, nada puedo expresar con palabras sin que sea cierto, por eso mismo, que tengo en mí la idea de la cosa que mis palabras significan. Y así, no designo con el nombre de *idea* las solas imágenes de mi

³ *Ibid.*, III, I, I, 456.

⁴ Hume (1740), 18. La referencia corresponde a la traducción castellana.

⁵ Locke (1690), I, I, 8, 47. La referencia corresponde a la edición de Peter H. Nidditch.

⁶ *Ibid.*, II, I, 1, 104.

⁷ Descartes (1642), III, AT, VII, 37. La referencia corresponde a la segunda edición de las *Meditaciones*, publicada en latín en el año 1642 y recogida en el tomo VII de la edición de Adam y Tannery. En algunas citas la traducción castellana contiene leves modificaciones respecto del texto en latín, siguiendo la traducción de Vidal Peña (Alfaguara, 1977), la cual tiene en cuenta la traducción francesa de 1647 (AT, IX-1), así como la traducción de Clerselier de las ediciones de 1647 y 1661.

fantasía; al contrario, no las llamo aquí ideas en cuanto están en la fantasía corpórea (es decir, en cuanto están pintadas en cierta parte del cerebro) sino sólo en cuanto informan el espíritu mismo aplicado a esa parte del cerebro».⁸

De nuevo con el fin de deshacer el equívoco entre imágenes e ideas, en una carta dirigida a Marsenne en 1641 Descartes hace la siguiente aclaración:

«... no llamo ideas simplemente a las imágenes pintadas en la fantasía... sino a todo lo que hay en nuestro espíritu cuando concebimos una cosa».⁹

Podemos concluir que las ideas —o las percepciones, en terminología de Hume— son la forma de cada uno de nuestros pensamientos, lo cual quiere decir: lo determinado del pensamiento; no el pensamiento sin más, sino el esto o aquello que ahora pienso. Las ideas son modificaciones del pensamiento¹⁰, y aceptando estrictamente este sentido, podemos decir también que son contenidos, o bien incluso el qué del pensamiento. Se trata, en todo caso, de que pienso A, o B, o C, esto es, de que entiendo algo, afirmo algo, niego algo, imagino algo, dudo algo, etc.

En la cita que hemos recogido de las segundas respuestas señala Decartes que es característica esencial de las ideas el manifestarse con absoluta certeza. Las ideas, en cuanto puramente ideas, es decir, en cuanto son determinación del pensamiento, son absolutamente ciertas. Lo que Descartes afirma de las ideas, y es aceptado por el empirismo de Locke y Hume, es que aunque yo no hubiese percibido, ni sentido, un objeto efectivamente real, como puede ser mi cuerpo o algún otro objeto externo a mi cuerpo, no por ello dejaría de ser cierto que he tenido tal percepción, que he tenido tal sensación, que mi pensamiento ha sufrido esta o aquella modificación. Es, al menos, enteramente cierto que «soy yo el mismo que siente, es decir, que recibe y conoce las cosas como a través de los órganos de los sentidos, puesto que, en efecto, veo la luz, oigo el ruido, siento el calor. Se me dirá, empero, que esas apariencias son falsas y que estoy durmiendo. Concedo que así sea: de todas formas, es al menos muy cierto que me parece ver, oír, sentir calor, y eso es propiamente lo que en mí se llama sentir y, así precisamente considerado, no es otra cosa que pensar»¹¹. En definitiva, si las ideas son consideradas en sí mismas, «sin relación a ninguna otra cosa, no pueden ser llamadas con propiedad falsas; pues imagine yo una cabra o una quimera, tan verdad es que imagino la una como la otra»¹².

Por tanto, entendemos por percepción o idea una modificación del pensamiento, una determinación del pensamiento, un contenido concreto. Y además, sabemos que a las percepciones les corresponde esencialmente el darse con absoluta certeza, y esto quiere decir por el momento: darse sin ninguna duda, ni en lo que se refiere a su existencia, ni en lo que se refiere al modo de su existencia, ni en lo que se refiere a las determinaciones concretas de este modo. No sólo no puedo dudar de que aquí y ahora percibo la tinta sobre el papel, sino es que tampoco puedo dudar de que el

⁸ *Ibid.*, *Secundae Responsiones*. AT, VII, 160.

⁹ AT, III, 392.

¹⁰ Descartes (1642), III. AT, VII, 37.

¹¹ *Ibid.*, II. AT, VII, 29.

¹² *Ibid.*, III. AT, VII, 37.

modo de mi pensamiento es, precisamente, una percepción¹³, y no un recuerdo, una imaginación, etc. Y tampoco puedo dudar de que son tales y tales determinaciones aquéllas en que se hace presente la idea de esta tinta y este papel.

2. Ser y saber

La interpretación tradicional de Descartes señala la distinta naturaleza de la idea y del objeto referido por la idea. El criterio que permite entenderlos como distintos es que sobre los objetos puedo dudar. Efectivamente, en la meditación primera Descartes nos recuerda que tenemos experiencia de que muchos objetos percibidos en ciertas determinaciones finalmente se revelan como siendo de otra manera, e incluso como no existentes. Tenemos experiencia de que eso que en un aquí y un ahora parecía ser así, luego resulta negado en parte o en su totalidad. Por consiguiente, si aquí y ahora me empeño en afirmar que algo es esto o lo otro, no tengo más razón para ello que el peso de los prejuicios o la inclinación de los hábitos¹⁴, porque el objeto no es, por sí mismo, indubitable. Lo cual se puede decir incluso a propósito de los objetos de la Matemática: si bien parece que, más allá del aquí y ahora concretos en que los considero, dos más tres serán siempre cinco, y que el cuadrado no tendrá más de cuatro lados, nada en la naturaleza de los objetos me asegura que en el próximo aquí y ahora observe lo mismo.

«Pues aunque mi naturaleza es tal que, nada más comprender una cosa muy clara y distintamente, no puedo dejar de creerla verdadera, sin embargo, como también mi naturaleza me lleva a no poder fijar siempre mi espíritu en una misma cosa, y me acuerdo a menudo de haber creído verdadero algo cuando ya he cesado de considerar las razones que yo creía para creerlo tal, puede suceder que en ese momento se me presenten otras razones que me harían cambiar fácilmente de opinión...».¹⁵

Es también un lugar común afirmar que la preocupación de Descartes se centra en la cuestión del saber, pero no en la cuestión del ser. Desde este punto de vista se considera que otra característica esencial de las ideas es que son lo primero en el orden del conocimiento, son inmediatamente conocidas, y a la vez son signos cuya referencia, en un gran número de casos, son objetos extramentales. De éstos diremos que son mediatamente conocidos, y queda pendiente investigar si la relación significativa entre la idea y el objeto aporta un conocimiento de éste tal y como es verdaderamente, es decir, tal como es en sí mismo con independencia del conocer. Esta pregunta supone que el conocimiento requiere de antemano el ser, el objeto que es esto, lo otro y lo de más allá, y supone también que conocer es dar caza al ser. La caza finaliza cuando el ser actúa sobre el conocer y le imprime su forma. El conocimiento no hace suyo al ser, no lo convierte en una de sus partes, sino tan sólo recibe su forma, de la misma manera que la cera recibe la forma del sello sin apropiación ni

¹³ Aquí percepción del objeto significa visión del objeto. Por tanto, nos referimos a un modo concreto del pensamiento. Con el término «percepción» también nos referimos a cualquier modo del pensamiento. Por el contexto se puede entender un sentido u otro.

¹⁴ Descartes (1642), I. AT, VII, 22.

¹⁵ *Ibid.*, V. AT, VII, 69.

transustanciación. Acción, pasión y forma son los conceptos fundamentales sobre los que se soporta la explicación realista del conocimiento.

Pero Descartes no dice nada de esto. Precisamente lo que niega es que las ideas no sean más que formas significativas y, en consecuencia, niega que la cuestión del ser haya de ser entendida como una cuestión distinta de la del conocer. Este giro, que de una u otra forma orienta el pensamiento filosófico posterior hasta nuestros días, lo explica Descartes en la regla VIII, cuando dice:

«Si alguien se propone como cuestión examinar todas las verdades para cuyo conocimiento es suficiente la razón humana (lo cual me parece que debe ser hecho una vez en la vida por todos los que desean seriamente llegar a la sabiduría), encontrará ciertamente por las reglas que han sido dadas que nada puede ser conocido antes que el entendimiento, puesto que de él depende el conocimiento de todas las demás cosas, y no a la inversa...».¹⁶

Un poco más adelante afirma lo siguiente:

«Después se ha de pasar a las cosas mismas, que tan sólo deben ser consideradas en la medida que tienen relación con el entendimiento;...».¹⁷

La primera cita aclara el interés de Descartes por investigar las condiciones generales que hacen posible el saber, y a estas condiciones es a lo que llama *entendimiento*. Las cuatro primeras reglas se dedican a explicar el carácter fundamental de una nueva teoría, la cual debe ser entendida como una teoría general del saber, y por tanto, como el *método* que debe seguir toda ciencia, esto es, todo conocimiento cierto y evidente¹⁸. La segunda cita que hemos recogido aclara que una investigación así no se hace con el fin de descontar de la cosa conocida lo que el entendimiento ha añadido, pensando que la resta nos ofrece la cosa en las determinaciones que en sí misma la definen, con independencia de aquellas otras que inevitablemente aporta el acto de conocer, y que no hacen más que ocultar el ser. No se trata de esto sino, por el contrario, de reconocer que más allá del conocimiento no hay nada, o bien que sólo es posible hablar de las cosas mismas en la medida en que son cosas conocidas. La cuestión del ser, por consiguiente, no es más que la cuestión del saber, porque en definitiva saber es presencia, es manifestarse algo como siendo en tales o tales determinaciones, y más allá del saber de esto o lo otro sencillamente no hay determinación, y por tanto, no hay presencia, no hay ser.

No ocurre que el conocimiento sobredetermina las cosas y las presenta como siendo algo que en sí mismas no son, sino justamente lo contrario; que sólo en el conocimiento es posible toda determinación, y por tanto, toda presencia, toda manifestación, todo ser A, B o C de las cosas. El ámbito del ser es tan amplio como el ámbito del conocer, y siendo estrictos tenemos que decir a partir de ahora que no se trata de dos ámbitos, sino de uno. Consecuentemente, una investigación que intenta comprender las condiciones que hacen posible el saber tiene el sentido de una investigación por las condiciones que hacen posible que algo se manifieste como algo,

¹⁶ Descartes (1628), VIII. AT, X, 395.

¹⁷ *Ibid.*, VIII. AT, X, 399.

¹⁸ *Ibid.*, II. AT, X, 362.

que algo sea en tal determinación o en tal otra. Buscar, como pretende Descartes, el alcance y los límites de lo que podemos conocer¹⁹, es buscar el alcance y los límites del ser. La teoría del conocimiento es filosofía primera porque no es más que una nueva manera de plantear el estudio del ser en general.

3. *Un nuevo sentido del ser para la modernidad*

Por eso Descartes hace filosofía, y no otra cosa más que filosofía: porque sigue formulando preguntas del estilo de qué es esto que aparece, en qué consiste, cuál es su naturaleza, qué es lo que hace que sea precisamente así, qué es lo que tiene de verdadero, de necesario, de definitivo, etc. La novedad de Descartes es que reinterpreta estos términos con un sentido que no tienen hasta el momento. En concreto, y por lo que respecta a lo que estamos estudiando, que es la noción de percepción o idea, resulta que la reducción de la cuestión del ser a la cuestión del conocer hace posible que se atribuya a las ideas un tipo de realidad a la que Descartes llama *realitas obiectiva*²⁰, es decir, realidad que consiste en ser *ob-iectum*. En el texto indicado en la nota anterior Descartes reconoce la procedencia escolástica del término, pero él le da un significado distinto. En la Edad Media *obiectum* es lo representado en la mente, con independencia de que eso que es meramente representado coincida o no, tenga que ver o no, con la realidad extramental. Por tanto, *obiectum* es *ens rationis*, y se distingue del *ens reale*. Sin embargo, el nuevo punto de vista que aporta Descartes es que, si ser es presencia y presencia es manifestarse determinadamente en el conocimiento, entonces la realidad objetiva no es sólo *ens rationis*, sino lo ente mismo, el *ens reale*. Lo *ob-iectum*, lo que está puesto delante, lo que está puesto enfrente es, sin más, lo ente, el ser esto o aquello, tal determinada manifestación.

