

*El empirismo británico:
una introducción a sus posiciones esenciales*

José L. Tasset

17.1. Hacia una interpretación global de la filosofía empirista

17.1.1. Consideraciones previas

El llamado “empirismo británico” es un movimiento filosófico que se desarrolla durante los siglos XVII y XVIII en el ámbito de la filosofía de habla inglesa; que se halla caracterizado de un modo genérico por la idea de que el conocimiento humano debe basarse en la experiencia; que de un modo negativo se caracteriza también por su oposición al ideal *racionalista* de basar el conocimiento, la ciencia, o la filosofía en la mera razón; y que finalmente suele considerarse que está representado, en orden cronológico y de supuesto incremento de la radicalidad de las posiciones, por John Locke (1632-1704), George Berkeley (1685-1753) y David Hume (1711-1776).

Este retrato o pintura convencional, tradicionalmente resumido en la expresión *way of ideas* o “corriente de ideas” empirista en general puede ser considerado *cierto*, aunque con matizaciones.

Es cierto, en primer lugar, que Locke, Berkeley y Hume presentan puntos en común. Es verdadero también que una de esas ideas es el primado de la experiencia. Esto debe ser, sin embargo, matizado por la apreciación de que los propósitos de estos tres filósofos son bastante diferentes y, por tanto, también sus nociones de experiencia y de lo que el primado de ésta supone.

Es cierta también su oposición al racionalismo. A esto debe añadirse que, sin embargo, por ejemplo, Locke muestra una gran deuda intelectual con Descartes, y Hume con Malebranche.

Finalmente también es cierto que Hume es posterior a Berkeley y más escéptico que éste; y lo mismo pasa con éste último respecto de Locke. Mentiríamos, sin embargo, si dijéramos que son discípulos y maestros de una escuela común.

De hecho Hume repudiaba sin paliativos la historia de Inglaterra contada por los *whigs* al estilo de Locke; Berkeley consideraba a Locke propenso a un ateísmo que había

que combatir; y, finalmente, Hume no creo que hubiese sido aceptado como discípulo por motivos religiosos, filosóficos o políticos por ninguno de los dos.

Así que el empirismo forma una familia, pero no tan bien avenida como habríamos de esperar ni con tanto parecido entre sus miembros como los manuales al uso nos suelen contar.

De esta versión estándar del empirismo conservaremos, pues, lo que es válido, pero estableciendo nuestra distancia respecto a lo que creemos es una simplificación que anula la originalidad de estos tres grandes autores.

En todo caso, el incremento en radicalidad y digamos que también en calidad y complejidad de la filosofía empirista británica de los siglos XVII y XVIII es evidente; así como hay algo de cierto también en la idea de que Hume (y no Locke ni Berkeley), el empirista por excelencia, representa —y con él, el propio empirismo— una de las cimas de la historia del pensamiento occidental. A pesar de las precauciones críticas e historiográficas mencionadas, todavía podemos seguir afirmando, sin recaer en ninguna injusticia flagrante, lo mismo que Ted Honderich en un reciente volumen colectivo:

Pese a su laxa perorata sobre las “ideas”, Locke es mucho mejor de lo que es reputado, y no un mero precursor, primero, del descarado Berkeley y, luego, del poderoso y venerado Hume, quien se yergue junto a Kant, en el panteón, algo por encima de los demás (Honderich, 2000: 15).

17.1.2. Breve análisis del contexto histórico

A pesar de que es muy común exponer los logros del empirismo británico en paralelo con los del llamado “racionalismo continental”, el contexto histórico y las circunstancias en que ambos movimientos se desarrollan son muy diferentes, principalmente porque el racionalismo está más circunscrito históricamente al siglo XVII, mientras que el empirismo, aunque sienta sus bases también en el XVII, alcanza su máximo esplendor en plena Ilustración e incluso se ha llegado a señalar que la filosofía de David Hume en un cierto sentido pone fin a la Ilustración y anuncia el nacimiento de algunas ideas, si no románticas en sentido estricto, sí desde luego claramente pertenecientes al prerromanticismo.

Pero no sólo difieren mucho las circunstancias de los siglos XVII y XVIII, sino que el contexto histórico y principalmente político de las islas británicas es peculiar en el entorno europeo, debido principalmente a que, en concreto en Inglaterra, se producen de forma muy temprana cambios políticos y culturales que en el resto de Europa serán muy posteriores. Eso permitió a Hume, por ejemplo, y a pesar de todos los problemas con la religión oficial que sufrió en su vida, poner en el frontispicio de su *Tratado de la naturaleza humana* unos versos de Tácito que eran un canto a la libertad política y civil de la que disfrutaba Gran Bretaña a principios del XVIII a diferencia de otros países europeos, incluido por supuesto el nuestro:

Rara felicidad la de un tiempo en el que se puede sentir lo que se quiera y decir lo que se siente (Hume, 1977/1988).

Estas circunstancias peculiares del contexto británico se deben principalmente a una circunstancia: mientras que en el XVII el resto de Europa sufre un proceso global de desarrollo político absolutista (la solución hobbesiana a la violencia generalizada); sin embargo, en Inglaterra se vive la primera revolución burguesa de Europa, en la que las ideas del iniciador del empirismo, John Locke, serán decisivas (en algún sentido, se pone a prueba la solución lockiana a la violencia).

El ensayo inglés de introducción de mecanismos parlamentarios para canalizar los conflictos sociales se produjo también en otras partes de Europa, pero sólo triunfó allí donde a la clase social que lo impulsó, la burguesía, se le unió la nobleza.

La versión tradicional, “heroica y mítica”, de esta revolución es que primó en ella la defensa de las libertades civiles o públicas; la más real, la descrita para escándalo generalizado por Hume en su *History of England*, es que primó en ella la defensa de las libertades privadas, así como del logro por parte de la burguesía de un peso político proporcionado a su peso económico. Es decir, más una cuestión monetaria y económica que una gloriosa lucha por la libertad.

La versión tradicional ya mencionada acerca de las causas y consecuencias de la Revolución *Gloriosa* es que ésta supuso en 1688 el triunfo de las libertades políticas, religiosas y económicas. La versión de Hume, que resultó muy impopular, es que los logros fueron mucho más modestos, ya que los grandes beneficiados fueron, en primer lugar, la burguesía terrateniente, comercial y protoindustrial, y en segundo lugar y lo que más indignó a Hume, la Iglesia anglicana u oficial.

Por su parte, los grandes perdedores, a pesar de haber sido los protagonistas principales sobre todo en el origen del proceso, fueron los distintos grupos de puritanos religiosos.

Algunos de ellos ya habían emigrado de Inglaterra a América en 1620 (*Pilgrim Fathers* del Mayflower); otros, tras la derrota de la revolución intermedia de 1642 y, tras el abandono final de sus reivindicaciones más radicales –hasta igualitaristas extremas en los *Levellers* y comunistas (un análisis de todas ellas en “De la superstición y el entusiasmo” de Hume)–, emigraron durante todo el siglo XVII y sentaron las bases de la posterior independencia colonial.

La unión de una monarquía constitucional y parlamentaria, del liberalismo de John Locke como teoría e ideología de soporte, y finalmente de la revolución científica culminada por Isaac Newton, supuso un modelo a imitar para toda la Ilustración europea: un paradigma definido por esa unión de libertad política, económica y de ideas que tanto habían defendido en el atormentado XVII europeo no sólo los primeros empiristas, sino también algún filósofo racionalista como Benito de Spinoza.

17.1.3. Características generales

Uno de los rasgos principales del empirismo es la elevación a un primer plano del problema del conocimiento, o al menos la consideración de los problemas del conocimiento como tarea previa a cualquier otra investigación.

Tanto John Locke, en la obra que se considera la iniciadora del empirismo británico, *Ensayo sobre entendimiento humano*, como David Hume en su “introducción” al *Tratado de la naturaleza humana*, la cima de este movimiento, reconocen que el convencimien-

to de la necesidad de una delimitación previa, propedéutica, de las posibilidades del conocimiento humano, estaba en el origen de su dedicación filosófica.

Hay que señalar en este punto que, erróneamente, tanto en el caso de Locke como especialmente en el de Hume, este reconocimiento suele haber llevado a pensar en ambos autores como meros teóricos del conocimiento. Sin embargo, la obra de los dos demuestra que *el empirismo es mucho más que una teoría del conocimiento*; puede ser visto —al igual que el racionalismo, es cierto— como *un proyecto de reconstrucción total del saber humano desde sus mismas raíces*.

Hay diversas características generales que pueden ayudarnos a definir globalmente el empirismo.

Evidentemente, la primera característica se refiere al *origen del conocimiento*, en donde el empirismo afirma, frente al racionalismo, que “todo conocimiento procede de la experiencia”.

En el caso de Locke esta idea básica se concreta en el rechazo de la teoría racionalista de las “ideas innatas”, así como en la concepción de la mente como una “tabula rasa” o estructura vacía.

Esta idea es defendida por Locke en su *Ensayo sobre el entendimiento humano* y se convertirá en el núcleo de su polémica con el racionalismo, sobre todo por motivos prácticos, principalmente morales, esto es, nada teóricos. Desde un punto de vista teológico, se suponía que el fundamento tanto de la idea de Dios como de los principales contenidos morales tenía que estar asegurado de un modo absoluto y no ser dejado al albur de algo tan relativo e improbable como la educación o la experiencia.

Leibniz polemizó con Locke sobre este tema en sus *Nuevos Ensayos sobre el entendimiento humano* (Leibniz, 1977: 39 y ss.), aunque parece reconocer en ese mismo lugar que, aunque Locke rechaza la existencia de ideas innatas, sin embargo, acepta la diferencia entre *ideas que tienen su origen en la sensación* e *ideas que proceden de la reflexión*, lo que mucho más desarrollado y recogido posteriormente en la diferenciación humeana entre *cuestiones de hecho* y *relaciones de ideas*, vendrá a significar que el empirismo pretendería más bien reivindicar el papel e importancia del conocimiento empírico, que negar el de la Razón.

Desde este punto de vista, la tesis inicial del empirismo respecto de la experiencia como único origen del conocimiento, quedaría en realidad matizada en un sentido mucho más moderado como algo parecido a lo siguiente: “El conocimiento procedente de la experiencia es igual o más importante que el procedente de la Razón”.

Otra característica muy importante del empirismo en el ámbito todavía de la teoría del conocimiento es su insistencia en los límites de éste. Aún reconociendo que el conocimiento de las verdades matemáticas pueda ser cierto y necesario, este conocimiento no nos enseñará nada nuevo; el resto de nuestro conocimiento del mundo, el de la física, el del resto de ciencias, el que realmente aumenta nuestra comprensión de ese mundo, es no necesario, incierto y problemático, pero aún así, a pesar de estas limitaciones, que llegan a ser máximas en el escepticismo humeano con su crítica de la causalidad y de la inducción, dicho conocimiento es posible y máximamente necesario para estos seres limitados que somos.

La tercera tesis central en el empirismo es la relativa a que todo el conocimiento lo es de ideas, de contenidos de la mente. Tal y como lo formuló clásicamente Locke, dicho principio decía:

Desde el momento en que la mente, en todos sus pensamientos y razonamientos, no tiene ningún otro objeto inmediato que sus propias ideas, las cuales ella sola contempla o puede contemplar, resulta evidente que nuestro conocimiento está dirigido sólo a ellas (Locke, 1980: IV, 1, §1, 785).

Mientras que en Locke esta tesis es bastante neutral y pretende delimitar de un modo preciso los contenidos del conocimiento, en Berkeley se comienza a desarrollar a partir de ella –como luego veremos con algo más de detalle– el aspecto paradójico de dicha posición, su reverso crítico: si todo lo que conocemos son ideas y relaciones entre ellas, lo único que sabemos que existe a ciencia cierta son dichas ideas y sus relaciones; de donde el *idealismo*.

El posterior escepticismo de Hume –a pesar de todos los matices que haya que introducir en él– supone otra vuelta de tuerca en este proceso: si sólo podemos conocer nuestras ideas y sus relaciones, nada podemos saber a ciencia cierta sobre los supuestos objetos que les dan origen, ni sobre el mundo que supuestamente los contiene.

Cortado el hilo de conexión con la realidad trascendente, el empirismo afirmará un planteamiento predominantemente inmanente, en el que negada la posibilidad de ocuparse de la relación entre ideas y realidad, habremos de concentrarnos en el análisis de los mecanismos psicológicos que rigen la asociación y conexión de las ideas.

En todo caso, la aportación fundamental del empirismo, que sólo con Hume alcanzará su más perfecta definición, es precisamente la introducción de un nuevo concepto de Razón, sometida, limitada a la experiencia en la forma de impresiones y pasiones, incapacitada para las antaño absolutas funciones de conocimiento metafísico del mundo, pero aún así obligada a seguir siendo una guía práctica para nuestro comportamiento.

Desde esta concepción de la Razón consciente de sus límites y posibilidades, la filosofía empirista abandonará los difusos confines de la metafísica, de las tareas filosóficas predominantemente teóricas y reivindicará la legitimidad e interés del conocimiento práctico: moral, político, económico, histórico. La revolución empirista culmina al fin en un nuevo ideal de dedicación a las tareas intelectuales:

Sé un filósofo, pero en medio de toda tu filosofía continúa siendo un hombre (Hume, 1980: 1, §7/17, SB 9).

17.1.4. Sobre teoría y práctica

Las exposiciones habituales del empirismo suelen distinguir y separar las aportaciones de este “movimiento” filosófico, o de cada uno de sus principales representantes, en el ámbito de la *filosofía teórica*, especialmente en la teoría del conocimiento y en la crítica de la metafísica, de las realizadas en el dominio de la *filosofía práctica*, principalmente de la filosofía moral y política. Uno de mis objetivos en la exposición de las ideas de cada uno de los empiristas que sigue a esta introducción, especialmente en lo que se refiere a las ideas de David Hume, es evitar esa escisión –por lo demás artificial– entre teoría y práctica.