Por tanto, lo que en todo caso es presente son las percepciones o ideas. De ellas decíamos que no se puede dudar, y decíamos también que Descartes comienza las *Meditaciones* dudando de cosas como que estoy aquí, sentado junto al fuego, con una bata puesta y este papel en mis manos, dudando del propio cuerpo, dudando de los objetos de la física e incluso de los objetos del álgebra y la geometría²¹. La duda recae no sólo sobre algunas determinaciones del objeto, sino también sobre la totalidad objetiva, de tal manera que puede ocurrir que aquello acerca de lo cual afirmo que es A se muestre en otro momento como B o C, y también que se revele como no existiendo en absoluto. Si esto es así, entonces no hay razón alguna —más allá de los prejuicios que se mantienen por el derecho de ocupación que les confiere el largo y familiar uso²²— para afirmar que las ideas son signos que se refieren, en muchas ocasiones, a objetos extramentales que rigen y regulan de antemano la aparición de las ideas mismas. Las ideas no son formas significativas, sencillamente porque el objeto mismo que, se supone, informa la mente, puede ser distinto de la idea, e incluso puede no existir, en tanto que la idea existe determinadamente. Y además, si

¹⁹ *Ibid.*, VIII. AT, X, 396-397. Dice Descartes: «Mas para no estar siempre inciertos sobre lo que puede nuestro espíritu y a fin de no trabajar en vano y al azar, antes de disponernos al conocimiento de las cosas en particular es preciso haber examinado cuidadosamente, una vez en la vida, de qué conocimiento es capaz la razón humana».

²⁰ Descartes (1642), III. AT, VII, 40-42.

²¹ *Ibid.*, I. AT, VII, 17-23.

²² *Ibid.*, I. AT, VII, 22.

de alguna manera es posible afirmar la existencia del objeto, es porque se manifiesta en ciertas determinaciones, y por tanto se manifiesta determinadamente en el conocimiento, esto es, como siendo una idea. Vemos que la duda es utilizada por Descartes para criticar la vieja concepción realista del conocimiento. Y el argumento se formula de la siguiente manera: supuesta la existencia de objetos que informan la mente generando ideas, es esencial a ellos el darse en partes ocultas; esta es la razón por la que siempre queda abierta la posibilidad de la negación del objeto en su totalidad; luego si somos estrictos, hemos de concluir que la afirmación de la existencia de objetos que informan la mente no está justificada.

Lo apasionante del asunto es que, con todo ello, Descartes no recorta el ámbito de la realidad, de lo ente, de lo presente. Por el contrario, en las *Meditaciones* es clara su pretensión de rescatar lo que desde el comienzo está poniendo en duda. Y es que si todo lo presente es presencia en el conocimiento, como presente en el conocimiento resiste a la duda. No ha cambiado, por consiguiente, el enorme territorio de lo ente, no se le ha añadido a cada ente alguna nueva determinación que hasta el momento haya pasado insospechada, ni tampoco se ha corregido alguna otra. No es esta la cuestión. La mesa sigue siendo esta mesa que aquí y ahora veo tal como la veo determinadamente así y así; mi cuerpo sigue siendo mi cuerpo; este teorema continúa soportado por estos axiomas, y estos axiomas se levantan una y otra vez sobre las mismas intuiciones de siempre, etc. Y, sin embargo, ciertamente algo ha cambiado. No ha cambiado el hecho de que las cosas son esto o lo otro, pero sí el sentido en que las cosas son (esto o lo otro). El ente sigue siendo ente, esto que aparece en tales y tales determinaciones, pero ha cambiado el sentido en que lo ente es. Ahora no puede ser un objeto extramental, independiente de otra región óptica a la que llamamos mente. Ahora el ente es percepción, idea. Se trata, por tanto, de modificaciones del pensamiento. El asunto tiene la máxima importancia, porque da un vuelco a toda la ontología medieval e introduce a la modernidad en una nueva concepción del mundo. Y es que si el ente es, estrictamente, una modificación del pensamiento, resulta que la mente no puede ser considerada como una región óptica —aunque reconozcamos su privilegio— sino como el ámbito en el que aparece lo ente, o mejor, como aquello que hace posible que algo sea determinadamente, como aquello en lo que consiste ser (esto, lo otro o lo de más allá).

4. *Análisis de la exterioridad*

Podemos pensar que con esta ontología definitivamente se han perdido distinciones que, volcados en nuestra vida cotidiana, inevitablemente utilizamos y perfectamente comprendemos. Por ejemplo, la distinción entre lo *exterior* y lo *interior*. Decimos sin ningún problema que este papel, este libro, esta mesa, etc., son externos a mí mismo, o bien, desde un punto más de refinamiento, que son extramentales. Por el contrario, yo mismo, junto con mis deseos, mis dudas, mis esperanzas, mis decepciones, etc., todo ello configura eso que llamamos la interioridad psíquica, el abigarrado y enigmático mundo de lo mental, que intentamos descifrar desde distintas disciplinas, como son la psicología (en su mayor parte psicología cognitiva), la inteligencia artificial, la lingüística, e incluso, al parecer, desde buena parte de la filosofía.

Podemos interpretar que Descartes elimina todas estas distinciones al considerar que todo lo que hay es idea, que todo es contenido mental —modificación del

pensamiento— y por tanto, que todo es interior. Y no es así. En la quinta meditación lo que pretende es ver si se puede conocer algo cierto en lo tocante a las cosas materiales. Se trata de averiguar en qué consiste lo externo, en virtud de qué resulta definido, o según el título de la quinta meditación, se trata de pensar la esencia de lo externo. La forma de proceder que utiliza para la consecución de este objetivo queda explicitada en la siguiente cita:

«Pero antes de examinar si tales cosas existen fuera de mí, debo considerar sus ideas, en cuanto están en mi pensamiento, y ver cuáles son distintas y cuáles confusas».²³

Por tanto, la distinción entre lo exterior y lo interior, el criterio que define lo uno y lo otro, reside en las ideas mismas, en la mente misma. La mente ya no es una región óptica definida por la interioridad, enfrentada a otra región óptica que podemos llamar «mundo extramental». Ahora la mente no es región óptica alguna, sino aquello que hace posible todo lo presente, lo presente como interior y lo presente como exterior.

Pues bien: con arreglo a esto encuentra Descartes que la esencia de lo exterior —de las cosas materiales—, eso que define lo exterior precisamente como exterior, es la *extensión*. Por ello dice:

«En primer lugar, imagino distintamente esa cantidad que los filósofos llaman comúnmente cantidad continua, o sea, la extensión —con longitud, anchura y profundidad— que hay en esa cantidad, o más bien en la cosa a la que se le atribuye».²⁴

Y en el parágrafo cuarto de la segunda parte de los *Principios* puede leerse:

«... la naturaleza de la materia, o del cuerpo considerado en general, no consiste en ser una cosa dura, pesada, coloreada, o que de cualquier otro modo afecte a nuestros sentidos, sino únicamente en ser una sustancia que se extiende en longitud, latitud y profundidad».²⁵

La extensión es, consiguientemente, aquello que se puede conocer con certeza respecto de las cosas materiales, esto es, aquello que propiamente define lo externo, la esencia de la exterioridad.

Otro problema es el de investigar si existen cosas materiales, y esto es lo que se discute en la sexta meditación, que comienza de la siguiente manera:

«Sólo me queda por examinar si hay cosas materiales. Y ya sé que puede haberlas, al menos, en cuanto se las considera como objetos de la pura matemática, puesto que de tal suerte las concibo clara y distintamente».²⁶

²³ *Ibid.*, V. AT. VII, 63.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Descartes (1644), *Pars Secunda*, IV. AT, VIII-1, 42.

²⁶ Descartes (1642), VI. AT, VII, 71.

Un poco más adelante afirma que

«[las cosas corpóreas] acaso no sean tal y como las percibimos por medio de los sentidos, pues este modo de percibir es a menudo oscuro y confuso; empero, hay que reconocer, al menos, que todas las cosas que entiendo con claridad y distinción, es decir —hablando en general— todas las cosas que son objeto de la geometría especulativa, están realmente en los cuerpos».²⁷

En ambas citas el argumento es el mismo: la existencia es entendida como percepción, como presencia en el conocimiento. Ahora bien, esta percepción puede ser clara y distinta, o bien oscura y confusa. De lo percibido clara y distintamente tengo que decir que es así, que existe justamente así, tan clara y distintamente como lo percibo; y lo mismo vale a propósito de lo percibido oscura y confusamente: ello mismo existe como siendo oscuro y confuso. Ya sabemos que una percepción posterior puede revelar que lo percibido oscura y confusamente es de otra manera, que existe como siendo en otras determinaciones, e incluso que no existe en absoluto. Sin embargo, lo percibido clara y distintamente es definitivamente así, tal y como ahora lo percibo. Sabemos también que esto no tiene nada de subjetivo ni psicológico; se trata de que lo presente ahora de manera clara y distinta no guarda lados ocultos, no tiene más perspectivas que la que ofrece, no guarda, por tanto, el mínimo resquicio que sirva de cobijo a la duda, no abre ninguna posibilidad a la decepción. Los colores, los sabores, los olores, etc., son percepciones oscuras y confusas, esto es, presencias no definitivamente así. La extensión es, sin embargo, una percepción clara y distinta, y por ello es en todo caso existente y definitivamente tal y como se presenta. Existen cosas materiales, cosas externas, porque la exterioridad está definida a través de la extensión y la extensión es una idea clara y distinta, esto es, definitivamente existente en las determinaciones en que ahora se hace presente.

5. Lo fáctico y lo necesario

Una vez reducida la cuestión del ser a la cuestión del saber, lo problemático es alcanzar una noción rigurosa del significado del término «yo». Hasta ahora la mente, el alma, la subjetividad, la conciencia, ha sido entendida como un cambiante e ilimitado campo de presencias, y estrictamente, de ideas. Descartes no estudia su geografía con detenimiento, quizá porque una larga tradición escolástica se había ocupado de ello —aunque sin discutir su sentido— y tampoco se esfuerza por encontrar las leyes de su movimiento. Lo que sí investiga, detenidamente en las *Meditaciones*, es la relación de lo presente con eso a lo que llamamos «yo».

Lo sorprendente es que en la meditación segunda concluye que es preciso dar como una cosa cierta que la proposición «yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera, cuantas veces la pronuncio o la concibo en mi espíritu»²⁸. La formulación más conocida aparece en la cuarta parte del *Discurso*:

²⁷ *Ibid.*, VI. AT, VII, 80.

²⁸ *Ibid.*, II. AT, VII, 25.

«Pero inmediatamente advertí que aunque quería pensar que todo era falso, necesariamente había de ser alguna cosa que yo lo pensaba; y viendo que esta verdad: “yo pienso, luego existo”, era tan firme y segura que las suposiciones más extravagantes de los escépticos eran impotentes para hacerla vacilar, juzgué que podía aceptarla sin escrúpulo como primer principio de la filosofía que buscaba».²⁹

El texto de las *Meditaciones* continúa inmediatamente con la declaración: «*Nondum vero satis intelligo, quisnam sim ego ille, qui jam necessario sum...*»³⁰. Sé con certeza que existo, pero lo que aún en este momento no es claro es quién soy, o bien, según la traducción francesa, «*ce que ie suis*», lo que soy³¹. Unas líneas más abajo encontramos la respuesta:

«... sí hallo que el pensamiento es un atributo que me pertenece, siendo el único que no puede separarse de mí. “Yo soy, yo existo”; eso es cierto, pero ¿cuánto tiempo? Todo el tiempo que estoy pensando: pues quizá ocurriese que, si yo cesara de pensar, cesaría al mismo tiempo de existir... así pues, hablando con precisión, no soy más que una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón, términos cuyo significado me era antes desconocido...».³²

De manera que yo soy «una sustancia cuya total esencia o naturaleza consiste únicamente en pensar, y que, para existir, no necesita de lugar alguno ni depende de ninguna cosa material...», es enteramente distinta del cuerpo y hasta es más fácil de conocer que él y, aunque el cuerpo no existiera, no dejaría ella por eso de ser todo lo que es»³³.

Por consiguiente, soy una cosa que piensa, es decir, una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina, que siente³⁴. Puesto que la presencia no es más que determinación en el conocimiento, la expresión «una cosa que duda» tiene el sentido de presencia de esto como siendo precisamente dudado, la expresión «una cosa que afirma» tiene el sentido de presencia de esto como siendo precisamente afirmado, la expresión «una cosa que imagina» tiene el sentido de presencia de esto como siendo precisamente imaginado, etc. El yo ha de ser entendido en tal caso como el campo de lo presente, o dicho de otra manera, como el campo del ser, sobre cuyo horizonte se destaca ahora esto, luego lo otro, luego lo de más allá. El horizonte es algo indefinido, se extiende sin límites, pero limita toda presencia concreta. Sin embargo, para limitar todo lo concreto él mismo es ilimitado, se extiende con una amplitud que nunca alcanzan todos los objetos inmediatos que quedan circunscritos por el horizonte.