Antes he señalado que creo tener razones para sostener la existencia de una considerable distancia filosófica entre Locke y Berkeley, por un lado, y Hume, por otro. La razón

principal para eso reside principalmente en el logro por parte de Hume de una muy perfecta conexión y articulación entre sus posiciones, digamos, epistemológicas y las morales y políticas. Sólo Hume parece haber hecho frente, pese a lo que implicaban, a las indudables consecuencias escépticas que el “primado de la experiencia” habría de conllevar para el desarrollo de la filosofía occidental (cf. Schneewind, 1995; Rawls, 2000).

Mas, esta afirmación requiere una explicación con algún detalle de las aportaciones, por este orden, de John Locke, George Berkeley y, finalmente, David Hume.

17.2. John Locke: empirismo y liberalismo

17.2.1. Unos breves datos biográficos

John Locke (1632-1704)

- 1632 Nace en Wrington, Somerset (Inglaterra).
- 1646 Con catorce años marcha a la escuela de Wetminster y de allí marcha como ayudante al Christ College de Oxford.
- 1658 Nombrado profesor con 26 años de la Universidad de Oxford.
- 1660-1685 Carlos II, rey de Inglaterra.
- 1667 Se convierte en médico y amigo del primer conde de Shaftesbury, líder de la oposición al rey Carlos II.
- 1685-1688 Jacobo II, hermano de Carlos II, rey de Inglaterra.
- 1683-1689 Exilio político en Holanda.
- 1688 “Revolución Gloriosa”, como consecuencia directa al menos del intento de Jacobo II de reinstaurar el catolicismo como religión oficial.
- 1689 *Tratados sobre el gobierno civil* (anónimos). Escritos a principios de la década de 1680.
- 1689 *Ensayo sobre el entendimiento humano*.
- 1689 Jacobo II es expulsado de Inglaterra y Guillermo de Orange –su yerno– es nombrado rey. Locke vuelve con él a su país.
- 1704 Muere en Oates en los comienzos del reinado de la reina Ana (1702-1714), en el que se sientan las bases definitivas del parlamentarismo moderno por el que Locke había luchado tanto: monarquía parlamentaria y constitucional, supremacía del Parlamento y declaración de derechos.

17.2.2. Empirismo y política

Aunque muchos autores señalan el carácter polifacético de John Locke (realizó aportaciones en matemáticas, medicina, pedagogía, además de obviamente en filosofía), su figura es conocida en la historia del pensamiento occidental por dos de sus obras, *El ensayo sobre el entendimiento humano*, que puede considerarse en sentido estricto el origen del movimiento filosófico empirista, y sus dos *Tratados sobre el gobierno civil*, una de las principales fuentes del liberalismo político en Occidente.

Comencemos brevemente por los *Tratados*, digamos que la faceta política y práctica del pensamiento de Locke.

El primero es menos interesante y contiene la crítica de Locke a las ideas absolutistas de Robert Filmer expuestas en su famosa obra *El Patriarca* (1680).

Filmer defendía el derecho divino de los reyes argumentando que Dios mismo se lo había transmitido a través de Adán, a quien había investido de una autoridad política total y absoluta. Utilizar este argumento para justificar un poder político presente parece absurdo, porque habría que lograr demostrar el vínculo directo del rey o reina con Adán: empresa larga y dificultosa.

El segundo tratado es más interesante porque más allá de la refutación del absolutismo, Locke *intenta analizar cuáles serían las fuentes legítimas del poder político*.

Los súbditos tienen el deber, que Locke vincula a la figura de una cierta clase de investidura divina, de obedecer a sus gobernantes presentes, pero el poder político implica deberes y por tanto está limitado.

Si los mandatos de un gobernante no merecen obediencia, el oponerles resistencia pudiera estar justificado (Woolhouse, 2000: 106).

La obligación política y, por tanto, la legitimidad del poder político, son explicadas por Locke con una variante de la teoría del contrato social.

Esta tradición del contrato social reactivada por Locke, y que en Hobbes daba lugar a consecuencias absolutistas y conservadoras, será muy criticada posteriormente por David Hume.

La comprensión del estado de naturaleza en Locke es, sin embargo, muy diferente de la de Hobbes. Más que de un estado negativo a superar lo concibe como una situación que marca las condiciones de posibilidad de una vida política “legítima”.

Por los supuestos diferentes de Locke (religiosos, puritanos) y Hobbes (materialistas) la descripción que hacen del estado de naturaleza es también distinta.

Para Locke, en el estado de naturaleza siguen existiendo leyes naturales y, por tanto, los seres humanos tienen, paralelamente, deberes y obligaciones naturales. Estas leyes prohíben fundamentalmente hacerse daño a uno mismo (suicidio) y a otros (homicidio).

Cuando aventuramos que otro ser humano nos va a provocar daño, podemos de acuerdo con estas leyes, establecer un castigo. Ahora bien, como todo el mundo no va a ser competente de igual modo para juzgar con objetividad ese daño, supuesto o real, y su importancia, los seres humanos se ponen de acuerdo para establecer un sistema estable que juzgue estos asuntos de un modo lo más objetivo posible.

[...] instituyen un juez [...] con autoridad para dirimir todas las controversias y reparar las injurias de las que pueda ser víctima cualquier miembro de la comunidad (Locke, 1991: sect. 89).

Desde esta perspectiva, el punto fundamental que diferencia a Locke de Hobbes es que el poder político resultante del estado de naturaleza en aquél nunca es absoluto, sino que es responsable ante “la voluntad y determinaciones de la mayoría” (Locke, 1991: sect. 96).

Ante las objeciones, que Hume retomará casi un siglo más tarde, en contra de la teoría lockiana sobre el origen del gobierno, en particular en contra de su evidencia histórica como hecho concreto, Locke contesta distinguiendo entre consentimiento *tácito* y *explícito*.

El tránsito desde el estado de naturaleza a una forma de vida política y el surgimiento de una autoridad política legítima *precisan* sólo de la suposición de un consentimiento *tácito*.

Ese consentimiento lo prueba el mero hecho de nuestra permanencia en una sociedad, porque, como dice Locke, uno es siempre “libre de [...] incorporarse a otra comunidad, o [...] iniciar una nueva” (Locke, 1991: sect. 121).

Hume, aparte de la crítica histórica del llamado “contractualismo lockiano” (cf. “Del contrato original”), pondrá de manifiesto el absurdo de la idea de *consentimiento tácito*, por cuanto lo que dice Locke es como sostener que podemos lanzarnos en cualquier momento desde un barco en altamar y, por supuesto, ahogarnos.

El elemento más interesante del contractualismo lockiano que, sin embargo, procede más de su concepto religioso de “persona” como ser imbuido de deberes y derechos, que de la propia ficción del contrato, es su *teoría de los límites del poder y del derecho a la resistencia*.

La comunidad retiene perpetuamente el poder supremo de salvarse a sí misma de [...] sus legisladores, siempre y cuando éstos sean tan necios o tan perversos como para concebir y poner en marcha planes que atenten contra las libertades y propiedades de la gente (Locke, 1991: sect. 149).

No obstante, el auténtico sentido *utilitario* de la teoría liberal de la limitación del poder político sólo se apreciará con toda su profundidad en la teoría de la justicia de Hume, pero allí ya se habrá perdido por completo el sesgo teológico del argumento de Locke y serán inútiles, por completo, las hipótesis del contrato social y del estado de naturaleza.

La alternativa humeana –como veremos más adelante– será la idea del desarrollo lento y gradual de convenciones de estabilización de la vida humana; sin embargo, siendo esto más cercano a la verdad, *jamás tendrá el atractivo mítico de la idea del contrato*.

Así pues, no es en absoluto casual que cuando John Rawls quiso emprender su cruzada contra la justificación utilitaria del poder político, rescatara del acervo liberal y romántico una idea tan enraizada en nuestra cultura, y tan inútil, como la de contrato.

17.2.3. Empirismo y teoría del conocimiento: la teoría de las ideas de Locke

La epistemología de Locke es, paralelamente, tan importante como su filosofía política.

Para Locke, el objetivo de la teoría del conocimiento no es el análisis de la esencia de la mente humana, sino el de los límites y posibilidades del conocimiento humano, mera función de una estructura, la mente, que no sabemos propiamente cómo ni qué es (cf. Locke, 1980: Introd., §2, 73-74).

Dentro del catálogo de elementos que encontramos en la mente, a modo de historia natural de ésta, nos encontramos con la clásica definición lockiana de “idea”:

[...] el objeto del entendimiento cuando un hombre piensa [...] aquello en que se ocupa la mente cuando piensa (Locke, 1980: Introd., §8, 79).

La definición de “idea” procede de Descartes y da lugar a que ésta, en un segundo momento, (que como veremos despertará la indignación posterior de George Berkeley) sea vista como la representación en la mente de las cosas del mundo externo:

Porque como entre las cosas que la mente contempla no hay ninguna, además de ella misma, que esté presente en el entendimiento, resulta necesario que alguna otra cosa actúe como signo o representación de la cosa que considera para poder presentarse a él, y éstas son las ideas (Locke, 1980: Libro IV, cap. 21, §4, 1068-1069).

La consecuencia importante de esto, vinculada a Descartes, pero en general definitoria de toda la filosofía moderna, es que, en la medida en que la Idea es la representación de la cosa en la mente, serán las ideas y no las cosas los objetos de la mente, del conocimiento, de la ciencia.

Desde el momento en que la mente, en todos sus pensamientos y razonamientos, no tiene ningún otro objeto inmediato que sus propias ideas, las cuales ella sola contempla o puede contemplar, resulta evidente que nuestro conocimiento está dirigido sólo a ellas (Locke, 1980: IV, 1, §1, 785).

Pero, entonces, surge la pregunta clave del empirismo como movimiento filosófico-crítico de la tradición racionalista: ¿de dónde surgen nuestras ideas, cuál es su procedencia? La experiencia es el origen de nuestras ideas, dirá Locke en primer lugar, y Berkeley y Hume después. Concretemos lo que esto significa, por el momento en el caso de Locke.

Como ya hemos dicho, Locke usa el término “idea” en el sentido de “cualquier contenido de la mente”.

El estudio psicológico de la génesis de tales ideas o contenidos de la mente, lleva a Locke a distinguir entre: *a*) ideas simples y *b*) ideas complejas.

Las ideas simples son los elementos básicos del conocimiento no resolubles en elementos más simples; en ese sentido son como átomos de conocimiento (cf. Locke, 1980: II, 2, §1, 184).

Dentro de las ideas simples, Locke distinguirá entre: *a*) *ideas de sensación* (procedentes de la experiencia externa), y *b*) *ideas de reflexión* (procedentes de la experiencia interna).

A su vez, y ésta es la distinción fundamental que luego criticarán Berkeley y Hume, dentro de las *ideas de sensación*, Locke distingue entre: *a*) *ideas de cualidades primarias* (por ejemplo, figura o forma y tamaño), y *b*) *ideas de cualidades secundarias* (cualidades, olores, etc.).

Una vez más Locke retoma esta distinción de Descartes, pero a diferencia de éste dirá que sólo las cualidades primarias residen verdaderamente en los objetos; Hume dirá más

tarde, y como veremos después con mayor detalle, que para un empirista coherente, cualquier cualidad primaria o secundaria es producto de la actividad de la mente y cualquier suposición sobre su estatuto en el mundo externo nada más que una conjetura.

Las *ideas complejas*, por su parte, el segundo tipo genérico de ideas –y el más problemático desde un punto de vista metafísico y gnoseológico–, son el producto de la combinación de ideas simples. Hay tres clases de ideas complejas: *sustancias, modos y relaciones*.

La tesis de Locke, que puede considerarse como el origen del empirismo, sobre todo en su faceta crítica, es la relativa a lo que podríamos denominar “carácter fantasmagórico” de las sustancias, concepto que, entendido como soporte de las cualidades primarias y secundarias, era uno de los núcleos conceptuales del racionalismo.

Nuestras ideas de las cosas son complejas, pero pueden ser descompuestas en ideas más simples correspondientes a cualidades primarias o secundarias.

Cuando “conocemos” algo tendemos a considerar –el hábito o *custom* del que hablará más tarde David Hume– que hay algo más que sirve de soporte a esas cualidades (forma, tamaño, color, olor, etc.).

Locke reconoce en este punto, y ése es el origen que mencionábamos de la dimensión crítica del empirismo, que aunque esta idea parece necesaria, no sabemos nada de ella; y lo que es más, es imposible que lo sepamos, puesto que en un sentido estricto es incognoscible; Locke llega a llamarla incluso “un no se qué”.

Así pues, no conocemos la sustancia, el ser profundo de las cosas, tan sólo el fenómeno, lo que la experiencia nos muestra. *La experiencia es, así, origen y límite de nuestro conocimiento*.

Por otra parte, y como ya hemos mencionado, la definición de la *Idea* como representación o imagen de la realidad, parece implicar que hay una realidad que nos representamos, pero si sólo conocemos en sentido estricto nuestras ideas, la conclusión *subjetivista* es evidente: *no hay conocimiento del mundo externo*.

Para tratar e intentar resolver esta cuestión del estatuto del conocimiento y de nuestras ideas, Locke distingue tres ámbitos: el Yo, Dios y los cuerpos u objetos externos.

Sobre el Yo afirma que es conocido por “certeza intuitiva”. En relación con Dios afirma que es conocido por “certeza demostrativa”, ya que según el principio de causalidad (que se da por demostrado y evidente), Dios es la causa última de nuestra existencia, así que lo demostrativo se basa en lo intuitivo. No es necesario señalar que la crítica humana del principio de causalidad se consideró una vía directa hacia el ateísmo precisamente porque rompía esta cadena de razonamiento. Finalmente, los cuerpos y su existencia son conocidos por certeza sensible (cf. Locke, 1980: II, 9, §2, 920).