Además, sé perfectamente que tengo que decir «yo», y no «tú», o «él», o «eso». Se trata de la presencia de un campo con su propio horizonte, precisamente de este que señalo y que aparece en todo caso como sujeto, como supuesto, de cualquier

²⁹ Descartes (1637), *Quatriesme Partie*. AT, VI, 32.

³⁰ Descartes (1642), II. AT, VII, 25.

³¹ Descartes (1647), II. AT, IX-1, 19.

³² Descartes (1642), II. AT, VII, 27.

³³ Descartes (1637), *Quatriesme Partie*. AT, VI, 33.

³⁴ Descartes (1642), II. AT, VII, 28.

presencia concreta.

Descartes afirma que el yo es una sustancia. En las respuestas a las segundas objeciones se define el término «sustancia» de la siguiente manera:

«Toda cosa en la cual, como en un sujeto, está ínsito algo, o sea, por la cual existe algo que concebimos, es decir, alguna propiedad, cualidad o atributo del que tenemos en nosotros una idea real, es llamada *sustancia*... La sustancia en la que está inmediatamente ínsito el pensamiento es llamada aquí *Espíritu*».³⁵

En los *Principia* la sustancia es definida como «aquello que existe de tal modo que no necesita de ninguna otra cosa para existir»³⁶. Ciertamente, esto no se puede decir de la misma manera de Dios y de lo creado: en lo creado sustancia es aquello que para existir no necesita de otra cosa creada. La sustancia es, por tanto, lo que está ya dado, puesto de antemano —puesto por Dios, pero en cualquier caso algo con lo que nos encontramos— como condición de esta o aquella propiedad, cualidad o atributo. La absoluta donación es, por consiguiente, la primera de sus características. El pensamiento, es decir, cada una de las presencias concretas en un aquí y un ahora, pertenece al campo del ser, que ya está puesto de antemano como condición de posibilidad de todo manifestarse esto o lo otro —esta o aquella propiedad, cualidad o atributo—. Así entendido el pensamiento es una sustancia. Este campo del ser, que a la vez es campo de la presencia, es lo que Descartes entiende con el término «Espíritu». Y de ello lo que cabe decir es que está dado como supuesto de todo lo que aparece; por esta razón puedo afirmar que no hay aparecer sin más, sino que lo que aparece efectivamente me aparece, esto es, se hace presente en un campo y no en otro, bajo la totalidad que reconocemos bajo el término «yo».

Podemos extraer más consecuencias de esta interpretación. En segundo lugar, la sustancia a la que llamamos yo, o espíritu, no es algo distinto de esta o aquella propiedad, cualidad o atributo ahora presentes. No se trata de un sustrato que, a la vez que soporta cualquier manifestación, queda oculto más allá de toda determinación. Por el contrario, la sustancia se reconoce por sus atributos, y más allá de toda manifestación sencillamente no queda nada.

En tercer lugar, de entre lo dado no todo es de la misma índole. Encontramos, por un lado, lo fáctico, lo que de hecho es así bajo esta luz, en esta perspectiva, aquí y ahora, pero que incorpora la pretensión de llegar a ser de otro modo. Esto no se encuentra estabilizado sino, por el contrario, incorpora una historia de cambios, un movimiento continuo, una temporalidad que lo convierten en algo que ni es claro —no es definitivamente tal y como ahora se hace presente, sino que contiene partes ocultas— ni es distinto —puede llegar a ser eso que ahora no es—. Por otro lado encontramos lo absolutamente claro y distinto, lo necesario, lo que es así definitivamente, lo que está estabilizado al margen de todo cambio, y por tanto, al margen de toda temporalidad. Lo necesario no admite perspectivas, sino que definitivamente se manifiesta así en el seno de un horizonte y en cada uno de los múltiples horizontes, de los múltiples yoes, de los múltiples espíritus. Por ello lo necesario no es nada mío, nada particular, nada que pueda reconocer como propio; por el contrario, es así

³⁵ *Ibid.*, Respuestas del autor a las Segundas Objeciones. AT, VII, 161.

³⁶ Descartes (1644), *Pars prima*, 51. AT, VIII-1, 24.

absolutamente.

Si no hubiera más que lo necesario, el pensamiento finito podría ser considerado como mera presencia de un pensamiento absoluto. Sin embargo, Descartes se empeña en afirmar que la *res cogitans* finita es una sustancia, una en particular, un yo concreto, un campo de ser que incorpora su propio horizonte. Y es que hay, más allá de lo necesario, una región de lo fáctico que define cada sustancia finita y la recorta frente a las demás. El punto decisivo que Descartes ha visto es que efectivamente hay lo fáctico, y que ello no incorpora necesidad alguna. La historicidad, el cambio que reconocemos en esta región no está regulado, no hay una ley interna de desarrollo como condición de posibilidad de lo presente cuando lo presente pertenece a lo fáctico. Afirmar tal legalidad es reducir lo fáctico a lo necesario, pero es que precisamente se trata de reconocer que no es posible tal reducción, que entre lo dado hay el ámbito de lo contingente, de lo arbitrario, de lo que definitivamente no admite razones. Y es desde aquí desde donde se entiende la unicidad del yo frente a los otros, la exclusividad de una perspectiva, de un mundo, de un horizonte, que en cada caso se comprende como mío, como propio, como irrepetible.

A la región de lo fáctico podemos darle el nombre de *voluntad*, y al hecho de que no haya en esta región una ley interna de desarrollo podemos darle el nombre de *libertad*. Así las cosas se entiende que la libertad esté situada formalmente, según afirman los escolásticos y también descartes, en la libertad. Y ahora se entienden también dos tesis que Descartes repite insistentemente: 1) que la libertad de nuestra voluntad se conoce sin pruebas, por la sola experiencia que nosotros tenemos de ella³⁷, y 2) que la libertad y el *cogito* son lo mismo³⁸. Efectivamente, lo fáctico es un hecho que hay que reconocer como punto de partida, puesto que se experimenta directamente; por otro lado, ya sabemos que es lo fáctico lo que define el yo como uno distinto de los demás³⁹.

6. La corrección empirista del racionalismo cartesiano. Crítica de los principios innatos

Nos interesa estudiar qué es lo que ha aportado el empirismo a las reflexiones cartesianas. Locke ha avanzado de forma decisiva, si bien la interpretación tradicional de su obra oculta precisamente los aspectos que desde este punto de vista resultan más interesantes. Intentaremos ponerlos de manifiesto.

El *Ensayo sobre el entendimiento humano* comienza defendiendo la falsedad de la tesis que dice que hay «ciertos principios innatos, ciertas nociones primarias, caracteres como impresos en la mente del hombre que el alma recibe en su primer ser y que trae al mundo con ella»⁴⁰. El argumento de Locke es que esta tesis se infiere erróneamente de la afirmación del consenso universal. El razonamiento que comúnmente se

³⁷ *Ibid.*, *Pars Prima*, 39. AT, VIII-1, 19.

³⁸ *Ibid.*, *Pars Prima*, 39. AT, VIII-1, 19-20.

³⁹ Para un estudio detallado de la libertad en Descartes remitimos a dos textos clásicos. El primero es la conocida obra de E. Gilson: *La liberté chez Descartes et la Théologie*, París, Vrin, 1982; y el segundo es la obra de J. Laporte: *Études d'histoire de la Philosophie française au XVIII^e siècle*, Vrin, París, 1951; especialmente el capítulo «La liberté selon Descartes».

⁴⁰ Locke (1690), I, II, 1, 48.

hace es el siguiente: hay consenso universal, entonces hay principio innatos⁴¹. Locke dice que esta conclusión es errónea porque el consenso universal se puede explicar sin recurrir a los principios innatos⁴². Es decir: suponiendo que fuera verdad que todos los hombres están de acuerdo en algunos principios, esto no prueba que tales principios son innatos, puesto que caben otras explicaciones del consenso universal. Por ello el razonamiento que debiera hacerse es: hay ideas innatas, entonces hay consenso universal. El capítulo segundo del libro primero está dedicado a mostrar que no hay consenso universal y, por consiguiente, que no hay principios innatos. Pero lo importante del asunto es la negación del consenso universal.

Los argumentos utilizados a favor de esta posición son esencialmente dos. En primer lugar, «es evidente que todos los niños no tienen la más mínima aprehensión o pensamiento de aquellas proposiciones [que se consideran universalmente aceptadas]»⁴³. Se puede argumentar en contra diciendo que los niños (los idiotas, los salvajes, etc.) tienen esas ideas, solo que no las perciben o no las entienden. La respuesta de Locke aclara el sentido que le da a la noción de idea: no es posible tener una idea y no percibirla o entenderla, porque tener una idea es estar siendo comprendida, es estar en el campo de la presencia, de lo manifiesto, en el campo de la actualidad, en el campo de la conciencia⁴⁴. Como en el caso de Descartes, idea es lo manifiestamente determinado, ya se encuentre en el primer plano de la actualidad, o bien en la actualidad circundante que se extiende hasta el horizonte. A este inmenso campo —Locke dice «escenario», «tabla rasa», «papel en blanco», «pizarra sin ninguna inscripción», que procesualmente se puebla de ideas⁴⁵— bien podemos llamarle «mente», «conciencia», «espíritu», «alma», etc.

Recordemos que Descartes ha distinguido entre lo fáctico y lo necesario a través del criterio de la absoluta certeza, de la absoluta claridad y distinción. Lo claro y distinto es necesario porque no admite perspectivas, es decir, no pertenece a un campo de presencias en particular, no pertenece a este o aquel yo, a esta o aquella subjetividad, sino en la misma medida a cualquiera de ellas. Por tanto, la certeza asegura el consenso universal. El segundo argumento que Locke utiliza para negar el consenso universal es que la certeza no ha de ser entendida como un criterio que permite diferenciar dos regiones entre lo que hay, por un lado lo fáctico y por otro lo necesario; por el contrario, la certeza de lo necesario se levanta sobre lo fáctico. Si esto es así, lo necesario es privativo de un yo, de una perspectiva, de un horizonte, y por tanto acerca de ello no tiene por qué haber consenso universal. Cuando de hecho se da el consenso es porque algunas partes de lo fáctico, precisamente aquéllas sobre las que se levanta lo necesario, coinciden.

Por tanto, como el racionalismo cartesiano el empirismo de Locke nos enseña que es posible hablar de necesidad en la medida en que lo necesario no tiene perspectivas, es definitivamente tal y como aparece, no admite cambios, no admite historicidad alguna. Pero esto no puede llevar a la conclusión de que lo necesario sea una región distinta de lo fáctico. Es precisamente en el *Ensayo* donde se muestra cómo

⁴¹ *Ibid.*, I, II, 2, 49.

⁴² *Ibid.*, I, II, 3, 49.

⁴³ *Ibid.*, I, II, 5, 49-50.

⁴⁴ *Ibid.*, I, II, 5, 50. «Decir que una noción está impresa en la mente y afirmar al tiempo que la mente la ignora y que incluso no la admite es reducir a la nada esa impresión».

⁴⁵ Véase, por ejemplo, en Locke (1690), II, I, 2, 104.

esto es posible. En consecuencia, la ausencia de lados ocultos en lo necesario no es razón suficiente para asegurar su pertenencia a cualquier subjetividad. Así es como hay que entender la crítica de los principios innatos.

7. Reducción de lo necesario a lo fáctico

Las reflexiones cartesianas nos llevaban a la conclusión de que lo necesario es independiente de esta o aquella subjetividad, y por ello, susceptible de mostrarse ante cualquier subjetividad, quedando abierta en todo momento la posibilidad del consenso universal. Locke afirma que lo necesario depende de cada subjetividad, y que cada subjetividad no es más que una perspectiva, esto es, un campo de ideas en continuo cambio y a la vez con la estabilidad suficiente como para permitir que de la multiplicidad de lo fáctico manifiesto aquí ahora así surja lo necesario. Lo necesario, por consiguiente, no tiene nada que ver con lo absoluto, sino que es algo que también ha de entenderse como propio, como mío, como hecho de esta finitud que soy yo.

Es posible, en tal caso, que lo necesario sea exclusivo de una subjetividad y que para el resto de las subjetividades no esté abierta la posibilidad de manifestarse, que no lo vean, que lo declaren como incognoscible o como carente de significado. Decimos, cuando esto nos ocurre, que no hemos aprendido a ver, o bien que no se dan las condiciones. Al hablar así nos referimos al hecho de que nuestra subjetividad no incorpora los elementos fácticos sobre los que se manifiesta lo necesario.

Locke ofrece múltiples ejemplos para hacer comprensible su tesis.