El razonamiento llevado a cabo por Locke fue enormemente innovador y así fue reconocido por Berkeley y Hume; también estaba lleno de lagunas e incoherencias que estos dos autores señalaron e intentaron remediar, aunque en dos líneas de pensamiento realmente muy distintas e incluso hasta contradictorias. Mientras que Berkeley supuso que el corolario lockiano del liberalismo político era en filosofía el ateísmo y el escepticismo, por lo que se planteó formular una alternativa a Locke; Hume pensó, sin embargo, que Locke había sentado las bases de un modelo filosófico demasiado racionalista aún, que había que desarrollar más en sus implicaciones críticas, escépticas y antirracionalistas.

17.3. George Berkeley: dudas empíricas y certeza teológica

17.3.1. Vida de Berkeley: de la materia a Dios por intermedio del agua de alquitrán

Parte de la responsabilidad en lo que respecta a la posterior interpretación por sus contemporáneos y por los filósofos de siglos siguientes de la filosofía de Berkeley, la tienen algunos datos bastante extravagantes de la vida de este filósofo, para lo cual debe acudirse a una breve tabla cronológica de los hechos más relevantes de su biografía.

George Berkeley (1685-1753)

- 1685 Nace cerca de Kilkenny, en Irlanda.
- 1700 Con quince años ingresa en el Trinity College de Dublín.
- 1704 Se gradúa.
- 1707 Publica su primera obra, *Arithmetica y miscellanea mathematica*.
Nombrado *Fellow* o Profesor invitado en 1707.
- 1707-1708 Redacta su *Commonplace Book of occasional Metaphysical Thoughts* (no publicados hasta 1871; en 1944 lo fueron bajo el nombre de *Comentarios filosóficos*), cuadernos de notas con reflexiones sobre su lectura de Locke, Newton y Malebranche, en las que ya se formula de modo general su inmaterialismo.
- 1709 *Ensayo de una nueva teoría de la visión*.
Es ordenado diácono de la Iglesia anglicana.
- 1710 *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*. Su obra más conocida.
Es ordenado sacerdote.
- 1712 *Passive Obedience*. Defiende la teoría de la obediencia política pasiva, aunque justifica el derecho de rebelión en casos extremos.
- 1713 *Tres diálogos entre Hylas y Filonous*. Desarrollo de un modo menos sistemático de las principales tesis del *Tratado*.
- 1721 *De Motu*, en latín.
An Essay towards preventing the Ruin of Great Britain (ensayo para la prevención de la ruina de Gran Bretaña).
- 1724 Es nombrado Deán de Derry.
- 1728 Viaja rumbo a Newport, Rhode Island, con el fin de preparar la ejecución de su proyecto de creación de un colegio en las Bermudas para la educación de los indios y de los hijos de los colonos ingleses. El proyecto fracasa porque el gobierno británico después de prometer su apoyo, no proporciona la financiación.
- 1731 De vuelta en Londres.
- 1732 *Alciphron or the Minute Philosopher* (Alcifrón, o el filósofo menor).
- 1734 Obispo auxiliar de Cloyne.
Comienza su defensa de las virtudes del agua de alquitrán (*tar-water*).
- 1744 *Siris*.
- 1752 Se instala con su familia en Oxford.
- 1753 Muere el 14 de enero. Es enterrado en Oxford.

Al margen de su vida, extravagante —como su filosofía— en algunos momentos importantes, su pensamiento produce una impresión muy extraña, sobre todo en una síntesis

apresurada inicial: “Sólo existen Dios, los espíritus finitos y las ideas de los espíritus” (Copleston, 1981: 195), en especial si a continuación Berkeley añade que con esta filosofía pretende realizar una defensa del sentido común frente al “escepticismo, ateísmo e irreligión” (título de su obra *Principios del conocimiento humano*) o “en oposición a escépticos y ateos” (*Tres diálogos entre Hilas y Filonús*).

La mayoría de sus contemporáneos despreciaron sus planteamientos por extravagantes. Hume los valoró enormemente porque creyó que había sentado las bases de un sólido planteamiento antimetafísico, aunque rechazó sus conclusiones. En una frase famosa, que ha hecho fortuna posteriormente para resumir el contenido de aquellas teorías bien concebidas pero mal ejecutadas, dijo de sus argumentos que “no admiten réplica y no producen la menor convicción. Su único efecto es provocar esa momentánea sorpresa e irresolución y confusión, que son el resultado del escepticismo” (Hume, 1981: nota 31.^a, 155).

Parece, pues, sorprendente que el vínculo entre Berkeley y Hume sea su común actitud antimetafísica, llegando Berkeley a las conclusiones que llegaba; pero éste era completamente sincero en sus intenciones: pensaba, de modo específico, que los argumentos lockianos sobre la sustancia material eran “mala metafísica” y que por tanto debían ser criticados y abandonados, aunque ignorara que el modo de hacerlo no parecía ser mediante una alternativa “metafísica del espíritu”.

17.3.2. Berkeley: el inmaterialismo como punto de partida

La aportación filosófica central de Berkeley es, sin duda alguna, su “inmaterialismo” y, sobre todo, su rechazo de la metafísica tradicional, que le emparenta con Locke y Hume. Estas posiciones aparecen en casi toda su obra, pero están muy bien sintetizadas en sus *Tres diálogos entre Hilas y Filonús*, principalmente en el primero y en el comienzo del segundo.

El inmaterialismo o visión inmaterialista del mundo es una consecuencia directa de lo que Berkeley denominaba su “nuevo principio” de comprensión de la realidad: *esse est percipi aut percipere*, “existir es ser percibido o percibir”.

Este principio delinea dos órdenes únicos de la realidad: ideas y espíritus.

La existencia de una idea consiste en ser percibida o tenida por algún espíritu. La existencia de un espíritu consiste en su tener ideas y voliciones. Sólo los espíritus perciben; sólo las ideas son percibidas; no puede haber otra especie de cosas además de estas dos (Thomson, 1982: 121).

Los espíritus finitos no son causa de todas las ideas; sólo de algunas, las que se producen como consecuencia de pensar o recordar lo que podríamos llamar ideas primarias, las que tenemos cuando hacemos eso que llamamos “contemplar el mundo”, que son producidas por la volición incesante de la divinidad, el único espíritu infinito y soporte de toda la realidad, la cual se desvanecería si aquélla dejará de “quererla” un instante.

En este sentido es justo el juicio de Thomson (1982: 131) cuando dice que “[...] el inmaterialismo es lo que se obtiene cuando se parte del cuadro de Locke y se reemplaza la materia por Dios”.

Esta paradójica “versión de la realidad” (Borges) lo es más por la insistencia de Berkeley en que es, y debe ser entendida, como la única procedente del sentido común. La visión de la realidad como un conjunto de sustancias materiales llenas de cualidades secundarias y primarias que los sujetos pasivos observamos y comprendemos no puede ser más que una corrupción metafísica e intelectual del sentido común cotidiano. Frente al materialismo, Berkeley reivindicará, pues, el carácter intuitivo del inmaterialismo.

Los argumentos de Berkeley son, o parecen ser, irrefutables si uno se introduce dentro de ellos, pero contemplándolos digamos desde fuera, parten de un dilema falso.

Berkeley parte de la afirmación de que sólo son posibles la concepción materialista (aceptemos llamar así a la visión sustancialista del pobre Locke, que jamás hubiese aceptado ser “materialista”) y la inmaterialista (que como veremos sería mejor llamar simplemente “empirista” o “fenomenista”). La primera piensa que las cosas están compuestas de un soporte intangible e imperceptible sobre el que se sustentan las cualidades sensibles, las que percibimos. La versión inmaterialista considera que las cosas son combinaciones de cualidades sensibles, sin más. Nada sabemos de lo que hay por debajo, subyaciendo, *upokeimenon*.

Hasta aquí bien. Mas Berkeley prosigue su argumentación en un sentido que no todo el mundo tiene por qué aceptar y que conduce, en sentido estricto, del fenomenismo al idealismo.

Si el primer paso berkeleyano es negar la sustancia material e identificar las cosas con, digamos, términos de Locke y Hume, “haces de cualidades”; el segundo paso es afirmar que esas cualidades son, y sólo pueden ser, ideas, esto es, resultado de la actividad de un espíritu.

Este paso es indudablemente diferente del rechazo del sustancialismo, pero Berkeley pensaba que una y otra cosa iban unidas. ¿Por qué? Debido, en mi opinión, fundamentalmente a su interpretación de la filosofía de Locke.

17.3.3. El desarrollo del argumento: la crítica de la filosofía de Locke

Como hemos dicho, el punto de partida de Berkeley, al menos en lo filosófico, fue la reflexión sobre los contenidos y posiciones fundamentales de la filosofía de John Locke, o lo que es lo mismo, sobre el intento lockiano de proporcionar un fundamento filosófico a las grandes conquistas científicas del siglo XVII.

A pesar de que, paradójicamente, se lo vincula con Locke, el propósito principal de Berkeley era la refutación del tipo de filosofía que aquél representaba, esto es, racionalista –aunque use la razón para defender el primado de la experiencia–, crítica y con tendencia al escepticismo.

Esta interpretación “escéptica” de Locke era fundamentalmente un “corolario” de la tesis de éste acerca de que nuestro conocimiento lo es sólo de ideas y no del mundo. La pregunta que Berkeley, se planteó con una lógica aplastante fue la siguiente:

[...] ¿cómo podría un observador, consciente sólo de sus propias ideas, conocer *cosa alguna* del “mundo externo” de Locke? (Warnock, 2000: 129).

Esta duda, para Berkeley, no era más que el primer paso de una cadena de razonamientos, que conducía al materialismo y al ateísmo, y al fin, a la subversión de cualquier forma de moralidad.

De un modo brillante y absolutamente contrario a lo que podríamos prever, Berkeley ideó un procedimiento para evitar el materialismo y el escepticismo: propuso una teoría *ultraidealista* como jamás se haya atrevido a postular nadie, en la que se negaba de un modo radical la realidad del mundo material y externo: nada existe más allá de la actividad del espíritu; de hecho no hay más que espíritus y actividades de estos. De ahí a la tesis que alguna vez se le ha atribuido a Berkeley, y también a Hume, de que el espíritu produce el mundo como una actividad más de vida interna no hay más que un paso. En todo caso, la teoría de Berkeley tenía una intención fundamentalmente defensiva: “Neguemos el mundo para salvar nuestro espíritu”.

Esta extravagante conclusión idealista es perfectamente compatible con el sentido común, según Berkeley, ya que para él, la experiencia común nunca ha sido de “cuerpos externos” sino de ideas y percepciones de la mente.

Junto al materialismo, el otro enemigo, más duro, es el escepticismo: si no hay más que ideas, nada sabemos del mundo. La refutación de esta clase de escepticismo en Berkeley es indirecta.

No podrá haber error en nuestro conocimiento del mundo externo porque éste ha sido eliminado.

Los objetos de nuestra experiencia no son más que “colecciones de ideas” y esas colecciones se comportan y funcionan del modo exacto en que estamos acostumbrados a que lo hagan. Dudar de ello de un modo escéptico no es posible más que como resultado de suponer que hay algo más allá de nuestras ideas que es representado por éstas.

Berkeley, recordando el momento en el que se le ocurrió la idea de la negación del mundo material, dice en su *Cuaderno de notas*:

Me maravillo, no de mi sagacidad para descubrir esta obvia aunque pasmosa verdad; lo que más bien me asombra es mi estupidez por no haber advertido antes lo que estaba ante mis ojos (Warnock, 2000: 130).

No podía ocurrírsele a Berkeley que un joven filósofo, poco después de él, iba a pensar lo mismo de su sistema y a preguntarse: “¿Y por qué pararnos ahí? ¿Por qué no negar el mismo espíritu, junto al mundo material? ¿Por qué salvar de un modo tan indecoroso lo que nos es más cercano y lo más lejano: a nosotros mismos y a Dios?”.

Mientras que la filosofía de Hume llegaba, Berkeley tenía que contestar otras objeciones.

La principal de todas ellas, en uso del principio de causalidad, es la relativa a la causa de las ideas. Mas Berkeley pensaba que esto no refutaba su sistema, sino que lo confirmaba: “si causar es *actuar*; y nada es genuinamente activo salvo la voluntad de un ser inteligente” (Warnock, 2000: 131), entonces, los espíritus son la causa de nuestras ideas, no las supuestas cosas materiales de un mundo en realidad inexistente.

No sólo parece confirmar la existencia de ideas, la existencia de los espíritus; sino que el orden y la regularidad con que ocurren las ideas en nuestra mente, son la prueba cierta de la existencia de la voluntad de un ser supremo inteligente. El mundo de los espí-

ritus, perceptores de las cosas, se convierte en la clave teológica para la afirmación de la divinidad. Paradójico, pero real: negado el mundo material, salvado el espiritual, éste es la clave de un argumento “empírico” en favor de Dios.

En ningún momento se le ocurrió a Berkeley que su línea fenomenista de pensamiento, que aplicó certeramente a la sustancia material, pudiera también aplicarse a la espiritual; más bien al contrario, lo considera todo una cuestión una vez más de “sentido común”, hasta el extremo de asombrarse de la estupidez de los hombres, quienes

[...] rodeados por tan claras manifestaciones de la Deidad, resultan, sin embargo, tan poco afectados por ellas, que más parece como si estuvieran cegados por un exceso de luz (Berkeley, 1985a: § 149, 104).

Se revela al fin en la obra de Berkeley su última intención, que ya mencionábamos: cuestionar los logros de la ciencia del siglo XVII, que según él arrastrarían la civilización hacia el materialismo y el ateísmo (como de hecho ocurrió en el XVIII).

En conjunto, la filosofía de Berkeley debe ser valorada de un modo ambivalente: desarrolló un modelo de pensamiento precursor claramente del fenomenismo contemporáneo y de la filosofía del lenguaje, pero no siempre aplicó sus logros analíticos a su propia filosofía, con lo que el resultado es el de una especie de escepticismo y empirismo a medias. Quizá sea exacto el adagio humeano relativo a Berkeley que antes citábamos (“Sus argumentos no admiten refutación y no producen la menor convicción”); no obstante, su peso filosófico e influencia debieran seguro haber sido mayores, sobre todo teniendo en cuenta el sesgo “idealista” de gran parte del pensamiento decimonónico.