«Un niño no sabe que tres más cuatro son igual a siete hasta que puede contar hasta siete y posee el nombre y la idea de igualdad, y sólo entonces, cuando se le explican esas palabras, admite aquella proposición o, mejor dicho, percibe su verdad. Pero no es que asienta a ella de buena gana, porque se trate de una verdad innata; ni tampoco que su asentimiento faltase hasta entonces por carecer de uso de razón, sino que la verdad se hace patente tan pronto como ha establecido en su mente las ideas claras y los distintos significados de aquellos nombres. Y es entonces cuando conoce la verdad de esa proposición con el mismo fundamento y con los mismos medios por los que conocía antes que una vara y un cerezo no son la misma cosa...».⁴⁶

Si decimos que tres más cuatro son igual a siete no es porque hemos conseguido salir de la región de lo fáctico —donde vemos oscuramente tres y cuatro objetos en particular— y hemos entrado en la región de la necesidad —donde vemos con absoluta claridad que tres más cuatro suman siete—. Lo que el texto señala es que sobre la presencia de estos tres objetos que tengo aquí y de estos cuatro que tengo aquí se muestra la relación «tres más cuatro suman siete». Y eso no es independiente de la contingencia de que en algún momento tenga ante la vista estos tres objetos y estos cuatro objetos. Por el contrario, si no los hubiera visto —a estos o a cualesquiera otros que en algún momento me hayan remitido al conocimiento de la relación— no hubiera podido ver tampoco que, efectivamente, tres más cuatro suman siete.

⁴⁶ *Ibid.*, I, II, 16, 55-56.

Es interesante resaltar en este punto la pasividad del conocimiento en un sentido que nos aleja definitivamente de la interpretación tradicional de Locke, pero que ofrece nuevas posibilidades al empirismo. Se trata de reconocer que, de la misma manera que ante mí se hacen presentes estas tres manzanas y estas cuatro manzanas, se hace presente la relación «tres más cuatro suman siete». El texto dice que se conoce la verdad de esta proposición de la misma manera que se conoce que una cosa es una vara y otra cosa es un cerezo. Es decir, en cierta medida me encuentro ante la presencia de estos objetos particulares como me encuentro ante la presencia de esta relación. Tanto en un caso como en otro hay pasividad, hay presencia de lo que es presente en sus determinaciones propias. Decimos que *salta a la vista* esta manzana en tal color, tal forma, tal textura, tal sabor, etc., y también salta a la vista que tres y cuatro suman siete. Por esto la propuesta más arriesgadamente empirista, que hacemos nuestra con el nombre de *objetivismo absoluto*, considera que también estas relaciones son determinaciones de los objetos, de la misma manera que son determinaciones el color, la forma, la textura o el sabor. Sin embargo, han de ser consideradas como *determinaciones de segundo orden*, debido a que se levantan sobre determinaciones previamente manifiestas. Es decir, sólo porque es presente (tengo la idea de) esta unidad objetiva, y esta otra, y aquélla, en tal color, en tal forma, etc., puede hacerse presente, fundada sobre estas unidades, una nueva unidad objetiva en la determinación «tres». Posteriormente, sobre el objeto manifiesto como tres y sobre algún otro manifiesto como cuatro, es posible fundar una nueva unidad objetiva de mayor complicación manifiesta como siete.

En estos ejemplos reconocemos varios hechos descritos por Descartes. En primer lugar, que los objetos dados en determinaciones de segundo orden acarrear la noticia de la necesidad. Las determinaciones de segundo orden no cambian, son definitivamente así mientras permanezcan las determinaciones previas sobre las que aquéllas se remontan. Por ejemplo, mientras esta manzana, esta otra y esta otra, sigan haciéndose presentes en el mismo color, la misma textura, la misma forma, el mismo sabor, etc., la determinación de segundo orden correspondiente seguirá siendo tres, y no habrá posibilidad alguna de que llegue a ser de otra manera. En cambio, si un examen más detenido nos lleva a reconocer que lo que parecía ser una manzana no es tal, que la textura es distinta, que la dureza no es la esperada, que se trata, en fin, de una imitación hecha de papel, entonces la unidad objetiva resultante se hará manifiesta como siendo dos —dos manzanas— y no tres.

Porque lo fáctico está sujeto al cambio, incorpora una historicidad que lo hace estar continuamente en movimiento, decimos —en segundo lugar— que no es ni claro ni distinto. No es claro porque puede llegar a no ser en absoluto, es decir, a no hacerse manifiesto en modo alguno. No es distinto porque no es diferente de todas las demás cosas⁴⁷, porque contiene contornos borrosos, de tal forma que lo ahora manifiestamente A puede llegar a ser —con un examen más cuidadoso, con una mirada iluminadora de la atención— B o C. En definitiva, pertenece a la naturaleza de lo fáctico el no ser definitivamente así. Por el contrario, lo necesario carece de historicidad propia, no incorpora en sí mismo movimiento alguno; ocurre que el movimiento le viene de prestado, en la medida en que lo fáctico cambia y llegar a ser en otras determinaciones. Así se comprende que las determinaciones de segundo

⁴⁷ Descartes (1644), *Pars Prima*, 45. AT, VIII-1, 21-22.

orden no puedan por sí mismas dejar de ser, ni tampoco llegar a ser de otra manera. Pueden mostrarse o no, pero una vez que se levantan sobre lo fáctico no pueden dejar de aparecer, ni se modifican, si lo fáctico permanece sin alteración alguna. Y cuando lo fáctico cambia, ello no genera un corrección en las determinaciones de segundo orden, sino sencillamente que las determinaciones antiguas dejen de aparecer y sean otras las ahora presentes. A esto nos referimos cuando atribuimos a lo necesario las notas de claridad y distinción: es claro porque es definitivamente presente así, tal como ahora aparece, no pudiendo ser de otro modo, porque cualquier cambio acarrea su destrucción —y quizá la presencia de otra determinación absolutamente nueva—; es distinto porque no contiene contornos borrosos, sino que se trata de una totalidad perfectamente delimitada sobre el suelo de lo fáctico.

Esta caracterización de lo necesario es resumida por Locke al final del capítulo III del libro I, en el texto siguiente:

«... quienes se esmeran (según se suele decir) en inculcar a sus hijos buenos principios (y son pocos los que no tienen buen acopio de buenos principios, en los que ellos mismos creen) infunden en el entendimiento, aún incauto y sin prejuicios (pues el papel en blanco es apto para recibir cualquier impresión) esas doctrinas que quieren que se retengan y profesen. Tales doctrinas, enseñadas a los niños desde que tienen algún entendimiento, y confirmadas a medida que crecen en edad, bien por profesión declarada, bien por tácito asentimiento por parte de todos con los que tienen trato o, por lo menos, a quienes respecta por su sabiduría, por sus conocimientos y por su piedad, y que jamás toleran que se hable de dichas proposiciones, de ninguna otra manera que no sea como base y cimiento en que se apoya su religión y buenas costumbres, llegan, de este modo, a ser consideradas verdades innatas, incuestionables y evidentes por sí mismas».⁴⁸

El asunto es claro: lo que calificamos como innato, como incuestionable, como evidente, en definitiva: lo necesario, es reconocido así, y cuando aceptamos la seriedad del testimonio del que lo afirma en primera persona, hemos de entender que, efectivamente, las cosas se manifiestan así. Que hay lo necesario es algo en lo cual Descartes y Locke se ponen de acuerdo. El desacuerdo entre el racionalismo y el empirismo surge a propósito de la naturaleza de lo necesario. El racionalismo concluye que lo necesario es una región de ser distinta de lo fáctico; quizá lo fáctico proporciona la ocasión para ver lo necesario, quizá sin lo fáctico la perspectiva humana no hubiera podido remontarse hasta lo necesario, pero en todo caso se trata de dos regiones. Este es el sentido, en último extremo, del dualismo cartesiano. El empirismo concluye que lo fáctico es algo más que una mera ocasión; es precisamente aquello en que consiste lo necesario, su condición de posibilidad. Lo necesario crece sobre el suelo de lo fáctico, de tal manera que si se mantiene cierta necesidad, ya sea énte la misma subjetividad en al menos dos momentos distintos, ya sea al menos ante dos subjetividades distintas, es porque se mantiene lo fáctico. A este proceso se refiere Locke en el texto citado. cuando habla de la educación y del tácito asentimiento. De esta manera es como se logra compartir y mantener algún fragmento más o menos extenso de lo fáctico sobre el que reconocer las mismas necesidades.

⁴⁸ Locke (1690), I, III, 22, 81-82.

Cómo recorrer este camino ontológico hasta el final es lo que nos está enseñando, en estos últimos años, la sociología del conocimiento.

8. La estabilidad de lo fáctico

Puestas así las cosas, el problema que debe solucionar el empirismo es el de explicar la estabilidad de lo fáctico. Porque cierta estabilidad debe haber si reconocemos que la necesidad se extiende más allá del mero instante puntual, si reconocemos que la claridad y la distinción no están encapsuladas en átomos temporales, si reconocemos que siempre es posible repristinar lo fáctico para que vuelva a emerger, una vez más, lo que anteriormente también fue manifiestamente necesario. Creemos que Hume ha mantenido estos problemas en el centro de su reflexión filosófica, por lo que habremos de seguir un trecho el hilo del *Tratado de la naturaleza humana*. En cuanto a las soluciones aportadas por Locke, cabe destacar el análisis que se detalla a continuación.

Locke afirma que la estabilidad de lo fáctico depende de las ideas de cualidades primarias, que son la solidez, la extensión, la forma, el movimiento, el reposo y el número⁴⁹. El argumento es el siguiente. Hay una parte del mundo, de lo que hay, de lo presente tal como es presente, una pluralidad de ideas, que no llegan a ser si no es porque de antemano contamos con otras ideas que lo hacen posible. Llamemos a las primeras *ideas complejas* y a las segundas *ideas simples*⁵⁰. La mesa sobre la que escribo es una idea compleja que requiere para manifestarse justamente en las determinaciones en que lo hace distintas ideas simples, como son la idea de este color, de esta extensión, de esta forma, de esta solidez o impenetrabilidad, etc. Las ideas simples son también manifestaciones, pero en este caso distintas y uniformes. Distintas porque están enteramente recortadas las unas de las otras; uniformes porque no pueden distinguirse en ellas ideas componentes.

«La frialdad y la dureza que experimenta el hombre ante un pedazo de hielo son ideas tan distintas en la mente como el perfume y la blancura de un lirio, o como el sabor del azúcar y el perfume de una rosa. Y no existe nada más sencillo para un hombre que las percepciones claras y distintas que tiene de esas ideas simples; las cuales, siendo en sí mismas y por separado no compuestas, no contienen nada en sí, sino una apariencia o concepción uniforme en la mente, que no puede ser distinguida en ideas diferentes».⁵¹

Las ideas complejas cambian en la medida que cambian las ideas simples. Por ejemplo, veo esta silla en tal color, tal forma, etc. Otra iluminación, pongamos por caso, puede hacer que la silla se manifieste en otro color, incluso en otra forma. Consiguientemente, para averiguar si alguna parte de lo dado tiene cierta estabilidad lo que tenemos que preguntar es si hay ideas simples que permanecen bajo todo cambio. Locke responde afirmativamente a esta pregunta. Señala que hay unas cuantas ideas que se mantienen como condición de posibilidad de todo cambio, permaneciendo ellas mismas inalterables. Reciben el nombre de *ideas simples de*

⁴⁹ *Ibid.*, II, VIII, 9, 134-135.

⁵⁰ *Ibid.*, II, II, 1-2, 119-120.

⁵¹ *Ibid.*, II, II, 1, 119.

cualidades primarias, y son la solidez, la extensión, la forma, el movimiento, el reposo y el número.

Locke afirma que cuando hablamos de algo fuera de nosotros, que cuando hablamos de objetos extramentales, de lo exterior, lo que queremos decir es que tales objetos, tales manifestaciones, quedan definidas por las ideas simples de cualidades primarias⁵², y por tal razón han de ser consideradas estrictamente como cualidades, propiedades o determinaciones de dichos objetos⁵³. Es decir, son precisamente estas ideas las que definen la exterioridad, y por ello podemos mantener la tesis, reconocidamente empirista, de que la estabilidad de lo dado radica en alguna parte de lo exterior. En contrapartida, lo interior está definido por las *ideas simples de cualidades secundarias*, que son los colores, los sonidos, los sabores, los olores, etc. Como ya sabemos, esta parcela del mundo incorpora una temporalidad que hace que permanezca suspendida en continuo movimiento.

Finalmente, en el capítulo cuarto del libro segundo del *Ensayo*⁵⁴ Locke explica que las ideas de extensión, forma, movimiento, reposo y número se pueden reducir a la idea de solidez, en concreto a la presencia y ausencia de solidez, por lo que podemos concluir que es en la idea de solidez donde radica la estabilidad de lo dado. Hemos encontrado roca firme entre la inmensa pluralidad cambiante de lo que hay.