En cualquier caso, y como dice Geoffrey Warnock (2000: 133):

Su crítica de Locke, aunque no siempre idealmente imparcial, fue generalmente contundente y bien trabada; y la transición a su propia y notable doctrina de un universo teocéntrico y absolutamente no-material, cuyo *esse* era *percipi*, y en el cual los “espíritus” humanos conversaban directamente con la mente de Dios, era cuando menos un alarde de brillante ingenio.

Conclusión

A pesar del carácter híbrido de la filosofía de Berkeley, y en contra de su voluntaria búsqueda de paradojas como medio de reforzar su defensa de una perspectiva teológica en la comprensión de la realidad; lo cierto es que, su filosofía no debe ser injustamente reducida a un elemento intermedio en la evolución que va de Locke a Hume, sobre todo porque algunos de los problemas internos que aquejarán al propio escepticismo moderado de Hume ya fueron puestos de manifiesto de un modo muy original por Berkeley. En todo caso, es verdaderamente paradójico, aunque externo a su propio pensamiento, que su fenomenismo teológico fuera la piedra miliar que permitiera a Hume, poco después, fundar un agnosticismo filosófico que llegará al propio Kant de la *Crítica de la Razón pura*. Es más o menos como defender las virtudes del agua de alquitrán en un país de grandes bebedores. Cosas de un amigo de Swift. Aun así, hay que reconocer que:

poner a Berkeley como puente entre Locke y Hume, con lo cual se le niega la originalidad de la idea y el mérito de su formulación acabada, no es la forma más fecunda de leer al irlandés (Bermudo, 1983: 61).

En todo caso, y al final, lo más brillante de Berkeley parece ser el uso, original en extremo, del escepticismo para un propósito teológico y conservador en política y ética. Esa vinculación entre escepticismo y religión, que tan rara resulta en la historia del pensamiento, como veremos se romperá con David Hume, del que vamos a hablar a continuación y para completar esta exposición del empirismo británico.

17.4. David Hume: el empirismo maduro y el escepticismo

17.4.1. Biografía

David Hume (1711-1776)

Una biografía en castellano de David Hume en (Hume, 1999b). La biografía estándar de Hume en inglés es (Mossner, 1980).

- 1711 Nace en Ninewells, cerca de Edimburgo.
- 1713 Muere su padre, dejando a su madre con tres hijos.
- 1723 Con doce años es admitido en la Universidad de Edimburgo, junto con su hermano John.
- 1725-1726 Abandona la Universidad sin graduarse. Sigue formándose en casa.
- 1734 Anne Galbraith, una vecina casada de Ninewells, lo acusa de ser el padre de su tercer hijo, concebido fuera del matrimonio. Hume abandona Ninewells.
- 1734 Entra a trabajar en Bristol para la oficina de un comerciante con las Indias occidentales. Es “invitado a marcharse” por corregir la ortografía de su jefe.
- 1734-1737 Estancia en Reims y La Flèche de Anjou, donde traba relación con el Colegio de Jesuitas en el que estudió Descartes y prepara su primera obra, el *Tratado de la naturaleza humana*.
- 1737 Vuelve a Londres para preparar la publicación del *Tratado*.
- 1739 Aparición de los dos primeros volúmenes del *Tratado*. Vuelve a Escocia.
- 1745 Es rechazado para la cátedra de Ética y Filosofía del Alma de la Universidad de Edimburgo por ser un “notorio infiel”.
- 1745 Se convierte en tutor del hijo del marqués de Annandale, quien resulta ser un enfermo mental.
- 1746 Secretario del General Saint Clair en una frustrada incursión militar contra la costa francesa, en concreto en el puerto de L'Orient. Voltaire escribirá más tarde una divertida sátira de este episodio.
- 1747 Acompaña de nuevo a Saint Clair en una embajada militar a las cortes de Viena y Turín.
- 1751 La Universidad de Glasgow vuelve a rechazarlo como profesor de lógica.

- 1751 Es nombrado, como desagravio, bibliotecario de la facultad de Derecho de Edimburgo, hoy Biblioteca Nacional de Escocia. Aprovecha para trabajar en su *Historia de Inglaterra*.
- 1761 Inclusión de sus obras en el *Index Librorum Prohibitorum* de la Inquisición.
- 1763 Acepta ser secretario del conde Hertford en la Embajada en París. Se convierte en la “estrella” de los salones parisinos y es elevado al puesto de encargado de negocios de la Embajada. A todos los efectos ejerce durante un tiempo de embajador inglés.
- 1766 Vuelve a Inglaterra con Rousseau, para quien gestiona una generosa pensión real. Disputa pública con Rousseau, quien creía ser objeto de una conspiración, y ruptura definitiva entre ambos.
- 1767 Es nombrado subsecretario del Departamento del Norte de la Secretaría de Estado, una especie de ministro del Gobierno para Escocia.
- 1769 Renuncia a su cargo y se retira a Edimburgo.
- 1775 Cae enfermo de un mal intestinal, probablemente cáncer.
- 1776 Escribe una brevísima autobiografía, se despide por escrito de quien había sido su más fiel amiga, la condesa de Bouffleurs, anunciándole su propia y próxima muerte, encarga a su amigo Adam Smith la publicación de algunas obras inéditas, recibe a James Boswell, ante el que hace un famoso alarde de impiedad (“si viviera algún tiempo más, lo dedicaría a minar aún más los fundamentos de la religión y la superstición”), y se muere.
- 1777 Aparecen de forma anónima sus *Ensayos sobre el suicidio y sobre la inmortalidad del alma, precedidos de unas consideraciones del editor destinadas a combatir el veneno pestilente contenido en estos escritos*.
- 1779 Aparecen publicados póstumamente los *Diálogos sobre la religión natural*, su mejor obra.

17.4.2. La teoría del conocimiento de Hume: tesis básicas

La teoría del conocimiento de Hume pasa por dos etapas (cf. Tasset, 1999a y 1999b). En primer lugar, establece dos supuestos metodológicos y cognoscitivos y, en segundo lugar, los aplica a la crítica y aclaración de diversas cuestiones, en este caso, fundamentalmente la aclaración del significado y estatuto de diversos conceptos de la metafísica racionalista anterior al empirismo. Esos dos supuestos son:

- a) Principio de prioridad de las impresiones frente a las ideas, lo que constituye la base del criterio empirista de significado elaborado por Hume: el significado de un término viene dado por su referencia a lo inmediatamente percibido (principio de naturaleza semántica).
- b) Principio de distinción de todos los enunciados en aquéllos que expresan relaciones de ideas, por un lado, y aquéllos que establecen cuestiones de hecho (principio de naturaleza lógica o epistemológica), por otro.

Vamos a exponer y analizar en primer lugar el principio de prioridad de las impresiones frente a las ideas y el criterio semántico derivado de él.

Como este criterio de significación es formulado por Hume dentro de la “teoría de las ideas”, que elabora en dependencia respecto de la tradición lockeana, será indispensable, para comprenderlo, partir de las nociones básicas de la teoría de Hume acerca de los elementos básicos del conocimiento: impresiones e ideas.

Hume comienza su teoría de las ideas dividiendo todas las percepciones de la mente humana, todo lo que se presenta a la conciencia, en impresiones e ideas, las cuales se diferencian en primera instancia por el grado de fuerza y vivacidad de su presencia ante la mente; la distinción entre impresiones e ideas se corresponde aproximadamente con la existente entre *sentir* y *pensar* (Hume, 1977/1988: 87).

Como hemos visto, a aquellas percepciones que se presentan ante la mente humana con mayor fuerza y violencia podemos denominarlas impresiones (Hume, 1977/1988: 87).

Estas impresiones pueden dividirse en dos clases: impresiones de sensación e impresiones de reflexión (pasiones y emociones) (cf. Hume, 1977/1988: 95 y 190).

Por ideas, en cambio, entiende Hume –como también hemos visto– las percepciones más débiles o imágenes de las impresiones en el pensamiento y en el razonamiento (cf. Hume, 1977/1988: 87 y 1981: 33).

En principio, parece que impresiones e ideas forman dos conjuntos en los que se corresponde un elemento de uno con uno del otro. Pero esto es así sólo en apariencia, porque hay que tener en cuenta la distinción entre percepciones (impresiones e ideas) simples y complejas, es decir, entre aquellas que no son distinguibles, analizables ni separables (la idea de “rojo”, por ejemplo) y las que sí lo son (la de “auto-móvil”):

Las percepciones simples (impresiones o ideas) son tales que no admiten distinción ni separación. Las complejas son lo contrario que éstas, y pueden dividirse en partes (cf. Hume, 1977/1988: 88).

La correspondencia general entre impresiones e ideas presenta el problema de que hay ideas que no se corresponden con impresiones e impresiones complejas que no son copiadas exactamente por ideas. Esa es la razón de que Hume, en un principio, sólo pueda afirmar la correspondencia entre impresiones e ideas simples.

Una vez establecida la correspondencia, Hume intentará establecer –como era de esperar en una filosofía empirista– el punto central de toda su teoría del conocimiento: la prioridad de las impresiones simples frente a las ideas simples, aunque luego tratará de hacer extensiva esta tesis a todas las ideas.

Hume prueba dicha *prioridad* aludiendo a una serie de fenómenos en los que se observa una conjunción constante entre impresiones e ideas y en los que las impresiones ocupan el primer lugar (cf. Hume, 1977/1988: 91-92). Los ejemplos-prueba que aduce Hume en favor de la prioridad de las impresiones frente a las ideas son los siguientes:

- a) Para aprender el uso de un término referido a una sensación (“rojo”, por ejemplo) no podemos recurrir a una definición conceptual sino ostensiva (mostrar un ejemplo o varios del color rojo).
- b) No podemos generar una impresión pensando simplemente en ella, es decir, a través de su idea.

- c) Cuando falta algún sentido no tenemos ideas referidas a las sensaciones de ese sentido y, por tanto, tampoco podemos utilizar correctamente los términos referidos a ellas (un ciego no sabe utilizar con perfección el lenguaje visual).

Además, no basta sólo con poseer la facultad correspondiente, sino que es necesario para tener la idea haberla aplicado a la correspondiente sensación (cf. Hume, 1977/1988: 92).

Todos estos fenómenos parecen apoyar la prioridad de las impresiones simples respecto de las ideas también simples. Pero Hume tiene también que mostrar que esa prioridad se da entre las impresiones e ideas complejas.

Ahora bien, como Hume concibe atomísticamente las ideas e impresiones complejas como simple suma de ideas e impresiones simples y particulares, y las ideas secundarias o “ideas de ideas” –las que componen nuestros razonamientos sobre ideas primarias– remiten también por medio de las ideas primarias a las correspondientes impresiones, se podrá afirmar con carácter general lo que Hume llama “el primer principio de la ciencia de la naturaleza humana” (cf. Hume, 1977/1988: 92): “Las ideas están precedidas por otras percepciones más vivaces de las que derivan y a las que representan” (Hume, 1977/1988: 94).

Una vez establecida la prioridad de las impresiones respecto a las ideas, Hume tratará de establecer la derivación de éstas a partir de aquéllas y el modo en que se produce tal derivación. De aquí extraerá lo que se denomina “principio de derivación de las ideas a partir de las impresiones”, lo que constituye un mero corolario del de prioridad, que es el verdaderamente importante:

[...] todas nuestras ideas simples, en su primera aparición, *derivan* de impresiones simples, que se corresponden con ellas y a las que representan exactamente (Hume, 1977/1988: 91).

En resumen, las ideas fundamentales de Hume acerca de las relaciones entre impresiones e ideas son:

- a) Existe una correspondencia –como hemos dicho ya– entre la mayoría de impresiones e ideas. Además, incluso en el caso de que tal correspondencia no se diese, las impresiones seguirían siendo los materiales de que se componen las ideas (cf. Hume, 1981: 35).
- b) Como consecuencia de lo anterior, Hume podrá afirmar que la existencia de cualquier idea exige de hecho –aunque no lógicamente– la existencia de una impresión anterior con la que se corresponde o a partir de la cual está formada. Por tanto, las ideas representan o remiten a unas impresiones precedentes, e incluso en algunos casos esto sucede de modo exacto.

El principal problema que se le presenta a la teoría de la correspondencia entre todas las impresiones e ideas es la existencia de ideas complejas para las que no existe ninguna impresión correspondiente; Hume analiza a este respecto las ideas de *espacio* y *tiempo*. (cf. Hume, 1977/1988: I, ii, 3).

El segundo principio fundamental de la teoría del conocimiento de Hume es el que establece la dicotomía entre proposiciones sobre relaciones de ideas y sobre cuestiones de hecho.

Este principio es la afirmación fundamental de la teoría de la razón de Hume en cuanto que delimita los ámbitos de los que ésta puede ocuparse, dejando, en primer lugar, fuera del dominio del conocimiento en sentido estricto a todos los tipos de metafísica, y en segundo lugar restringiendo mucho el papel que pueda concedérsele a la razón en la práctica.

Vamos a explicar en primer lugar cómo llega Hume a esa delimitación de los ámbitos del conocimiento. El propio Hume resume los pasos de su argumentación en un importantísimo texto:

Todos los objetos de la razón e investigación humana pueden dividirse en dos grupos, a saber: relaciones de ideas y cuestiones de hecho; a la primera clase pertenecen las ciencias de la Geometría, Álgebra y Aritmética y, en resumen, toda afirmación que es intuitiva o demostrativamente cierta. [...] Las proposiciones de esta clase pueden descubrirse por la mera operación del pensamiento, independientemente de lo que pueda existir en cualquier parte del universo. [...] No son averiguadas de la misma manera las cuestiones de hecho, los segundos objetos de la razón humana; ni nuestra evidencia de su verdad, por muy grande que sea, es de la misma naturaleza que la precedente (Hume, 1981: 47-48).