Llegamos a reconocer cierta estabilidad en lo fáctico, con lo cual ponemos de manifiesto dos cosas. En primer lugar, que la estabilidad se la atribuimos a una parte de lo fáctico, en concreto a las ideas simples de cualidades primarias. El resto, formado por ideas simples de cualidades secundarias y por ideas complejas, es esencialmente inestable (está sujeto permanentemente al cambio). En segundo lugar, la estabilidad queda dentro de lo fáctico, y por tanto, no podemos decir que sea definitiva. Siempre está abierta la posibilidad de que mañana sea distinto lo que se manifiesta, que haya cambiado, sin razón, lo que aparecía estable, que tengamos que recorrer una vez más el mundo en busca de una tierra en la que el tiempo transcurra más despacio, sin la voracidad que observamos en cada ocasión. De hecho, cuando hacemos historia del pensamiento entendemos cada época como la presencia de un mundo articulado desde la estabilidad que en ese momento se reconoce a una parcela de lo presente, a un conjunto de ideas a las que bien podemos dar el nombre de *paradigmas*. Pero entendemos también que estas ideas cambian, que eso que durante una época fue considerado definitivo, incuestionable, también tiene su propia temporalidad, más ralentizada, eso sí, más cansina, aunque finalmente origina un nuevo conjunto de ideas que inaugura una nueva época.

Sin embargo, lo interesante del asunto es que la reconocida estabilidad de lo fáctico permite que surja lo necesario, lo cual no incorpora temporalidad alguna. Por ejemplo, cuando comprendemos que la solidez —la masa—, la extensión —el espacio— y el movimiento y el reposo —el espacio en función del tiempo, ya sea como velocidad, ya sea como aceleración— son cualidades primarias de los objetos, podemos comprender la necesidad de la segunda ley de Newton. Es decir, sólo

⁵² *Ibid.*, II, VIII, 9, 134-135.

⁵³ *Ibid.*, II, VIII, 15, 137. «Creo que de todo esto es fácil deducir la siguiente observación: que las ideas de las cualidades primarias de los cuerpos son semejanzas de estas cualidades, y que realmente existen sus modelos en los cuerpos mismos... [the *Ideas of primary Qualities* of Bodies, are *Resemblances* of them, and their *Patterns* do really exist in the Bodies themselves...].»

⁵⁴ *Ibid.*, II, IV, 1-6, 122-127.

porque es manifiesto que a la esencia de los cuerpos pertenece el darse con una masa, en un espacio y en un tiempo, es manifiesto también —lo observamos, lo podemos comprobar empíricamente— que tales propiedades o determinaciones se dan en la relación explícita en la segunda ley de Newton. Por ello decimos que esta relación es también una determinación del objeto, una determinación de segundo orden en la medida en que está fundada sobre determinaciones anteriores —sobre la masa, el espacio y el tiempo, en las cuales se manifiesta el objeto ya de antemano—. Y reconocemos que esta determinación de segundo orden es necesaria, que es clara, distinta y definitivamente así; no incorpora la pretensión de llegar a ser de otro modo. Ahora ocurre que el objeto aparece definitivamente así en tanto en cuanto no cambien las determinaciones previas. Si éstas por algún motivo cambian, como sucedió, por ejemplo, a principios de siglo con el desarrollo de la teoría de la relatividad y de la física cuántica, ello no genera una corrección en las determinaciones de segundo orden, esto es, en las leyes newtonianas, sino que surgen determinaciones de segundo orden absolutamente nuevas, leyes nuevas en las cuales se explicitan otras relaciones. Con ello las determinaciones referidas por la leyes antiguas no desaparecen definitivamente; es posible recuperarlas, es posible lograr que el objeto se manifieste de nuevo en ellas, cosa que aún hoy hacemos, porque aún hoy estudiamos física newtoniana en las facultades de física —y no sólo en las facultades de historia—. En efecto, cuando realizamos estos estudios lo que hacemos es que el objeto se manifieste en las determinaciones de masa, espacio y tiempo en su sentido clásico, y sobre esta percepción de las cosas vemos que estas determinaciones así entendidas están relacionadas según nos dice la física clásica. Y todo este proceso se puede repetir en la misma subjetividad o bien en subjetividades distintas, con la convicción de que en todos los casos veremos lo mismo —las leyes de Newton— bajo las mismas condiciones —bajo las determinaciones de masa, espacio y tiempo—. Esta convicción no es más que la necesidad reconocida en las determinaciones de segundo orden.

Con todo ello vamos más allá de la interpretación al uso del empirismo, pero ofrecemos una radicalización de éste que abre nuevas posibilidades en la ontología, en la teoría del conocimiento, en la filosofía de la ciencia e incluso en la filosofía moral. En cualquier caso, vemos también que es en estos términos en los que Hume entiende la obra de Descartes y de Locke. Ha reconocido en estos autores un punto de vista que se alejaba de la filosofía medieval y lo ha aceptado como propio. No obstante, los análisis de Hume acerca de la estabilidad de lo fáctico comienzan con la crítica a Locke, y sobre ella se elaboran explicaciones más detalladas, según veremos a continuación.

9. Objeciones a la teoría de Locke sobre la estabilidad de lo fáctico

En la sección IV de la parte IV del libro I del *Tratado* dice Hume que el principio fundamental de la filosofía moderna «es el que se refiere a colores, sonidos, sabores, olores, calor y frío, los cuales, según ese principio, no son sino impresiones en la mente, derivadas de la actuación de los objetos externos y sin semejanza alguna con las cualidades de los objetos»⁵⁵. A continuación Hume explica el sentido de este principio diciendo que con él se trata de reconocer las variaciones de las impresiones

⁵⁵ Hume (1739), I, IV, IV, 226.

aun cuando, a juzgar por lo que aparece, el objeto externo siga siendo el mismo⁵⁶. Dicho de otra manera: La estabilidad de lo fáctico, aquello que hace que lo fáctico siga siendo esto aunque en otras determinaciones, no son las cualidades segundas, o como decía Locke, no son las ideas simples de cualidades secundarias. Hasta aquí el acuerdo entre Locke y Hume es claro. El desacuerdo surge cuando afirma Hume que tampoco en las cualidades primarias radica la estabilidad de lo fáctico, según leemos en la cita siguiente:

«Estas cualidades primarias son extensión y solidez, con sus diferentes combinaciones y modificaciones; figura, movimiento, gravedad y cohesión. La generación, crecimiento, decadencia y corrupción de animales y vegetales no consisten sino en cambios de figuras y movimiento, igual que lo son las acciones de unos cuerpos sobre otros: del fuego, de la luz, del agua, del aire, de la tierra y de todos los elementos y fuerzas de la naturaleza... Yo creo que a este sistema se le pueden hacer varias objeciones...»⁵⁷

La primera objeción es la siguiente. Reconociendo la reducción que hace Locke de las cualidades primarias a la solidez, entendida como impenetrabilidad, el asunto es que la idea de solidez requiere como condición de posibilidad las ideas de cualidades segundas. Efectivamente, no es posible saber lo que es la impenetrabilidad si ya de antemano no sabemos lo que son dos cuerpos, acerca de los cuales concluimos que son impenetrables. Y no sabemos lo que es un cuerpo si no se hace presente en tal color, tal forma, tal sonido, etc. Por consiguiente, a las ideas simples de cualidades primarias no podemos atribuirles cierta estabilidad, debido a que están fundadas en ideas simples de cualidades secundarias, las cuales no son estables. Hume lo explica así:

«... la solidez es perfectamente incomprensible de forma aislada y si no concebimos algunos cuerpos sólidos... ¿Y cuál es la idea que tenemos de estos cuerpos? Adviértase que las ideas de colores, sonidos y otras cualidades segundas han sido excluidas. Además, la idea de movimiento depende de la de extensión, y ésta de la solidez; luego es imposible que la idea de solidez pueda depender de cualquiera de ellas, porque eso sería un círculo vicioso, haciendo que una idea dependa de otra y que a la vez ésta dependa de aquélla».⁵⁸

Podemos entender la solidez como imposibilidad de aniquilación. Pero en tal caso a la idea de solidez tampoco debemos atribuirle estabilidad. Y es que se puede objetar, en segundo lugar, que la imposibilidad de que algo sea aniquilado es una idea fundada en la idea de un algo, de un cuerpo, y ésta a su vez en ideas simples de cualidades secundarias, que son inestables. Luego tampoco podemos atribuir a la solidez la estabilidad buscada.⁵⁹

Es interesante reparar un momento en la siguiente pregunta: ¿por qué dice Locke que es precisamente en la idea de solidez donde radica la estabilidad de lo

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*, I, IV, IV, 227.

⁵⁸ *Ibid.*, I, IV, IV, 228-229.

⁵⁹ *Ibid.*, I, IV, IV, 229-230.

fáctico? La respuesta es que hay una región de objetos —los objetos externos— en la que cualquier cambio supone de antemano la solidez. En último extremo no es la extensión, ni la forma, ni el movimiento o el reposo, ni el número, lo que permiten identificar algo como una unidad mantenida a lo largo de sus modificaciones; lo que permite decir que una modificación de algo no lo convierte en otro algo, sino que es ello mismo modificado es, a juicio de Locke, la solidez. Por tanto, si preguntamos cuál es la esencia de las cosas, en qué consisten, cuál es su naturaleza, diremos que esa región de lo fáctico que conocemos con el nombre de «exterioridad» es esencialmente solidez. Sin embargo, queda en pie la pregunta: ¿por qué ha visto Locke que se trata, precisamente, de la solidez?

A juicio de Hume —y nos referimos ahora a la tercera de las objeciones— Locke ha confundido solidez con impresiones táctiles, y además ha atribuido a las impresiones táctiles una continuidad que no tienen, lo que le ha permitido concluir la continuidad de la solidez y, en fin, su estabilidad. Efectivamente, Locke considera que la solidez es una idea simple de sensación. En cuanto al sentido que la origina, Locke descarta que sea la vista, el oído, el olfato o el gusto; así, el único sentido que le queda es el tacto⁶⁰. Y además diferencia las impresiones táctiles del resto al considerar que en este caso, y sólo en este caso, la sensación no ofrece ninguna posibilidad de cambio o de decepción, esto es: la sensación táctil existe continuamente así, tal como existe, y en ningún momento posterior puede revelarse de otra manera⁶¹. Como el sediento del desierto, que para asegurarse de la existencia de la fuente que ve intenta tocarla, Locke entiende que la existencia de lo exterior sólo puede asegurarse desde la estabilidad de las sensaciones táctiles, y por extensión, desde la estabilidad de la solidez.

Sin embargo, Hume critica, en primer lugar, la identificación entre impresiones táctiles y solidez. El argumento es que una impresión táctil es una impresión simple, es decir, en terminología de Locke, una idea que no está fundada sobre otras, una idea originaria; en cambio, la solidez está fundada sobre la idea de cuerpo, contigüidad, impulso, etc., esto es, la solidez no es una idea originaria⁶². Además, y en segundo lugar, Hume critica que, a diferencia del resto de las sensaciones, las sensaciones táctiles sean consideradas como continuas. El argumento es que tanto unas como otras son discontinuas e incorporan en la misma medida la posibilidad del cambio; son igualmente inestables⁶³. A ello ya se refiere, dentro de la parte IV del libro I, en la sección II, cuando muestra que los sentidos no nos entregan noción alguna de existencia continua, ni tampoco noción alguna de existencia distinta de la percepción misma⁶⁴. La razón es que, si permanecemos fieles a lo que se manifiesta tal como se manifiesta, el hecho es que lo presente a los sentidos no son más que percepciones sensibles, y además percepciones que son discontinuas —que aparecen y desaparecen, invadiendo unas, otras, y quizá de nuevo las primeras, el campo de la actualidad presente— y que incorporan la noticia de llegar a ser de otro modo⁶⁵. No hay diferencia, por tanto, entre la solidez, los colores, sabores, sonidos, olores, calor y frío, y el placer y el dolor. Por lo que respecta al juicio de los sentidos, «todas las percepciones

⁶⁰ Locke (1690), II, IV, 1-6, 122-127.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² Hume (1739), I, IV, IV, 231.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*, I, IV, II, 191, 192.

⁶⁵ *Ibid.*, I, IV, II, 187-192.

tienen el mismo modo de existencia»⁶⁶.

Sin embargo, el hecho es que hay cierta estabilidad en lo dado. Si decimos que no la hay es porque estamos sosteniendo esta opinión únicamente de palabra, sin ser capaces de creer sinceramente en ella. Por un lado, todos reconocemos la existencia de objetos externos continuos y distintos de las percepciones; incluso los filósofos, cuando dejan la pluma sobre el papel, no tienen ninguna duda de que las cosas son así⁶⁷. Por otro lado, reconocemos también la existencia del ámbito de lo necesario, en el que encontramos, por muy poco detallada que sea la búsqueda, algunas series de conocimientos, como son la matemática y, de un modo más general, la ciencia. ¿De dónde le viene la estabilidad a estas regiones y cómo? Recordemos que precisamente lo que distingue al empirismo de otras corrientes de pensamiento es la tesis de que lo necesario emerge de lo fáctico. La estabilidad de lo necesario radica en lo fáctico pero, ¿de dónde le viene a lo fáctico su estabilidad?