Hume llega a esa afirmación fundamental a partir del establecimiento del hecho según el cual todo nuestro conocimiento versa sobre relaciones entre cosas, entre objetos, ya sean ideales o reales. Por eso, dice que todos los objetos de conocimiento son o bien relaciones de ideas o relaciones entre hechos (en terminología de Hume y desde ahora en adelante: “cuestiones de hecho”). Una proposición de la aritmética (“ $2+2=4$ ”) es un ejemplo del primer grupo; en cambio, una afirmación fáctica como la de que “el sol saldrá mañana” pertenece al segundo.

Profundizando más en el concepto de “relación”, vemos que Hume distingue siete relaciones distintas agrupadas en invariables y variables:

1. Invariables: semejanza, contrariedad, grados de una cualidad y proporciones en cantidad o en número.
2. Variables: identidad, relaciones de lugar y tiempo y causalidad.

Las relaciones invariables se identifican con las relaciones entre ideas; las variables con las cuestiones de hecho.

Dentro de las relaciones invariables, la semejanza, contrariedad y los grados de una cualidad se pueden determinar de modo más o menos inmediato y, por tanto, son objeto de una intuición más que de una demostración. La relación de proporción en cantidad o en número no se puede apreciar de ese modo intuitivo y es objeto ya de un conocimiento demostrativo: la matemática, que incluye para Hume a la aritmética, el álgebra y la geometría. Esta relación es objeto de lo que Hume denomina razonamiento demostrativo.

La matemática, que es el paradigma de este tipo de razonamiento, considera Hume que se ocupa sólo de relaciones entre ideas, que no depende de cuestiones de existencia, en el sentido de que la veracidad de sus afirmaciones no puede ser refutada por la experiencia.

Las proposiciones sobre relaciones de ideas son puramente formales; son (aunque esto resulte algo anacrónico aplicado a Hume) proposiciones *a priori*. Los empiristas lógicos han tendido a ver la matemática, igual que Hume, como un conjunto de proposiciones analíticas y *a priori*, vacías de contenido factual y empírico, aunque resulten indispensables como elemento formal de la ciencia empírica.

Las relaciones variables de identidad y de lugar y tiempo son objeto de percepción más que de razonamiento; la relación de causa y efecto es objeto, por su parte, de un razonamiento distinto del que se efectúa sobre relaciones de ideas: *el razonamiento probable o inferencial*.

Hume considera que, al ser tales relaciones variables (sobre todo la de causa-efecto), no podemos conocerlas por un razonamiento demostrativo, es decir, por medio de un análisis de ideas o una simple demostración *a priori*, sino que lograremos penetrar en ellas por la observación y la experiencia. Esto precisamente hará que no podamos alcanzar el mismo grado de certeza respecto a las relaciones de ideas (demostración) que a las cuestiones de hecho (inferencias empíricas).

Con esto no quiere decir Hume —como tradicionalmente se ha pensado— que las proposiciones sobre cuestiones de hecho no son verdaderas ni poseen certeza alguna (clave de la interpretación escéptica de su pensamiento), sino simplemente que su negación no implica contradicción lógica, que no podemos tener la misma seguridad de que el sol saldrá mañana que de la veracidad de una proposición de las matemáticas puras.

Las proposiciones sobre cuestiones de hecho pueden tener una gran probabilidad de cumplirse y de ser verdaderas, pero pueden no ser totalmente ciertas, si entendemos por proposición cierta aquella que es lógicamente necesaria y cuya opuesta es contradictoria e imposible.

Si traducimos esto al lenguaje actual nos encontraremos con que las proposiciones que versan sobre relaciones de ideas serán analíticas y las que se formulan sobre cuestiones de hecho serán sintéticas.

La caracterización que hace Hume de las proposiciones sobre relaciones de ideas coincide con la que hacen los modernos empiristas de las proposiciones analíticas: son proposiciones cuya verdad se conoce independientemente de la experiencia y cuyas contrarias implican contradicción; su verdad o falsedad dependen sólo del significado de los símbolos o términos empleados.

Como es evidente, para los empiristas ninguna proposición sintética podrá ser *a priori* ni absolutamente cierta, ya que tendrá el carácter de una hipótesis empírica con mayor o menor probabilidad.

No obstante, lo más característico de la teoría de la razón de Hume no es que señale que el ámbito del conocimiento empírico o probable posee una certeza distinta al demostrativo, sino que afirma la no-reductibilidad de un conocimiento a otro y su similar legitimidad: *el conocimiento deductivo-matemático no es ya el ideal a que debe reducirse todo otro conocimiento*.

Esta afirmación de la irreductibilidad de las inferencias empíricas probables a las demostraciones matemáticas es la aportación más importante de Hume a la teoría del

conocimiento. Con esta tesis, Hume se está oponiendo a la *metafísica*, que considera que lo universal y racional encierran y contienen a lo concreto, que sólo hay ciencia de lo universal.

A partir de este momento, y como ya hemos dicho, voy a explicar de qué modo crítica Hume los conceptos básicos de la metafísica clásica a partir de las ideas sobre el conocimiento que ya hemos analizado con anterioridad y que, aunque en los detalles pueden resultar muy discutibles, en su formulación global y propósitos espero que hayan quedado relativamente claras.

De los elementos fundamentales de la filosofía de Hume hay que retener en este momento fundamentalmente tres:

1. La primacía de las impresiones frente a las ideas.
2. El criterio semántico derivado del principio anterior.
3. La división de todos los ámbitos de conocimiento en dos tipos: demostrativo (que trata de relaciones de ideas) y probable o inferencial (que se ocupa de cuestiones de hecho).

17.4.3. La aplicación crítica de los supuestos humeanos a la crítica de la metafísica

Uno de los elementos más destacables del movimiento filosófico que aquí estamos analizando, el empirismo inglés, es la crítica de la tradición filosófica anterior, ejemplificada de un modo particular en el análisis negativo que aplican al lenguaje y a los principales conceptos de la tradición metafísica contemporánea de ellos mismos y en general a toda la tradición metafísica occidental heredera del pensamiento clásico y medieval.

Locke, Berkeley y Hume someten a crítica, y en algunos casos literalmente “derruyen”, tres de los conceptos básicos de la tradición metafísica tal y como habían sido legados al pensamiento de los siglos XVII y XVIII: sustancia, causa y dios.

El concepto de sustancia y su crítica tienen una importancia primordialmente antropológica, pues su crítica y posterior negación acabarán llevando a la *disolución del sujeto sustancial* humano llevada a cabo por David Hume.

El análisis del concepto de causa y del principio de causalidad derivado de dicho concepto se planteará por el empirismo británico en términos sobre todo epistemológicos, aunque sus repercusiones sean evidentemente más amplias.

Finalmente, el concepto de “dios” se irá racionalizando hasta llegar a su ruina total en el denominado “ateísmo estratónico” de David Hume, por lo que las connotaciones de dicha crítica serán claramente *teológicas* y *filosófico-religiosas*.

No obstante, lo antropológico, lo epistemológico y lo teológico forman parte de una unidad de propósito en el empirismo británico y ésta es: *la crítica de la tradición filosófica y metafísica que habitualmente denominamos “racionalista”*.

En independencia de que no se pueden oponer de un modo maniqueo racionalismo y empirismo porque, por ejemplo, un autor como Hume muestra una gran influencia de Descartes y Malebranche, sin embargo, paradigmáticamente, el racionalismo y el empirismo intentan, como movimientos filosóficos, responder al problema de la certeza del conocimiento humano y a los paralelos problemas del establecimiento de una base

para la acción moral y social del hombre. El intento de responder a estos problemas cuestionando el enfoque dominante en el racionalismo subyace al análisis crítico de los tres conceptos mencionados llevado a cabo por el empirismo británico.

A) *Sustancia*

La mayor parte de los filósofos racionalistas, al menos en el modelo consagrado por los denominados racionalistas morales británicos, consideraban la sustancia como una de las categorías básicas de su ontología, y la definición que daba Descartes de ella (“una cosa que existe de tal modo que no necesita de ninguna otra para existir”) sirvió de punto de partida para todas las teorías racionalistas de la sustancia (cf. Tasset, 1999b: Introducción).

La sustancia es entendida, por tanto, como aquello que existe por sí y es soporte de los accidentes, como el elemento estable y permanente de la realidad, aquello que subyace a todos los cambios y que se conoce sin necesidad de que exista una experiencia sensible de ella.

A pesar de que podamos rastrear esta línea común de argumentación en el racionalismo, no sería justo hacer con dicha corriente lo mismo que tradicionalmente se ha venido haciendo con el empirismo, esto es, simplificarlo, por lo que se hace necesario reconocer en este momento las profundas diferencias existentes entre los conceptos de sustancia de Descartes, Spinoza y Leibniz, por poner sólo algunos ejemplos.

El origen inmediato de la crítica paradigmática del empirismo al concepto de sustancia, que es la llevada a cabo por Hume, está en Locke. Para él es la mente del hombre la que elabora sus propias nociones, incluso las más abstractas, a partir de la experiencia sensible. Y, aunque admite que las ideas tienen una cierta relación objetiva con lo real, esto es, que representan cosas reales ante la mente humana, acaba afirmando que la esencia de éstas nos es totalmente desconocida.

Lo único que podemos conocer a través de los sentidos son las *cualidades sensibles de las cosas*, pero el concepto de sustancia no representa a ninguna cualidad sensible sino al sustrato en el que reposan dichas cualidades.

Así pues, y según Locke, la génesis de la idea de sustancia está en una serie de agrupaciones de ideas simples que se repiten o tienden a repetirse. Tenemos de ese modo una serie de agrupaciones o haces de cualidades (en Locke esto serán “ideas”) y

[...] al no imaginar de qué modo esas ideas simples pueden subsistir por sí mismas, nos acostumbramos a suponer la existencia de algún sustrato en el que subsisten y del que resultan; al que, por tanto, llamamos “sustancia” (Locke, 1980: 434).

De acuerdo con Locke, por tanto, la idea de sustancia no es más que una noción oscura, un “no se qué” que sirve de fundamento y sustrato a conjuntos de cualidades sensibles (los tradicionalmente llamados “accidentes”).

Como ya hemos señalado, la metafísica racionalista se apoyaba en la idea de sustancia para justificar la racionalidad de lo real. Locke dará el primer paso para la crítica de

este concepto al poner de manifiesto que se trata en suma de lo que podríamos llamar en términos del propio Locke *una referencia misteriosa*.

No obstante, para comprender el sentido –o más bien, el creciente sinsentido– del concepto de sustancia en Locke, se hace necesario señalar que este autor no está analizando en las secciones del *Ensayo* referidas a este problema la validez real de la sustancia, su existencia, sino la génesis de su idea, con lo que comienza el desarrollo del paradigma genético que por ejemplo considerará Michel Foucault específico del empirismo en su obra *Las palabras y las cosas* (Foucault, 1981). A partir de esa “retirada estratégica” que, posteriormente, Hume desplazaré ya no sólo al ámbito genético sino también al lingüístico y semántico, Locke inaugura el planteamiento crítico empirista en torno a la sustancia, lo que es simplemente una modalidad específica del cuestionamiento empirista acerca de la naturaleza de las ideas abstractas.

Si aceptamos como hace Locke que los entes sensibles son ideas presentes ante la mente humana, la noción de sustancia parece innecesaria; Berkeley dirá más: señalará que la noción de sustancia además de ser *innecesaria* es *ininteligible*, con lo cual sentará ya todas las bases para la aplicación a la noción de sustancia por parte de Hume del llamado “criterio empirista de significado”: el significado de una idea se averigua por su referencia a la experiencia.

En opinión de Berkeley, la expresión “sustancia material” carece de significado. Si el sustrato es algo que se encuentra por debajo de las cualidades sensibles o accidentes, habrá de subyacer también a la extensión y ser, por tanto, él mismo extenso, lo cual evidentemente nos lleva a una cadena sin fin, a una paradoja irresoluble.

Como el criterio de existencia en Berkeley es “ser percibido” y la sustancia material es, por definición, distinta de las cualidades sensibles, no podrá tener ninguna relación directa con nuestra percepción y, por consiguiente, será imposible demostrar su existencia. Y es que en sí misma la afirmación de la realidad de objetos sensibles independientes del sujeto que los percibe resulta contradictoria dentro del planteamiento empirista del conocimiento.

Es evidente que la crítica de Berkeley a la sustancia –y esto se repite punto por punto posteriormente en el *Treatise* de Hume y en el *Abstract* que lo resume– se basa en su rechazo anterior de las ideas abstractas: no hay ideas abstractas, todas nuestras ideas son particulares. Lo único que hay en ciertos casos es una idea particular utilizada en sentido general. Como muy bien resume el propio Berkeley:

[...] una idea que considerada en sí misma es particular, se convierte en general cuando es construida para representar o significar todas las demás ideas particulares de la misma especie (Berkeley, 1985: 29).

Ahora bien, la universalidad le pertenece a esta idea sólo en cuanto a su función significativa o lingüística; considerada en sí misma y en cuanto a su contenido propio se trata de una idea particular siempre. Más que ideas universales o generales, lo que hay son *términos lingüísticos generales*.

Podemos pronunciar perfectamente la expresión “sustancia material”, pero estos términos no *denotan* nada, no hacen referencia a ninguna idea general o abstracta. Si suponemos que, dado que podemos construir el término, al mismo le corresponde una enti-

dad aparte de los objetos que percibimos, habremos sido simplemente inducidos a error por las palabras.