Locke dice que de las cualidades primarias, fundamentalmente de la solidez, la extensión, el movimiento y el reposo. Si es así, lo necesario habrá que buscarlo aquí, como una relación —determinación de segundo orden— en que aparecen estas determinaciones. Y ciertamente la ciencia newtoniana ha puesto de manifiesto la necesidad de la segunda ley, que no es más que una relación entre masa —sólidesz—, espacio —extensión— y tiempo —movimiento y reposo—. Esta ley la entendemos como indubitadamente así en tanto en cuanto se mantenga el sentido de las determinaciones sobre las que se fundamenta. Otra cosa es que el sentido no se mantenga, que cambien los paradigmas que vertebran cada época y que lo presente sean otras determinaciones. En tal caso deja de hacerse presente también la relación que aparece explícita en la ley y la investigación se centra en la búsqueda de leyes nuevas.

Pero ya sabemos que Hume no reconoce que la estabilidad de lo fáctico radique en las ideas de cualidades primarias. ¿En qué radica entonces? Para responder a esta pregunta vamos a continuar leyendo el *Tratado* guiados por la excelente obra de Deleuze titulada *Empirismo y subjetividad*⁶⁸.

10. Relaciones de ideas y cuestiones de hecho

Desde Descartes sabemos que la totalidad de lo que hay, de lo presente, recibe el nombre de conciencia, mente, subjetividad, espíritu, etc. La multiplicidad de lo presente, lo manifiesto en cada caso, es denominado por Descartes y por Locke *idea*, y *percepción* por Hume. Si hacemos una geografía detallada de las percepciones, distinguimos en una primera aproximación dos regiones: por una lado las *relaciones de ideas* (*relations of ideas*) y por otro las *cuestiones de hecho* (*matters of fact*)⁶⁹. El criterio de distinción radica en la naturaleza de lo presente en cada caso. Así que se trata en primer lugar de describir algunos ejemplos con el fin de destacar en qué consisten, precisamente aquello en virtud de lo cual son elementos de una u otra región.

⁶⁶ *Ibid.*, I, IV, II, 193.

⁶⁷ *Ibid.*, I, IV, II, 213-214.

⁶⁸ G. Deleuze: *Empirisme et subjectivité: essai sur la nature humaine selon Hume*, Presses Universitaires de France, París, 1953.

⁶⁹ La distinción aparece en la *Investigación*: Hume (1748), 4, I, 25. La referencia corresponde a la edición de la Selby-Bigge.

A las relaciones de ideas pertenecen los objetos referidos por los enunciados del tipo «el cuadrado de la hipotenusa es igual al cuadrado de los dos lados», «tres veces cinco es igual a la mitad de treinta», etc. A partir de estos ejemplos podemos decir lo que sigue. En primer lugar, en el caso de las relaciones de ideas es completa su manifestación por todos los lados, o dicho de otra manera, lo presente no incorpora la noticia de poder llegar a ser de otro modo. La negación de uno de los lados no implica un cambio en el objeto, sino su absoluta destrucción. De aquí resultan dos consecuencias que tenemos en el primer plano de nuestra consideración cuando tratamos con relaciones de ideas. 1) Lo contrario de cualquier relación de ideas es imposible. Entendemos que es una característica esencial de esta región y por eso decimos que se trata de un principio lógico, al que damos el nombre de *principio de contradicción*⁷⁰. 2) Además, la completa manifestación del objeto hace que haya absoluto asentimiento, es decir, que este conocimiento se entienda como *conocimiento seguro* (*Knowledge*), conocimiento verdadero, o cierto, o evidente, términos estos intercambiables para Hume.

Por otro lado, cuando tratamos con relaciones de ideas observamos que no hay distinción entre mención y efectiva donación de la cosa, sino que existe una perfecta unidad entre ambas. La mención se refiere a un objeto dado como meramente posible. Por ejemplo, si de ciertas hipótesis físicas en las que confiamos deducimos que «los rayos de luz se desvían ante la presencia de un campo gravitatorio», con este enunciado no hacemos más que una referencia a un hecho dado como meramente posible, de tal forma que para comprobar si es o no efectivamente real necesitamos del control experimental. En el caso de que experimentalmente veamos que las cosas ocurren tal y como son enunciadas, diremos que el objeto mencionado coincide con el objeto dado como efectivamente real, o bien que coinciden la mención y la efectiva donación de la cosa. Sin embargo, todo este proceso no ocurre en la región de las relaciones de ideas. Aquí la mención, cuando no se trata de palabras vacías, sino de palabras disparadas por entero a su referencia, es ya presencia inmediata del objeto dado como efectivamente real. Ésta no requiere, por tanto, de la mediatez del experimento, porque es que no hay de antemano presencia de un objeto como meramente posible, sino donación del objeto en su propia efectividad. Hume se refiere a esto diciendo que las proposiciones cuya referencia es una relación de ideas «pueden descubrirse por la mera operación del pensamiento, independientemente de lo que pueda existir en cualquier parte del universo. Aunque jamás hubiera habido un círculo o un triángulo en la naturaleza, las verdades demostradas por Euclides conservarían siempre su certeza y evidencia»⁷¹. Esto es: basta con mencionar el objeto para tenerlo ante la vista, y eso sin necesidad de experimento alguno. Y una vez que lo tenemos presente de esta manera no hay más que mirar para deducir juicios, acerca de los cuales podemos saber que son verdaderos independientemente de la experiencia, es decir, a través de la razón, o mejor: *a priori*⁷².

Así caracterizada podemos entender que la región de las relaciones de ideas es justamente la región de lo necesario, a la que bien podemos dar el nombre de la Matemática.

⁷⁰ *Ibid.*, 4, I, 25-26.

⁷¹ *Ibid.*, 4, I, 25.

⁷² *Ibid.*, 4, I, 27.

Más allá de las relaciones de ideas nos encontramos con la región de las cuestiones de hecho. Una cuestión de hecho es, por ejemplo, el objeto referido por el enunciado «el Sol saldrá mañana». En este caso ya no hay absoluto asentimiento, sino *creencia* (*belief*), es decir, un *sentimiento* (*feeling*) que lleva a considerar fuertemente los objetos desde el punto de vista en que se muestran, pero sin erradicar cierto grado de incertidumbre⁷³. Ello se debe a que su manifestación no tiene lugar por todos lados, sino que la presencia del objeto acarrea la noticia en todo momento de que quedan partes ocultas, ya se trate de partes por completo indeterminadas, o bien de partes que, aun determinadas, puedan ser corregidas o ampliadas. Si esto es así, entonces se abre una distancia entre la mención, en la que el objeto se da como siendo posiblemente en las determinaciones señaladas, y la efectiva donación de la cosa como siendo precisamente así, en unas determinaciones quizá distintas de las mencionadas. Por esta razón no hablamos aquí de conocimiento seguro, sino tan sólo de *conocimiento por pruebas* (*proofs*) o bien de *conocimiento probable* (*probability*)⁷⁴. Asimismo, diremos que pertenecen al campo de las cuestiones de hecho los conocimientos de las ciencias empíricas, de la moral, del comportamiento humano, etc.

Frente a la necesidad de las relaciones de ideas hemos de reconocer la facticidad que envuelve a las cuestiones de hecho. Todos sabemos, por ejemplo, que el Sol puede no salir mañana. Tal facticidad se debe a que los objetos de esta región mantienen siempre partes ocultas, quedando en todo momento abierta la posibilidad de que el mismo objeto que hasta ahora aparecía como siendo esto, lo otro y lo de más allá, llegue a ser en nuevas determinaciones. Es decir, es posible un cambio sin que ello implique la destrucción de la unidad objetiva.

11. Las ideas causales de la imaginación

Si profundizamos en esta geografía del campo de lo presente, que es también el campo del ser, dentro de la región de las cuestiones de hecho podemos distinguir nuevas regiones. 1) Por un lado, el testimonio actual (*present testimony*)⁷⁵ bien de los sentidos, bien de las pasiones, deseos y emociones, en cuyo caso hablamos de *impresiones de sensación* y de *impresiones de reflexión* respectivamente⁷⁶. Tanto unas como otras pueden ser, a su vez, simples y complejas⁷⁷. 2) Por otro lado, lo presente aquí

⁷³ Hume (1739), I, IV, 7, 265.

⁷⁴ En este punto las distinciones no se mantienen a lo largo de todos los textos. Frente al conocimiento seguro se diferencia, unas veces, el conocimiento de pruebas del conocimiento probable, y se asigna al primero un menor índice de incertidumbre —véase Hume (1739), I, III, 11, 124—. Otras veces, en cambio, se reducen las pruebas a la probabilidad —véase Hume (1739), I, III, 13, 144—. Nuestra conclusión es la siguiente. Hay un conocimiento absolutamente privilegiado acompañado de evidencia; para él se reserva el término *Knowledge*; hay, además, un conocimiento acompañado de asentimiento gradualmente decreciente que va desde las pruebas a la probabilidad y al que de modo general podemos llamar *conocimiento probable*. Conviene señalar que no se entiende por probabilidad el tipo de conocimiento de la teoría matemática, tal como el de que la eventualidad de tirar un dado y sacar una de las caras elegida con anterioridad a la tirada sea 1/6; este conocimiento es absolutamente cierto. A lo que se refiere el término es a ese otro tipo de conocimiento que se da con algún grado de incertidumbre.

⁷⁵ Hume (1739), I, I, 2-3.

⁷⁶ *Ibid.*, I, I, II, 7.

⁷⁷ *Ibid.*, I, I, I, 2.

y ahora remitiendo a un testimonio que va más allá del aquí y del ahora, es decir, lo presente como siendo en la *memoria* y lo presente como siendo en la *imaginación*⁷⁸. En ambos casos hablamos de ideas —ideas de la memoria e ideas de la imaginación⁷⁹—, las cuales pueden ser también simples y complejas⁸⁰.

Analícemos la idea compleja de un objeto acerca del cual suponemos que «puede seguir siendo individualmente el mismo, aunque unas veces esté presente a los sentidos y otras no; y le atribuimos identidad, a pesar de la discontinuidad de la percepción, siempre que concluimos que, si hubiera permanecido constantemente al alcance de nuestros ojos o de nuestra mano, habría producido una percepción invariable y continua»⁸¹. Es claro que se trata de un testimonio que va más allá del aquí y del ahora, porque hemos dicho que el objeto unas veces está presente a los sentidos y otras no. Se trata, por tanto, de una idea. Es claro también que no se trata de una idea de la memoria; ha de ser, por tanto, una idea de la imaginación. Si nos preguntamos por las condiciones que hacen posible la manifestación de este objeto, diremos que se requiere un conjunto de impresiones complejas. Tenemos una impresión compleja cada vez que el objeto se hace presente a los sentidos. Pero no basta esta colección de impresiones para traer a la presencia el objeto, porque el objeto no se me da como siendo una colección. Se necesita algo más que permita hilvanar las impresiones en una unidad objetiva, es decir, algo que las conecte para formar la unidad presente. Hume dice que ese *plus* es la causalidad. Afirma que la unidad objetiva,

«que va más allá de las impresiones de nuestros sentidos, únicamente puede basarse en la conexión de *causa y efecto*; de otro modo no podríamos asegurar en absoluto que el objeto no ha cambiado, por mucho que el nuevo objeto pudiera parecerse al que estaba antes presente a nuestros sentidos».⁸²

Dicho de otro modo: la idea del objeto acarrea también la idea de que existe una causa que lo mantiene continuamente en el espacio y en el tiempo con independencia de la discontinuidad de las impresiones. Objetos de este tipo son también los referidos por los enunciados «el Sol saldrá mañana», «el fuego quema» y, en general, los objetos referidos por las leyes y teorías de la ciencia experimental. En todos estos casos lo presente se manifiesta como siendo en una relación causal —bien como siendo la causa de algo, bien como siendo el efecto producido por algo—.

Lo que Hume destaca en primer plano, tanto en el *Tratado* como en la *Investigación*, es que tenemos la evidencia de la existencia real de estas cuestiones de hecho. Y, sin embargo, son ideas de la imaginación, es decir, son objetos que están más allá del testimonio actual de los sentidos y de los registros de nuestra memoria. Hasta dónde llega esa evidencia es algo que se plantea en repetidas ocasiones, y afirma incluso que las cuestiones de hecho derivadas de la relación de causa y efecto «están enteramente libres de duda e incertidumbre»⁸³. Se aproxima esta evidencia a la que tenemos

⁷⁸ *Ibid.*, I, I, I, 2-3.

⁷⁹ *Ibid.*, I, I, III, 8-9.