Las doctrinas que en general aceptan que hay sustancias de algún tipo pueden ser llamadas “sustancialistas”, las que lo niegan, “fenomenistas”. Locke y Berkeley, a pesar de sus críticas al concepto racionalista de sustancia, son sustancialistas pues no niegan la existencia o sentido de algún tipo de sustancia: Locke acepta la existencia de sustancias individuales, Berkeley, la de sustancias espirituales; en cualquier caso, ambos detienen su análisis, no por falta de valor filosófico como tradicionalmente se les ha atribuido sino por propia coherencia de sus sistemas, en el momento de extender esta crítica al ámbito de la sustancia espiritual y del sujeto humano. En vista de esto, se puede afirmar que Hume es el filósofo *fenomenista* por excelencia.

B) *Sustancia en David Hume*

David Hume comienza su crítica de la idea de sustancia tratando de clasificarla dentro de su teoría acerca de los elementos básicos del conocimiento (impresiones e ideas). A partir de esto Hume va a analizar si dicha idea tiene un significado real o no. Hemos de recordar aquí el ya expuesto principio humeano según el cual el significado de un término o símbolo viene dado por su referencia a una impresión o por su descomposición en ideas más simples que se refieren a las correspondientes impresiones.

Como consecuencia de la aplicación de este criterio empirista de significado a la idea de sustancia, Hume se pregunta de qué impresión o impresiones procede dicha idea. Ahora bien, como no podemos encontrar ninguna impresión (ni de sensación ni de reflexión) que sea su fundamento u origen, Hume se verá obligado a poner en cuestión su legitimidad como idea:

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

La idea de sustancia [...] no es sino una colección de ideas simples unidas por la imaginación y que poseen un nombre particular asignado a ellas, mediante el cual somos capaces de recordar –a nosotros o a otros– esa colección (Hume, 1977, 1988: 104-105).

Como señala el texto, la idea de sustancia no puede derivar de las impresiones de sensación, puesto que entonces tendría que ser un color, un sabor, un sonido, un olor, un tacto; pero la sustancia no es nada de eso, sino que se pretende que sea lo que sustenta a todo eso.

Como la idea de la sustancia necesita para tener sentido referirse a una impresión originaria, las únicas impresiones que nos quedan son las de reflexión, así que tendrá que ser una de ellas. Ahora bien, como las impresiones de reflexión se identifican en el sistema de Hume con las pasiones y emociones, tampoco será posible argumentar en esta línea, ya que ¿quién sostendría que *siente la emoción de la sustancia*?

Pero, si no deriva de ninguna impresión, ¿de dónde procede la idea de sustancia?

Las impresiones se nos suelen dar agrupadas y es precisamente esa agrupación lo que nos produce la ilusión de que existe algo que subyace a las cualidades que producen las impresiones y a las impresiones mismas: la sustancia, que es sinónimo de substrato, “lo que está por debajo”, *upokeimenon*.

Pero el concepto de sustancia es algo vacío por la simple razón de que no hay ninguna impresión que se refiera al supuesto soporte de todas nuestras agrupaciones de impresiones. Pero a pesar de algo tan evidente ha surgido la idea de sustancia y esto es lo que principalmente le interesa explicar a cualquier paradigma empirista desde su *modelo genético de explicación*.

La idea de sustancia –y en general todas las ideas abstractas– está formada por la imaginación mediante la asociación de una serie de impresiones claramente diversas y discretas. Dicha idea de sustancia no posee un correlato real sino que tan sólo expresa el enlace o unión realizado por la mente humana entre un conjunto de fenómenos sensibles. Pero en realidad de lo único que obtenemos impresiones es de tales fenómenos, no de algo que subyace a ellos y los soporta. Por eso, se puede concluir que la sustancia es una ficción y el nombre “sustancia” un mero nombre que no denota nada.

Una vez dado este primer paso deconstructivo del concepto racionalista de sustancia, el empirismo humeano da un segundo paso hacia la reconstrucción de dicho concepto de una manera fenomenista: debemos concluir, por tanto –y como ya se citó más arriba–, que la sustancia no es más que:

[...] una colección de ideas simples unidas por la imaginación y que poseen un nombre particular asignado a ellas, mediante el cual somos capaces de recordar –a nosotros o a otros– esa colección (Hume, 1977, 1988: 105).

C) Hume y el yo-sustancial

Como hemos dicho, Hume sigue en este tema los pasos de George Berkeley y se basa en la teoría de las ideas de Locke. Lo característico de Hume es su ampliación de la crítica de Berkeley al concepto de sustancia espiritual. O sea, “extiende la interpretación fenomenista de las cosas del campo de los cuerpos al de los espíritus o mentes” (Copleston, 1981: 255). En términos más propios, pasa de los fenómenos naturales a los asuntos humanos.

Hume opinará que si la crítica de Berkeley es perfecta, será aplicable con todo derecho a las sustancias espirituales, a los sujetos humanos; ésta es la puerta de entrada a su conocida crítica del Yo sustancial.

Frente al uso tradicional de la idea del Yo como sustancia espiritual o pensante, Hume procede a redefinir dicho término de acuerdo con las exigencias de una filosofía más ajustada a la experiencia y acorde con el criterio empirista de significado: el significado es una idea y cada idea debe corresponderse con una impresión.

Como toda idea, la idea del Yo debe derivarse de una impresión, pero al igual que ocurre con cualquier otra sustancia, tampoco tenemos ninguna impresión del Yo.

La base de la afirmación de la existencia del Yo como una sustancia ha sido siempre nuestro supuesto conocimiento interior de él, pero como el Yo no es percibido, no podemos formarnos idea alguna de él, ya sea simple o compleja. Por tanto, habremos de concluir que el Yo o sustancia pensante no existe o al menos no hay conciencia de él.

Una vez mostrado por el planteamiento de Hume que, en caso de que el Yo existiese como sustancia, al igual que todas las sustancias, no podría ser conocido por nosotros, Hume procederá a redefinir el concepto de Yo —como en todos los casos anteriores de otros tipos de sustancia—: si el conocimiento humano está limitado genéticamente a lo que se nos aparece, al fenómeno, será inevitable considerar el Yo como un “haz o manotajo de percepciones” que encontramos asociadas entre sí con cierta frecuencia, a partir de lo cual —debido a la costumbre o al hábito de verlas unidas— (igual que posteriormente ocurrirá con el concepto de causalidad) pensamos que existen superpuestas a una sustancia (en lo que se refiere a la causalidad, a una idea abstracta), que es lo que las mantiene unidas. Pero esto es sólo una suposición de la imaginación, igual que ocurre con la idea de sustancia material.

En lo que a mí respecta, siempre que penetro más íntimamente en lo que llamo mí mismo tropiezo en todo momento con una u otra percepción particular [...] Nunca puedo atraparme a mí mismo en ningún caso sin una percepción, y nunca puedo observar otra cosa que la percepción... Y si todas mis percepciones fueran suprimidas por la mente y ya no pudiera pensar, sentir, ver, amar u odiar tras la descomposición de mi cuerpo, mi yo resultaría completamente aniquilado, de modo que no puedo concebir qué más haga falta para convertirme en una perfecta nada.

[...] [por tanto] “puedo aventurarme a afirmar que todos los demás seres humanos no son sino un haz o colección de percepciones diferentes, que se suceden entre sí con rapidez inconcebible y están en un perpetuo flujo y movimiento (Hume, 1977, 1988: 399-400).

Este Yo-multitud-de-percepciones o Yo-disgregado sigue pudiendo realizar todas las funciones de conocimiento y acción que el Yo sustancial clásico desempeñaba; sin embargo, su concepción teórica y la idea derivada de ésta son mucho más rigurosas desde el momento en que no utilizan ninguna idea que no esté apoyada por una impresión. De este modo, la pretensión de ajustarse al criterio empirista de significado y depurar el lenguaje metafísico se muestran como las motivaciones esenciales del análisis humeano del concepto de Yo o sustancia espiritual individual.

Ahora bien, para ser totalmente justos con Hume y no atribuirle algo que no sostiene, hay que dejar bien claro que Hume no niega la existencia del Yo sino que *niega cualquier significado a la concepción de ese Yo como una sustancia*, ya que no hay ninguna

impresión de algo que esté por debajo de las cualidades que vemos en los otros, ni de las percepciones de nuestras propias cualidades.

La mente es una especie de teatro en el que distintas percepciones se presentan en forma sucesiva; pasan, vuelven a pasar, se desvanecen y mezclan en una variedad infinita de posturas y situaciones. [...] La comparación del teatro no debe confundirnos: son solamente las percepciones las que constituyen la mente, de modo que no tenemos ni la noción más remota del lugar en que se representan esas escenas, ni tampoco de los materiales de que están compuestas (Hume, 1977, 1988: 401).

D) *La crítica del principio de causalidad en David Hume*

El mismo análisis de las ideas metafísicas como ideas de la imaginación que Hume aplicó a la idea de sustancia en virtud del criterio empirista de significado, lo va a aplicar en un tercer momento crítico a la idea de causa como una conexión necesaria entre causa y efecto.

Hume había dividido el conocimiento en su epistemología en dos ámbitos: el demostrativo o necesario y el empírico o probable. El primero sería un conocimiento de relaciones invariables o de ideas y el segundo de relaciones variables o cuestiones de hecho.

La experiencia nos muestra que podemos equivocarnos al inferir un efecto de una causa o una causa a partir de un efecto. Esto demuestra que la relación causa-efecto es variable y constituye una cuestión-de-hecho. Por tanto, Hume considera evidente que sólo podemos conocer la relación causa-efecto por medio de la experiencia o lo que es lo mismo, por medio de un razonamiento empírico, pero nunca por deducción o demostración.

Pero, entonces, como las uniones experienciales o fácticas son siempre sólo probables y nunca necesarias o invariables, la experiencia sólo nos podrá mostrar la conjunción constante de ciertos acontecimientos pero nunca su conexión necesaria.

En la consideración del movimiento comunicado de una bola [de billar] a otra, no podríamos descubrir más que continuidad, prioridad de la causa y conjunción constante. Pero, junto a estas circunstancias, se supone comúnmente que existe una conexión necesaria entre la causa y el efecto y que la causa posee algo, a lo que llamamos *poder*, o *fuerza*, o *energía*. El problema reside en qué idea llevan aparejada estos términos. Si todas nuestras ideas o pensamientos se derivan de nuestras impresiones, este poder debe o descubrirse por sí mismo a nuestros sentidos o a nuestro sentido interno. Pero, es tan escaso el *poder* que se descubre por sí mismo a los sentidos en las operaciones de la materia, que los *cartesianos* no han tenido el menor reparo en afirmar que la materia está desprovista por completo de energía y que todas sus operaciones se realizan simplemente con la energía del Ser supremo. Pero la cuestión se plantea de nuevo: *¿Qué idea tenemos de energía o poder incluso tratándose del Ser supremo?* Toda idea que tengamos de la deidad (de acuerdo con los que niegan la existencia de ideas innatas) no es más una composición de esas ideas que adquirimos a partir de la reflexión sobre las operaciones

de nuestras propias mentes. Ahora bien, nuestras propias mentes no nos proporcionan noción alguna de energía más de lo que lo hace la materia. Cuando consideramos nuestra voluntad o volición *a priori*, abstrayéndola de la experiencia, no somos capaces de inferir ningún efecto de ella. Cuando tenemos la ayuda de la experiencia, ésta sólo nos muestra objetos contiguos, sucesivos y unidos de forma constante. En general, por tanto, o no tenemos ninguna idea en absoluto de fuerza y energía, y estas palabras son ambas carentes de significado, o pueden significar tan sólo la determinación del pensamiento, adquirida por el hábito, de pasar desde la causa a su efecto corriente (Hume, 1999: 22-23).

Desde el punto de vista del ya mencionado criterio empirista de significado esto quiere decir que el término “causa”, con el sentido de “conexión necesaria entre dos eventos” carece de significado, puesto que no hay ninguna impresión de una conexión necesaria sino tan sólo de conexiones más o menos probables, como cualquier otra relación fáctica. Pero, entonces, ¿cuál es el origen de la utilización metafísica del término “causalidad” como conexión necesaria?

Lo que en opinión de David Hume ocurre es que, cuando nos acostumbramos a ver que dos acontecimientos se siguen, hablamos de que uno de ellos es *causa* del otro, en vez de decir que “uno está constantemente relacionado con el otro”. Por consiguiente, Hume piensa que es el hábito o la costumbre (*custom*) de ver sucederse dos fenómenos lo que nos lleva a creer que uno es causa del otro y que su relación es de una conexión necesaria.

De este modo, la causalidad y en general cualquier tipo de inferencia empírica basado en ella quedan reducidos a meras formas de asociación de ideas basadas en el hábito y en la creencia injustificada e injustificable de que esa misma asociación de ideas volverá a repetirse. Con esto, Hume hace desembocar la cuestión de la causalidad en la de la imposibilidad de justificar lógicamente la inducción: cualquier tipo de inducción o inferencia empírica se basa en el supuesto de la uniformidad de la naturaleza (de que volverán a repetirse las mismas asociaciones de ideas), pero ese supuesto es también una inferencia empírica del pasado al presente, con lo que *la justificación de la inducción es circular e imposible*.

Esta reducción de una de las principales bases del conocimiento humano al ámbito del dinamismo de la mente humana ha hecho que tradicionalmente se le haya atribuido una posición epistemológica de carácter escéptico. El propio Hume en un cierto sentido bromea y atiza el fuego de las críticas de escepticismo que posteriormente se le dirigirían cuando en el *Resumen* señala:

[...] el lector percibirá fácilmente que la filosofía que se contiene en este libro es muy escéptica y pretende proporcionarnos una visión de las imperfecciones y estrechos límites del entendimiento humano. Se reduce allí casi todo el razonamiento a la experiencia, y la creencia, que va unida a la experiencia, se explica que no es más que un sentimiento peculiar o una concepción vívida producida por el hábito. No es esto todo. Cuando creemos en una cuestión de existencia *externa*, o suponemos que un objeto existe un momento después de dejar de ser percibido, esta creencia no es más que un sentimiento de la misma clase. Nuestro autor insiste en

otros varios tópicos escépticos y, en resumen, concluye que asentimos con nuestras facultades y empleamos nuestra razón sólo porque no podemos evitarlo. La Filosofía nos volvería completamente *pirrónicos* si la naturaleza no fuera demasiado fuerte para ello (Hume, 1999: 24).

El supuesto escepticismo de Hume sin embargo y como hemos visto no le ha impedido reconocer, aún limitándola, la importancia de todo el ámbito del conocimiento probable. Así pues, la causalidad, desprovista de su carácter metafísico necesario no sólo es la base de gran parte del conocimiento humano, sino que constituye el sustento fundamental del conocimiento *sobre* el propio hombre. Por consiguiente, la crítica humeana de la metafísica acaba siendo una defensa del conocimiento probable, de la inferencia, de todo el ámbito del conocimiento limitado y no-necesario que, sin embargo, es el más imprescindible para los seres limitados que son los humanos.

E) La limitación de la razón y el conocimiento humano al ámbito de la experiencia y el problema de la teología racional

Para acabar esta exposición de la crítica de Hume –y de los empiristas en general– a los principales conceptos y problemas metafísicos, señalaré y explicaré brevemente las principales conclusiones de Hume sobre el tema de la posibilidad de un conocimiento científico, o simplemente racional, de Dios, o sea, acerca de la teología racional o natural basada en el conocimiento y en la experiencia, no en la fe.

El propósito principal de esta teología es conocer la existencia y los atributos de la divinidad. La relación que tiene esto con la metafísica y su crítica en el empirismo es clara, ya que el objetivo último de toda metafísica habida y por haber es el conocimiento –supuestamente “filosófico”– de Dios, aunque se lo llame de maneras diversas y se lo oculte bajo otras empresas menos disputadas.

No obstante, en el ámbito del problema de Dios y de la teología racional es donde se advierten más las diferencias entre David Hume y los demás empiristas. Aunque Locke y Berkeley inicien el camino de la crítica a la metafísica, dejan a un lado sin tocarlo el problema del posible conocimiento de Dios. De modo que se puede considerar que sólo Hume llevará la crítica empirista de la metafísica a sus últimas consecuencias.

Locke afirmó que igual que los objetos de las demás ciencias son cognoscibles por la razón y la experiencia, debería ser cognoscible del mismo modo el objeto de la teología: la divinidad. Esta idea iniciará el camino de una teología que pretenderá basarse en la experiencia y constituir una ciencia similar en legitimidad a las demás ciencias de la naturaleza o del hombre que se basan en el “modo experimental de razonar”. Esta corriente, iniciada por Locke, culminará en Newton y Clarke, quienes ponen el método empirista al servicio de la teología y de la demostración del carácter científicamente legítimo de la justificación racional de las creencias religiosas que se intenta hacer en la teología racional. A esta racionalización científica de la religión la llama Hume “hipótesis religiosa”.

Por su parte, la filosofía de George Berkeley, a pesar de ser tan radical en otros muchos aspectos, constituirá otro ejemplo de subordinación de los supuestos empiristas a la apologética religiosa siempre que toca el tema de Dios y de su conocimiento. En coheren-

cia general con sus principios, Berkeley debería haber negado o al menos dejado en suspenso la posibilidad de un conocimiento en sentido estricto de Dios; no lo hace, y es más, convierte a Dios, que se supone que está fuera de la experiencia sensible, en fundamento de un sistema empirista basado en la idea de que sólo existe lo percibido.

El germen de crítica de la metafísica y la teología que contenían los supuestos empiristas sólo se desarrollará y se apreciará en toda su importancia con la filosofía de la religión de David Hume, tal y como está expuesta principalmente en sus *Diálogos sobre la religión natural* (1779, por tanto de publicación póstuma; cf. Hume, 1999b) y en la *Historia natural de la religión* (1757, cf. Hume, 1992), aunque también en otras muchas obras menores y ensayos aparentemente dedicados a temas de carácter general, por ejemplo, “De la dignidad o miseria de la naturaleza humana” (en Tasset, 1990).

Aunque Hume admite y respeta –al menos, tolera– las creencias religiosas basadas en la fe, es muy crítico con los intentos de basarlas en la razón y en la experiencia, que es básicamente lo que pretende la teología racional.

La última intención de todo el movimiento iniciado por John Locke, que defiende la concordancia de la religión con el punto de vista científico y racional, era preservar la teología como un saber legítimo y también racional, auténticamente basado en la experiencia. Las conclusiones de este pretendido saber formarían, como las de todo otro saber científico, una determinada hipótesis o conjunto de explicaciones del mundo, lo que Hume denomina –como hemos dicho antes– “hipótesis religiosa”. La crítica de Hume, por tanto, es aplicable no a la creencia religiosa sin más –de la que se ocupa más bien en los ensayos de corte sociológico o político–, sino a la teología en la medida en que pretende equiparar sus enunciados con los de las demás ciencias, por la simple razón de que una explicación del mundo o de los fenómenos de éste (“hipótesis”) debe cumplir las condiciones científicas que se exigen para su correcta construcción, y como Hume argumenta que la teología o “hipótesis religiosa” no las cumple, deberá ser rechazada como hipótesis no basada en la experiencia. En suma, la teología será vacía e ilegítima desde el punto de vista de la experiencia.

Esta ilegitimidad de las construcciones metafísico-teológicas desde el punto de vista del razonamiento de experiencia, se aprecia muy bien en la incorrecta utilización de las reglas de la analogía científica que encierran los argumentos teológicos que pretenden probar la existencia de Dios a partir de la experiencia del mundo: argumento teleológico en favor de la existencia de Dios o “argumento del designio” o cosmológico, así como en el intento de probar *por demostración* una cuestión de hecho, que es la base del argumento ontológico anselmiano o prueba a priori, con lo que se incumpliría la escisión irreductible entre relaciones de ideas y cuestiones de hecho.

Los argumentos de Hume sobre la ilegitimidad de la teología son muy largos y elaborados. Aquí sólo hemos explicado su intención y estructura generales, que consisten básicamente en pasar por la criba de la teoría empirista del conocimiento las principales formulaciones de la llamada “teología racional” (cf. Tasset, 2002).

Con la crítica de David Hume a la teología parece consumarse la crítica de los conceptos metafísicos en el empirismo británico. Esta crítica introduce en la historia de la filosofía occidental un nuevo paradigma de pensamiento que, como dijimos al ocuparnos de la teoría del conocimiento de Hume, ha renunciado a construir un lenguaje metafísico al modo racionalista pero no a elaborar un lenguaje filosófico estricto.

17.4.4. La crítica del racionalismo moral: ¿emotivismo y conservadurismo político en Hume?

Ahora bien, y por lo visto, la filosofía de David Hume no debería ser interpretada tan sólo como un ejercicio en el que se va más allá de Locke y Berkeley en el ámbito de la teoría del conocimiento; Hume no es ni una simple continuación ni una prolongación escéptica y cínica de las ideas de estos dos grandes pensadores. Que esto no es así se observa especialmente bien si nos centramos, finalmente, en dos ámbitos en los que Hume claramente no sólo va “más allá” de las tesis de los primeros empiristas, sino que inaugura, por así decirlo, una nueva forma de contemplar y analizar los problemas éticos y políticos. Comencemos por la ética.

La razón es, y sólo debe ser, una esclava de las pasiones (Hume, 1977 y 1988: 617).

La crítica del racionalismo en el ámbito de la teoría del conocimiento llevada a cabo por Hume se ha solido interpretar como una defensa consiguiente de alguna forma de irracionalismo; destronada la razón, las emociones, pasiones y sentimientos ocupan simplemente el lugar de ésta. Hume jamás defendió esta sandez “romántica”, pero se le ha atribuido esta tesis no sólo en ética sino también en epistemología. Todo el proyecto de construcción de una ciencia del hombre es directamente absurdo si esta atribución es cierta.

Ya hemos visto que en epistemología Hume era empirista y escéptico, pero no un pirrónico o escéptico radical. Que limitemos el poder de la razón y pongamos en pie de igualdad el conocimiento empírico y el lógico-matemático no quiere decir que neguemos la Razón sin más.

Lo esencial, por tanto, de la ética de Hume es la afirmación de que los determinantes básicos de la conducta son la consecución del placer y la evitación del dolor, así como la insistencia en que tales fines no pueden ser establecidos por la Razón.

La Razón, en la práctica, sólo puede establecer la existencia de los fines y determinar qué medios conducen a ellos, pero la *deseabilidad* de los fines en sí mismos y la realización de las acciones que conducen a tales fines son tarea directa de las pasiones, sentimientos, deseos, de todo lo que podríamos llamar el “entramado pasional” de nuestro comportamiento; no pueden, sin embargo, ser establecidos directamente por la Razón. El uso práctico de la razón es indirecto y siempre subordinado a las pasiones.

Hasta aquí la tesis “emocionalista” de Hume tal y como yo la interpreto.

La versión clásica, sin embargo, ha sido, no que Hume limita el poder de la Razón y reivindica un papel protagonista para las pasiones, sino que Hume defiende que la moral es una cuestión tan sólo de emociones. Desde este punto de vista interpretativo, a Hume se le atribuye una posición emotivista, esto es, que reduce el papel del lenguaje moral a una mera expresión de emociones. El corolario o conclusión escéptico final del pensamiento de Hume se daría en el ámbito de la política: un escéptico en el ámbito de la teoría del conocimiento, un emotivista en el ámbito de la ética, no puede más que ser, según el famoso adagio de Bertrand Russell que Jorge Luis Borges hizo suyo, un *conservador en política*.

No es éste el lugar de analizar en profundidad ambas objeciones. Seré, por tanto, muy breve.

Hume difícilmente podría ser un emotivista porque el emotivismo es una teoría acerca del estatuto lógico y lingüístico de los enunciados morales y Hume tan sólo se ocupó en su obra del problema mucho más general de la evaluación moral, en relación con el cual sostuvo su famosa tesis de que ésta tiene una naturaleza preferentemente, que no exclusivamente, emocional. El emotivismo es una teoría que reduce a una sola función de expresión de emociones el cometido del lenguaje moral. Para Hume, al contrario, el lenguaje moral tiene una pluralidad de funciones.

Segunda objeción clásica. El escepticismo nos deja inermes ante el orden establecido y nos vuelve directamente conservadores.

Una respuesta directa a esta objeción es tan simple como la propia crítica. Si Hume es un conservador, lo es de un modo muy peculiar.

Hume se colocó del lado de los conservadores ingleses en su análisis de algunos problemas históricos, en particular, como ya dijimos al principio, en su análisis de la Revolución liberal ocurrida en Inglaterra durante el siglo XVII. Sin embargo, su teoría política puede ser considerada el mayor disolvente intelectual de las instituciones políticas y económicas formulado en el dieciocho europeo. Particularmente agresiva es su crítica, relacionada con su denuncia de la tradición metafísica occidental, de la mixtura de la religión con la política. No cabe en los planteamientos de David Hume la más mínima posibilidad de interrelación entre instituciones políticas y religiones organizadas, sean éstas cuáles sean (véase con detalle en Tasset, 1998*a* y 1998*b*).

Sin entrar en más detalles, debe observarse que la ética y la política empiristas, por tanto, también alcanzan su madurez dentro del pensamiento de David Hume. No sólo culminaría, así, éste el desarrollo de las ideas empiristas en el ámbito de la teoría del conocimiento y de la crítica de la metafísica occidental, sino que eleva toda la tradición empirista a su punto más alto en torno a una inversión de las categorías filosóficas centrales del pensamiento occidental. Sólo desde este esquema se entiende que la Razón acabe siendo, y sólo pueda ser, una *esclava de las pasiones*.

Conclusión: ¿qué queda del empirismo?

Evidentemente, nadie podría pretender “ser empirista” hoy en día al modo en que lo intentaron Locke, Berkeley y Hume. Nuestros problemas filosóficos son distintos, nuestras coordenadas también; así que, sólo de un modo analógico, podríamos pretender sostener hoy en día una posición de tal tipo.

Pero, sin embargo, el empirismo ha conformado también una parte importante del sustrato de nuestro pensamiento contemporáneo: como mínimo ha contribuido a la depuración del lenguaje filosófico, mediante el rechazo de las oscuridades e imprecisiones innecesarias; ha acercado la filosofía a las ciencias naturales e incluso ha contribuido decisivamente a la creación de las ciencias sociales; en fin, a pesar de que su idea de relación directa de los conceptos con la experiencia es hoy día manifiestamente ingenua, sin embargo, su idea de contrastación positiva o negativa de nuestros conceptos con alguna

forma directa o indirecta de experiencia sigue siendo un elemento fundamental de nuestra visión del mundo.

Desde este último punto de vista, puede afirmarse sin ningún lugar a dudas que el pensamiento de este nuevo milenio no sería el que es sin el poso histórico del empirismo.

Un último comentario acerca de la preeminencia de uno u otro empirista en la historia del pensamiento occidental. Borges dijo una vez que Quevedo era igual o más grande que Cervantes, pero que éste último era un clásico porque había pasado con su *Don Quijote* a formar parte de nuestro imaginario colectivo. Algo parecido ocurre con Locke, Berkeley y Hume. Sobre todo el primero probablemente merecería un lugar similar al de Hume en el aburrido olimpo filosófico, pero, sin entrar en disquisiciones comparativas, la imagen del filósofo empirista, usando la razón ilustrada incluso para criticar el proyecto ilustrado, hipercrítico, escéptico y perpetuamente en lucha con los demonios propios y ajenos, propenso al ateísmo e incluso a alguna forma de irreverencia en aras a someter a la propia experiencia todo el legado conceptual y material recibido, debe mucho más a Hume que a nadie. Sobre él se han escrito biografías, novelas y hasta guiones de cine y eso, ciertamente, no tiene que ver con su calidad intrínseca. Es éste quien finalmente acabó representando el modelo del filósofo empirista, del individuo humano símbolo de la filosofía empirista que aquí hemos intentado resumir. Desde ese punto de vista, cualquier vuelta al empirismo tiene obligatoriamente mucho de “vuelta a David Hume”.