⁸⁰ *Ibid.*, I, I, I, 2.

⁸¹ *Ibid.*, I, III, II, 74.

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Ibid.*, I, III, XI, 124.

cuando tratamos con relaciones de ideas, pero hay que reconocer también que se encuentra por debajo de ella. Por esta razón a la evidencia de las relaciones de ideas Hume le da el nombre de *Knowledge* (conocimiento) y a la evidencia de los hechos causales le da el nombre de *proofs* (pruebas)⁸⁴. En cualquier caso, lo interesante del asunto es que hemos encontrado en la región de lo fáctico una estabilidad que no reconocemos ni en las impresiones ni en las ideas de la memoria —en ambos casos el testimonio es siempre vago y fluctuante— sino en las ideas de la imaginación. Esto es: se trata de asimilar el sorprendente hecho de que la máxima estabilidad de lo fáctico no se encuentra en el testimonio actual de los sentidos, y mucho menos en el testimonio de la memoria, que se levanta sobre aquél; la máxima estabilidad, y por tanto la máxima evidencia, se encuentra en los testimonios que se refieren al futuro, a lo que todavía no está siendo en la actualidad sensible. Resulta, en fin, que no tengo seguridad ninguna cuando digo que esta silla que se encuentra delante de mí es de este color, tiene esta forma, etc., y sin embargo tengo una seguridad que se aproxima a la absoluta evidencia cuando digo que el sol saldrá mañana, en definitiva, cuando digo que el futuro es semejante al pasado. Y resulta que es precisamente sobre testimonios que se refieren al futuro aquello sobre lo que se levanta el edificio de la ciencia experimental, en la cual creemos con cierta firmeza.

Puestas así las cosas, la pregunta que pone en movimiento el *Tratado* es qué hace posible, en primer lugar, nuestra creencia en las ideas causales de la imaginación, y en segundo lugar, la creencia máxima que mantenemos en las relaciones de ideas. Se trata de pensar en virtud de qué estos objetos se manifiestan con la estabilidad que los caracteriza, con esa descarada independencia del tiempo de lo fáctico.

Hume responde a estas preguntas sobre dos tesis que acepta sin cuestionarse. La primera tesis ya había sido pensada por Descartes según hemos visto en la primera parte de este trabajo, y dice que el campo del ser es tan amplio como el campo de lo presente, esto es, el campo de las percepciones. De aquí deduce Hume un corolario que repite constantemente y sobre el que fundamenta buena parte de sus conclusiones. Se puede enunciar de la siguiente manera:

«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 *conversa*: todo objeto separable es también distinguible y todo objeto distinguible es también diferente».⁸⁵

Para justificar esto se pregunta: «¿Cómo sería posible, en efecto, que podamos separar lo que no es distinguible o distinguir lo que no es diferente?»⁸⁶. La pregunta es retórica, porque mantiene que no podemos separar lo que no es distinguible ni distinguir lo que no es diferente. Pero esto sólo se puede mantener sobre la tesis que identifica el campo del ser y el campo del conocer, el campo de lo presente, de lo manifiesto, de las percepciones.

En definitiva, todo lo existente no es más que percepción. O dicho de otro modo:

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Ibid.*, I, I, VII, 18.

⁸⁶ *Ibid.*

«La idea de existencia es exactamente la misma cosa que la idea de lo concebido como existente. Reflexionar simplemente sobre una cosa y reflexionar sobre ella como existente no es nada diferente en absoluto. Si se une la idea de existencia a la de cualquier objeto no se añade nada a esta última. Cualquier cosa que concebamos la concebimos como existente. Toda idea que queramos formar es la idea de un ser, y la idea de un ser es toda idea que queramos formar».⁸⁷

Incluso la existencia externa no es más que percepción de algo como siendo externo, porque los objetos externos nos son conocidos solamente por las percepciones. Así que:

«a lo más que podemos llegar al concebir objetos externos, cuando se suponen *específicamente* distintos de nuestras percepciones, es a formarnos una idea relativa de ellos, sin pretender la comprensión de los objetos relacionados. Hablando en general, no suponemos que sean *específicamente* distintos, sino que sólo les atribuimos diferentes relaciones, conexiones y duraciones».⁸⁸

La segunda tesis que acepta Hume es defendida por Locke frente a Descartes. Según la hemos pensado en este trabajo, se demuestra sobre la crítica del consenso universal y afirma que lo necesario emerge sobre lo fáctico. En el caso de Hume, se trata de pensar la dependencia que de lo fáctico tienen tanto la región de lo necesario como la región de las pruebas. Hume, por tanto, extiende la tesis de Locke, y la formula en el conocido principio empirista, según el cual «todas nuestras ideas simples, en su primera aparición, se derivan de impresiones simples a las que corresponden y representan exactamente»⁸⁹.

En cuanto a las ideas complejas, pueden derivarse de impresiones complejas, pero pueden no hacerlo, como ocurre con las ideas de la matemática y con las ideas de pruebas. En tal caso lo que se respeta es cierto dinamismo de la imaginación⁹⁰, que lleva a la unión de unas ideas simples con otras y, finalmente, a la manifestación de las ideas complejas. La creencia en las ideas simples y en las ideas complejas derivadas de impresiones complejas está justificada por su correspondencia con un testimonio actual o bien con ideas de la memoria que, en último extremo, están justificadas en un testimonio que fue actual. Sin embargo, hay que reconocer que nuestra creencia no se circunscribe a estos casos, sino que también creemos efectivamente en ideas complejas que no se corresponden con impresión alguna, como es el caso de las ideas de la Matemática y de las pruebas. Además, sabemos también que la creencia es mayor en estos casos, y que llega al nivel de la absoluta certeza en el caso de la Matemática. La cuestión es, por tanto: ¿cómo es posible que la creencia en tales ideas complejas de la imaginación sea superior a la creencia en las ideas simples, siendo que aquéllas se derivan de éstas? A esto hay que responder teniendo en cuenta que el campo del ser no es más que el campo de las percepciones, y consecuentemente, buscando las condiciones de posibilidad en lo dado.

⁸⁷ *Ibid.*, I, II, VI, 66-67.

⁸⁸ *Ibid.*, I, II, VI, 68.

⁸⁹ *Ibid.*, I, I, I, 4.

⁹⁰ *Ibid.*, I, I, IV, 10-11.

12. La semejanza como condición de posibilidad de las relaciones de ideas

Comencemos el análisis por la región de las relaciones de ideas. Aquí la presencia de los objetos sólo es posible con arreglo a una o varias de estas cuatro relaciones: *semejanza, contrariedad, grados de cualidad y proporciones en cantidad y número*⁹¹. Por ejemplo, si tengo delante el objeto referido por el juicio «los tres ángulos de un triángulo suman dos rectos», es porque veo que los tres ángulos de un triángulo son semejantes a dos rectos. Y lo mismo se puede decir a propósito de las otras relaciones. En todos los casos efectivamente veo, o como dice Hume, «salta a la vista»⁹², que el objeto referido por el sujeto y el objeto referido por el predicado son semejantes, o bien contrarios, etc. Lo importante es reconocer que la subjetividad no desarrolla cierta actividad que genera un objeto dado como siendo en dichas relaciones sino, por el contrario, que corresponde a la presencia de lo presente el darse como siendo semejante, contrario, etc., permaneciendo la subjetividad en todo caso pasiva. Hume se refiere a esto cuando dice que las relaciones son descubiertas a primera vista, por lo que pertenecen propiamente al dominio de la intuición, y no al de la demostración⁹³. Esto es, se trata de presencia inmediata, presencia que no requiere de la mediación de un proceso lógico.

Pero la propuesta de Hume va más allá al considerar la contrariedad, los grados de cualidad y las proporciones en cantidad y número relaciones fundadas en la semejanza. Y es que 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»⁹⁴. Por consiguiente, podemos concluir, en último extremo, que es la semejanza la condición de posibilidad de las relaciones de ideas, esto es, la condición que hace posible la presencia de los objetos de la Matemática.

Hasta este punto el análisis no es completo, porque hemos considerado que son relaciones de ideas, objetos de la Matemática, los referidos por cierta clase de juicios. Sin embargo, es preciso reconocer que éstos objetos incorporan una gran complejidad, ya que están fundados sobre aquellos otros referidos por el sujeto y por el predicado del juicio. Por ejemplo, si digo que «cinco más dos es igual a siete», la unidad objetiva no se manifiesta si no ocurre la semejanza entre «cinco más dos» por un lado y «siete» por otro. Los objetos referidos por los términos «cinco», «dos», «siete», «triángulo», «recta», etc., son denominados por Hume ideas generales abstractas. Ellas fundan las relaciones de ideas, pero lo que hay que aclarar es aquello sobre lo que están fundadas las ideas generales abstractas.

En la sección VII de la parte I del libro I del *Tratado* Hume afirma que su posición en este punto coincide con la de Berkeley. Ambos defienden que «es evidente que al formar la mayoría de nuestras ideas generales abstractas —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 y tras propiedades»⁹⁵. Si entendemos que la abstracción es un proceso mental que consiste en prescindir de lo

⁹¹ *Ibid.*, I, III, I, 70.

⁹² *Ibid.*

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *Ibid.*, I, V, 14.

⁹⁵ *Ibid.*, I, I, VII, 17.

diferente y rescatar lo común, entonces siempre podemos preguntar cómo la mente sabe qué es lo diferente y qué es lo común. Si respondemos que la mente ya posee de antemano el criterio de distinción, entonces caemos en una petición de principio, porque este criterio no es más que la idea general abstracta cuyo origen investigamos.

Hume propone entender la abstracción como *semejanza*.

«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 esos 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 el alma (si se me permite la expresión) haciendo así revivir la costumbre que habíamos adquirido al examinarlos».⁹⁶

Por consiguiente, no es que la mente, a través de ciertos procesos, genere una idea abstracta. Una idea abstracta no es más que el nombre de una serie de objetos dados como siendo semejantes. Además, tal semejanza ha de ser entendida como una determinación en la que los objetos se hacen presentes, de la misma manera que se hacen presentes en otras determinaciones.

Así las cosas, en la región de las relaciones de ideas la situación es la siguiente. Contamos en todo caso con el campo de lo fáctico, esto es, con el cambiante mundo de las impresiones, ya sean simples o complejas, y de las ideas, que también pueden ser simples o complejas. En la medida en que estos objetos se dan como semejantes en algunas series, se manifiestan las ideas generales abstractas. De nuevo ocurre que en algunas series las ideas generales abstractas se presentan como semejantes, y así es como llegan a manifestarse las relaciones de ideas. Comprendemos ahora que, efectivamente, es la semejanza la condición de posibilidad de las relaciones de ideas. Pero la semejanza entendida como determinación de lo presente, como determinación objetiva. No incorpora ningún matiz de corte subjetivo. Y es que si permanecemos fieles al principio cartesiano, y también empirista, de reducción del campo del ser al campo del conocer, hemos de asimilar que la subjetividad no es más que el campo de lo presente tal y como es presente. No se trata, por tanto, de una región ontológica con sus propias determinaciones.

Ahora podemos responder a la cuestión que nos interesaba, que es la de dar cuenta de las condiciones que hacen posible la creencia máxima que mantenemos en las relaciones de ideas, o formulada de otra manera, la cuestión acerca de las condiciones que hacen posible la estabilidad de lo necesario. Y es que, si afirmamos que lo necesario se levanta sobre lo fáctico, hay que explicar qué permite creer máximamente en lo necesario, en virtud de qué pensamos que lo necesario es definitivamente tal como se muestra, que no incorpora cambios, que ha conseguido independizarse de

⁹⁶ *Ibid.*, Apéndice al libro III, 637.

la vertiginosa temporalidad de lo fáctico.

El análisis precedente ha revelado que la condición de posibilidad que buscábamos es la semejanza. La semejanza entre ideas abstractas es la condición que hace posible las relaciones de ideas, y la semejanza entre impresiones o ideas es la condición que hace posible las ideas abstractas. Por tanto, la propuesta de Hume es que la necesidad sólo se puede atribuir a lo que se manifiesta como semejante, lo cual quiere decir: contamos en tal caso con un objeto que acarrea la noticia de ser definitivamente así, sin partes ocultas, sin lados por determinar o por determinarse un poco más.

El objeto dado como siendo semejante no tiene la posibilidad de llegar a ser de otro modo. O se manifiesta o no se manifiesta, pero si lo hace no cambia; cualquier cambio implica su destrucción. Puede ocurrir que el mundo de lo fáctico se modifique de tal manera que no vuelva a acontecer la serie de impresiones o ideas semejantes sobre las que se fundó la unidad objetiva necesaria. Pero en tal caso, esta unidad no ha cambiado; sencillamente es que no aparece. Los juicios enunciados sobre ella seguirán siendo válidos y así se reconocerán cuando vuelva a manifestarse.

13. La conjunción constante y la semejanza como condiciones de posibilidad de las cuestiones de hecho

Queda finalmente por aclarar las condiciones que hacen posible la estabilidad de las ideas causales de la imaginación. Hume dedica a ello la mayor parte del libro I del *Tratado* y la mayor parte de la *Investigación*. La razón es que muchas cuestiones de hecho, en concreto las que tienen lugar con arreglo a una de estas tres relaciones, a saber, la *identidad*, las *relaciones de tiempo y lugar* y la *causalidad*, en último extremo están fundadas sobre la causalidad. Hume lo muestra así:

«Nada hay en los objetos que nos persuada de que están siempre *alejados* o siempre *contiguos*. Cuando descubrimos por experiencia y observación que su relación es invariable en este respecto, concluimos siempre que hay allí alguna *causa* secreta que los separa o los une. El mismo razonamiento puede extenderse al caso de la *identidad*. Fácilmente suponemos que un objeto puede seguir siendo individualmente el mismo, aunque unas veces está presente a los sentidos y otra son;... Pero esta conclusión, que va más allá de las impresiones de nuestros sentidos, únicamente puede basarse en la conexión de *causa y efecto*; de otro modo no podríamos asegurar en absoluto que el objeto no ha cambiado,...».⁹⁷

Por tanto, la causalidad no es sólo una determinación en la que aparecen cierto tipo de ideas de la imaginación, sino también la condición que hace posible un gran número de cuestiones de hecho. A ellas también atribuimos la estabilidad que reconocemos a las ideas causales de la imaginación. Pero la cuestión es la de averiguar las condiciones que hacen posible tal estabilidad.

Un análisis detallado de la causalidad revela que está fundada en la *contigüidad*.

«En primer lugar, encuentro que, sean cuales sean los objetos considerados como causas y efectos, son *contiguos*; de modo que nada puede actuar en un tiempo o

⁹⁷ *Ibid.*, I, III, II, 74.

espacio separado —por poco que sea— del correspondiente a su propia existencia... Por tanto, puede considerarse que la relación de CONTIGUIDAD es esencial a la de causalidad o, al menos, puede suponerse tal cosa —de acuerdo con la opinión general— hasta encontrar una ocasión más adecuada para dilucidar este asunto...».⁹⁸

En segundo lugar, también está fundada la causalidad en la *prioridad* del tiempo de la causa con relación al efecto⁹⁹. La razón es que

«si una causa cualquiera pudiese ser perfectamente simultánea a su efecto, ciertamente todas las causas deberán serlo también, pues aquélla que demore su operación por un solo momento dejará de actuar en ese preciso tiempo particular en que podía haber actuado y, por consiguiente, no será propiamente causa. La consecuencia de esto sería nada menos que la destrucción de la serie causal que observamos en el mundo y, de hecho, la absoluta aniquilación del tiempo. Si una causa fuese simultánea a su efecto, y este efecto lo fuera con el *suyo*, y así sucesivamente, es claro que no existiría una cosa tal como la sucesión, y todos los objetos deberían ser coexistentes».¹⁰⁰

Sin embargo, con todo ello no tenemos una idea completa de la causalidad, porque un objeto puede ser continuo y anterior a otro sin ser considerado como causa de éste¹⁰¹. Sólo decimos que entre ambos existen una relación causal si reconocemos su *conexión necesaria*¹⁰². Y al hablar de conexión necesaria lo que entendemos es que 1) toda cosa cuya existencia tiene un principio debe tener también una causa, y 2) que tales causas deben tener *necesariamente* tales efectos¹⁰³. El asunto consiste en buscar las condiciones que hacen posible la creencia en esta necesidad.

Varias secciones después de las que estamos comentando, en la sección VI de la parte III, llega Hume a la conclusión de que la conexión necesaria está fundada en la *conjunción constante*. El argumento es el siguiente:

«... recordamos haber tenido ejemplos frecuentes de la existencia de una especie de objetos; recordamos también que los individuos pertenecientes a otra especie de objetos han acompañado siempre a los primeros, y que han existido según un orden regular de contigüidad y sucesión con ellos. De este modo, recordamos haber visto esta especie de objetos que denominamos “llama”, y haber sentido esa especie de sensación que denominamos “calor”. Y de la misma manera recordamos mentalmente su conjunción constante en todos los casos pasados. Sin más preámbulos, llamamos a los unos *causa* y a los otros *efecto*, e inferimos la existencia de unos de la de otros».¹⁰⁴

⁹⁸ *Ibid.*, I, III, II, 75.

⁹⁹ *Ibid.*, I, III, II, 76.

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ *Ibid.*, I, III, II, 77.

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ *Ibid.*, I, III, II, 78.

¹⁰⁴ *Ibid.*, I, III, VI, 87.

Por tanto, la conjunción constante consiste en un orden regular de contigüidad y sucesión de impresiones e ideas. Es decir, se precisa que una impresión aparezca primero y que en contigüidad espacial o temporal con ella aparezca otra. Y además que esto se repita formando una serie más o menos prolongada.

En el caso de las relaciones de ideas no se requiere la conjunción constante, sino que es suficiente con tener presente en un solo caso la idea abstracta para que la relación de ideas se manifieste. Por eso decimos que esta es la región de los conocimientos *a priori*, la región en la que los objetos se manifiestan a la razón, entendiendo por tal la presencia inmediata en la intuición o la presencia mediata a través de la deducción. En cambio, las ideas causales de la imaginación no son conocimientos *a priori*, sino conocimientos por *experiencia*¹⁰⁵, esto es, conocimientos que requieren que impresiones o ideas particulares cualesquiera se manifiesten constantemente unidas entre sí. La razón —un proceso intuitivo o demostrativo— no da ninguna idea causal, no deja aparecer ninguno de estos objetos; «las causas y los efectos no pueden descubrirse por la razón, sino por la experiencia»¹⁰⁶. Por eso

«Adán, aun en el caso de que le concediésemos facultades racionales totalmente desarrolladas desde su nacimiento, no habría podido inferir de la fluidez y transparencia del agua que le podría ahogar, o de la luz y el calor del fuego que le podría consumir. Ningún objeto revela por las cualidades que aparecen a los sentidos ni las causas que lo produjeron, ni los efectos que surgen de él, ni puede nuestra razón, sin la asistencia de la experiencia, sacar inferencia alguna de la existencia real y de las cuestiones de hecho».¹⁰⁷

Sin embargo, la conexión necesaria no puede estar fundada sólo sobre la conjunción constante, porque las impresiones e ideas no presentan meramente una multitud de casos en los que encontramos siempre parecidos cuerpos, movimientos o cualidades, en parecidas relaciones.

«Aunque la repitamos al infinito, nunca originaremos por la mera repetición de una impresión pasada una nueva idea original, como es la de conexión necesaria; el número de impresiones no tienen más efecto en este caso que si nos limitáramos únicamente a una».¹⁰⁸

Por tanto, se necesita algo más para que finalmente se manifieste una unidad objetiva formada por dos impresiones en conexión necesaria.

Este algo más es la *semejanza* reconocida inmediatamente en los diferentes casos de conjunción constante.

«Aunque los distintos casos semejantes que originan la idea de poder [de causalidad] no tienen influjo entre sí, ni pueden producir *en el objeto* ninguna cualidad nueva que pueda ser modelo de esa idea, la *observación* en cambio de esa semejanza produce “en la mente” una impresión nueva, que es un verdadero modelo. En

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ Hume (1748), 4, I, 28.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 4, I, 27.

¹⁰⁸ Hume (1739), I, III, VI, 88.

efecto, luego de haber observado la semejanza en un número suficiente de casos, sentimos inmediatamente una determinación de la mente a pasar de un objeto a su acompañante habitual, y a concebirlo bajo una luz más intensa gracias a esa relación. Esta determinación es el único efecto de la semejanza,....¹⁰⁹

Por consiguiente, hemos llegado al sorprendente resultado de que la condición que hace posible la conexión necesaria es, como ocurre en el caso de las relaciones de ideas, la semejanza. O dicho de otro modo: la necesidad que reconocemos tanto en las ideas causales como en las relaciones de ideas tienen una misma raíz común, que es la semejanza. Sobre ella se levanta la creencia que mantenemos en unas y en otras. Tanto la estabilidad de la región de lo fáctico como la estabilidad de la región de lo necesario son posibles gracias a la misma condición, que es la semejanza.

Pero el formidable análisis de Hume no sólo revela por qué creemos en las relaciones de ideas y en las ideas causales de la imaginación, sino también por qué unos objetos y otros pertenecen a regiones ópticas distintas. El criterio de distinción radica en la conjunción constante. Un sólo caso es suficiente para mostrarse el objeto de la Matemática en una u otra determinación y enunciar juicios del tipo «dos más dos son cuatro», o «los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos», pero un caso presente no permite la presencia de hechos causales (que son los objetos con los que tratan las ciencias empíricas y la filosofía moral) ni enunciar juicios del tipo «mañana saldrá el Sol» o «el fuego quema»; se requiere además la repetición de la conjunción de dos objetos referidos por el sujeto y el predicado del juicio. A esta repetición Hume le da el nombre de *hábito o costumbre*¹¹⁰.

Todo ello nos permite defender con sentido las afirmaciones que siempre se atribuyen al empirismo, a saber, que el conocimiento de hechos causales no se alcanza por la razón, sino por la experiencia, y que es la semejanza observada en la experiencia habitual lo que hace posible nuestra creencia en unos hechos situados más allá del testimonio actual de los sentidos y de los registros de nuestra memoria, esto es, nuestra creencia en las ideas causales de la imaginación.

14. Definición del objetivismo absoluto

En definitiva, con esta interpretación de la filosofía moderna han quedado justificadas, a nuestro modo de ver, las siguientes tesis.

- La identidad entre el campo del ser y el campo del conocer. Descartes ha mostrado que la totalidad de lo que hay no es más que lo presente tal como es presente.
- La geografía del campo del ser comienza por distinguir dos regiones: lo fáctico y lo necesario.
- Pertenece a la esencia de lo fáctico el darse en perspectivas, y cada una de ellas constituye una mente, un alma, un yo, un espíritu.
- Frente a Descartes, Locke niega que lo necesario haya de ser entendido como lo absoluto. Por el contrario, lo necesario crece en el suelo de lo fáctico.
- Finalmente Hume ha mostrado, a través de la crítica del empirismo de Locke,

¹⁰⁹ *Ibid.*, I, III, XIV, 164-165.

¹¹⁰ *Ibid.*, I, III, XIV, 166; *ibid.*, I, III, VIII, 102-104.

que la condición que hace posible lo necesario es la semejanza manifiesta en el campo de lo fáctico.

Estas tesis definen un punto de vista al que conocemos con el nombre de *objetivismo absoluto*.

REFERENCIAS

- Deleuze, G.: *Empirisme et subjectivité: essai sur la nature humaine selon Hume*, Presses Universitaires de France, París, 1953. Trad.: *Empirismo y subjetividad*, Gedisa, Madrid, 1996.
- Descartes, R.: 1628, *Regulae ad directionem ingenii*. En : Adam, Ch. et Tannery, P. (AT): *Oeuvres de Descartes*, Vrin, París, 1996, tomo X.
- : 1637, *Discours de la Méthode*. En: AT, VI.
- : 1642, *Méditations de prima philosophia*. En: AT, VII.
- : 1644, *Principia Philosophiae*. En: AT, VIII-1.
- : 1647, *Les Méditations Métaphysiques*. En: AT, IX-1.
- Gilson, E.: *La liberté chez Descartes et la Théologie*, Vrin, París, 1982.
- Laporte, J.: *Études d'histoire de la Philosophie française au XVIII^e siècle*, Vrin, París, 1951.
- Locke, J.: 1690, *An Essay concerning Human Understanding*. Edición de Peter H. Nidditch, Oxford University Press, 1975. Trad.: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, FCE, México, 1994.
- Hume, D.: 1739, *A Treatise of Human Nature: Being An Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning Into Moral Subjects*. Edición de L.A. Selby-Bigge, Oxford at the Clarendon Press, 1967. Trad.: *Tratado de la naturaleza humana*, Tecnos, Madrid, 1998.
- : 1740, *An Abstract of a book lately published entitled «A Treatise of Human Nature»*. Edición de J.M. Keynes y P.Sraffa, Cambridge University Press, 1938. Trad.: *Resumen del Tratado de la naturaleza humana*, Santillana, Madrid, 1996.
- : 1748, *Enquiry concerning the Human Understanding*. Edición de L.A. Selby-Bigge, Oxford, 1975. Trad.: *Investigación sobre el conocimiento humano*, Alianza Editorial, Madrid, 1999.

Juan Antonio Valor Yébenes
 Universidad Europea de Madrid
 Villaviciosa de Odón
 28670 Madrid