Antología de textos

John Locke

Objetivos de Locke: Aclaración de los principios del conocimiento humano

Si fuera necesario aburrirte con la historia de este Ensayo, te diría que, estando reunidos en mi despacho cinco o seis amigos discutiendo sobre un tema bastante lejano a éste, pronto nos vimos en un punto muerto por las dificultades, que desde todos los lados, aparecían. Después de devanarnos los sesos durante un rato, sin lograr acercarnos a la solución de las dudas que nos tenían sumidos en la perplejidad, se me ocurrió que habíamos equivocado el camino y que, antes de meternos en disquisiciones de esta índole, era necesario examinar nuestras aptitudes y ver qué objetos están a nuestro alcance o más allá de nuestro entendimiento. Así lo propuse a la reunión, y como todos estuvieran de acuerdo, convinimos que ése debería ser el primer objetivo de nuestra investigación (Locke, 1980: *Epístola al lector*, 60-61).

Utilidad de la investigación sobre el conocimiento.

[...] sabremos emplear de buena manera nuestros entendimientos cuando nos ocupemos de todos los objetos en la manera y proporción en que se adapten a nuestras facultades y que sobre tales bases sean capaces de proponérsenos, sin requerir perentoria o destempladamente una demostración, ni exigir certeza allí donde sólo debemos aspirar

a probabilidad, y esto es bastante para regir todas nuestras preocupaciones (Locke, 1980: Introducción, § 5, 77).

La investigación de los principios del conocimiento es un medio de eludir el escepticismo

Al marino le es de gran utilidad saber el alcance de la sonda, aunque con ella no pueda medir todas las profundidades del océano; le es suficiente con saber que es lo necesariamente larga para alcanzar el fondo de aquellos lugares por los que va a dirigir su viaje y, de esta forma, prevenir el peligro de navegar contra escollos que pudieran proporcionarle la ruina. Nuestro propósito aquí no es conocer todas las cosas, sino aquellas que afectan a nuestra conducta (Locke, 1980: Introducción, §6, 77-78).

Pero, en realidad, la moral es el verdadero objeto de la filosofía

[...] nuestra ocupación más propia radica en aquellas investigaciones y en esa clase de conocimiento más acorde con nuestras capacidades naturales y que conlleva lo que más nos interesa, es decir, la condición de nuestro estado eterno. Por tanto, pienso que puedo llegar a la conclusión de que la moral es la ciencia más adecuada y el principal asunto del género humano en general (el cual, a la vez, está interesado y obligado a buscar su *summum bonum*)... (Locke, 1980: IV, 12, §11, 961).

El origen del conocimiento está en la experiencia

Supongamos, pues, que la mente sea, como se dice, un papel en blanco, limpio de toda instrucción, sin ninguna idea. ¿Cómo llega entonces a tenerla? ¿De dónde se hace la mente con esa prodigiosa cantidad que la imaginación limitada y activa del hombre ha grabado en ella, con una variedad casi infinita? ¿De dónde extrae todo ese material de la razón y del conocimiento? A estas preguntas contesto con una sola palabra: de la experiencia; he aquí el fundamento de todo nuestro saber, y de dónde en última instancia se deriva: “las observaciones que hacemos sobre los objetos sensibles externos, o sobre las operaciones internas de nuestra mente, las cuales percibimos, y sobre las que reflexionamos nosotros mismos, son lo que proveen a nuestro entendimiento de todos los materiales del pensar”. Estas son las dos fuentes de conocimiento de donde parten todas las ideas que tenemos o que podemos tener de manera natural (Locke, 1980: II, 1, §2, 164).

Negación de las ideas innatas

[...] no hay ningún principio al cual toda la humanidad preste un asentimiento universal. Empezaré con los principios especulativos, ejemplificando el argumento en esos celebrados principios de la demostración de que “toda cosa que es, es, y de que es imposible que la misma cosa sea y no sea”, que me parece que, entre todos, tendrían el mayor derecho al título de innatos. Disfrutan de una fama tan sólida de ser

principios de universal aceptación que me parecería extraño, sin lugar a dudas, que alguien los pusiera en entredicho. Sin embargo, me tomo la libertad de afirmar que estas proposiciones andan tan lejos de tener asentimiento universal, que gran parte de la humanidad ni siquiera tiene noción de ellas. [...] Si por supuesto, los niños y los idiotas tienen alma, quiere decir que tienen mentes con dichas impresiones, y será inevitable que las perciban y que necesariamente conozcan y asientan [a] aquellas verdades; pero como eso no sucede, es evidente que no existen tales impresiones. Porque, si no son nociones naturalmente impresas, entonces, ¿cómo pueden ser innatas? Y si efectivamente son nociones impresas, ¿cómo pueden ser desconocidas? (Locke, 1980: I, 1, §§ 4-5, 81-82).

Definición de "idea"

La idea es el objeto del acto de pensar

Puesto que todo hombre es consciente de que piensa y siendo las ideas que están allí aquello en que se ocupa la mente, mientras que está pensando, no hay duda de que los hombres tienen en su mente varias ideas [...]. Resulta, entonces, que lo primero que debe averiguarse es la forma en que llega a tenerlas [...] para lo cual me remitiré a la observación y experiencia de cada uno (Locke, 1980: II, 1, §1, 163).

Todo conocimiento lo es de "ideas"

Desde el momento en que la mente, en todos sus pensamientos y razonamientos, no tiene ningún otro objeto inmediato que sus propias ideas, las cuales ella sola contempla o puede contemplar, resulta evidente que nuestro conocimiento está dirigido sólo a ellas (Locke, 1980: IV, 1, §1, 785).

Fuentes del conocimiento

[...] las observaciones que hacemos sobre los objetos sensibles externos, o sobre las operaciones internas de nuestra mente, las cuales percibimos, y sobre las que reflexionamos nosotros mismos, son lo que provee a nuestro entendimiento de todos los materiales del pensar". Éstas son las dos únicas fuentes de conocimiento de donde parten todas las ideas que tenemos o que podemos tener de modo natural (Locke, 1980: II, 1, § 2, 164).

Tipos de cualidades y de ideas

Las cualidades primarias

Las cualidades en los cuerpos son, en primer lugar, aquellas que son totalmente inseparables de un cuerpo, sea cual fuere el estado en que se encuentre, y de tal naturaleza que las conserva de manera constante en todas las alteraciones y cambios que dicho cuerpo pueda experimentar...

Las cualidades secundarias

Pero, en segundo lugar, existen unas cualidades que realmente no son nada en los objetos mismos, sino potencias para producir en nosotros diversas sensaciones por medio de sus cualidades primarias, es decir, por la extensión, la forma, la rotura y el movimiento de sus partes insensibles. A estas cualidades, como son los colores, sonidos, gustos, etc., las llamo cualidades secundarias (Locke, 1980: II, 8, §§ 9-10, 206-207).

La sustancia como idea sin referente

[...] ya que esta idea no la alcanzamos por las mismas vías por las que llegan a la mente las demás, no la poseemos, de hecho, como una idea clara; de tal manera que la palabra sustancia no significa nada, si no es una incierta suposición de no se sabe qué idea (es decir, alguna cosa de la que no tenemos ninguna particularidad distinta y positiva), idea que consideramos como *substratum* o soporte de aquellas otras que sí conocemos (Locke, 1980: I, 3, § 18, 148).

Una definición del poder político

Así pues, entiendo que el poder político es un derecho a dictar leyes sancionadas con la pena de muerte y, consecuentemente, también cualquier otra que conlleve una pena menor, encaminadas a regular y preservar la propiedad, así como a emplear la fuerza de la comunidad en la ejecución de tales leyes y en la defensa de la República de cualquier ofensa que pueda venir del exterior; y todo ello teniendo como único fin la consecución del bien público (Locke, 1991: II, 1, § 3).

Una descripción del estado de naturaleza

Para comprender qué es el derecho al poder político y cuál es su verdadero origen hemos de considerar cuál es el estado en que los hombres se encuentran por naturaleza, que no es otro que un estado de perfecta libertad para ordenar sus acciones y disponer de sus pertenencias y personas según consideren conveniente, dentro de los límites impuestos por la ley natural, sin necesidad de pedir licencia ni depender de la voluntad de otra persona (Locke, 1991: II, 2, § 4).

La ley natural y el estado de naturaleza

El estado de naturaleza tiene una ley natural que lo gobierna y que obliga a todo el mundo. Y la razón, que es esa ley, enseña a todos los humanos que se molesten en consultarla que al ser todos iguales e independientes, nadie puede perjudicar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones (Locke, 1991: II, 2, § 6).

La utilidad del Gobierno

[...] el gobierno civil es el remedio más adecuado para las inconveniencias que presta el estado de naturaleza, las cuales han de ser, ciertamente, grandes allá donde los hombres

pueden actuar como jueces en sus propios conflictos, pues es fácil imaginar que el que fue tan injusto como para cometer un delito contra su hermano, difícilmente podrá ser justo a la hora de dictar condena contra sí mismo (Locke, 1991: II, 2, § 13).

Objeciones contra el estado de naturaleza

Es frecuente encontrarse con la siguiente objeción: ¿Dónde se encuentran, si es que existieron alguna vez, tales hombres que viven en ese estado de naturaleza? Por ahora, bastará como respuesta lo siguiente: que dado que todos los príncipes y dirigentes de los gobiernos independientes de cualquier parte del mundo se encuentran en tal estado de naturaleza, resulta evidente que el mundo nunca estuvo ni estará vacío de hombres que disfruten de tal estado (Locke, 1991: II, 2, § 14).

Libertad natural y civil

La libertad natural del hombre consiste en su superioridad frente a cualquier poder terrenal y en no verse sometido a la voluntad o autoridad legislativa de ningún hombre, no siguiendo otra regla que aquella que le dicta la ley natural. La libertad del hombre, en sociedad, no ha de estar bajo otro poder salvo aquel que se encuentre establecido, por consenso, en la república, ni dejarse dominar por ninguna voluntad ni ley, salvo aquellas que promulgue el poder legislativo, de acuerdo con la confianza puesta en él (Locke, 1991: II, 4, § 22).

George Berkeley

A pesar de la riqueza literaria de los *Tres diálogos entre Hilas y Filonús*, la expresión más clara de las ideas de Berkeley se encuentra en su *Tratado...* De éste proceden preferentemente los textos escogidos aquí.

Propósitos teológico-religiosos de su filosofía

Porque, en definitiva, lo que merece el primer lugar en nuestra investigación es el conocer a Dios y reconocer nuestros deberes: conseguir esto fue lo que me impulsó a escribir este libro, y ciertamente juzgaría inútil y sin objeto mi trabajo si con él no he logrado inspirar a mis lectores un piadoso sentimiento de la presencia de Dios.

Y habiendo mostrado la falsedad o vacuidad de aquellas frías especulaciones que constituyen la principal ocupación de muchos filósofos, los que me hayan leído estarán mejor dispuestos a mirar reverentes y abrazar las verdades del Evangelio, cuyo conocimiento y cuya práctica son la más alta y estimable perfección de la naturaleza humana (Berkeley, 1985a: § 156, 107).

Sobre Locke y su teoría de la sustancia material

Todas nuestras ideas, sensaciones o cosas que percibimos, sea cualquiera el nombre que les demos, son evidentemente inactivas, esto es, no hay en ellas actividad o poten-

cia alguna. En forma tal, que una idea u objeto del pensamiento no puede producir o hacer alteración alguna en otras ideas.

Nos convenceremos de ello con una somera observación de nuestras propias ideas, puesto que, consideradas en su realidad total o en sus partes, nada existe en ellas sino lo que es percibido; y mirándolas atentamente, ya procedan de los sentidos o de la reflexión, no encontramos en ellas ninguna potencialidad activa y, por consiguiente, deducimos que no la tienen.

Con un poco de atención descubriremos que el propio ser de la idea implica inactividad, inercia, pasividad: de manera que es imposible que una idea haga cosa alguna, o hablando con más propiedad, que sea causa de ningún ser; ni tampoco puede constituir la semblanza o copia de ningún ser activo...

De aquí se sigue claramente que la extensión, figura y movimiento no pueden ser causa de nuestras sensaciones; y, en consecuencia, éstas no podrán atribuirse a determinada virtualidad que resulte de la configuración, número, movimiento y tamaño de los corpúsculos (Berkeley, 1985a: § 25, 51).

Todo lo que conocemos son ideas

Es evidente que quienquiera que haga un examen de los objetos del conocimiento humano que estos son: o ideas impresas realmente en los sentidos, o bien percibidas mediante atención a las pasiones y las operaciones de la mente; o, finalmente, ideas formadas con ayuda de la imaginación y de la memoria, por composición y división o, simplemente, mediante la representación de las ideas percibidas originariamente en las formas antes mencionadas (Berkeley, 1985a: § 1, 41).

Sobre ideas y espíritus

Además de esta innumerable variedad de ideas u objetos del conocimiento, existe igualmente algo que las conoce o percibe y ejecuta diversas operaciones sobre ellas, como son el querer, el imaginar, el recordar, etcétera. Este ser activo que percibe es lo que llamamos mente, alma, espíritu, yo. Con estas palabras no denoto ninguna de mis ideas, sino algo que es enteramente distinto de ellas, dentro de lo cual existen; o, lo que es lo mismo, algo por lo cual son percibidas; pues la existencia de una idea consiste simplemente en ser percibida (Berkeley, 1985a: §2, 41).

[...] es incomprensible la afirmación de la existencia absoluta de los seres que no piensan, prescindiendo totalmente de que puedan ser percibidos. Su existir consiste en esto, en que se los perciba; y no se los concibe en modo alguno fuera de la mente o ser pensante que pueda tener percepción de los mismos (Berkeley, 1985a: § 3, 42).

No hay idea de espíritu

El espíritu es un ser simple, indiviso y activo: en cuanto percibe las ideas se llama entendimiento; y en cuanto que las produce y opera sobre ellas, se llama voluntad.

De aquí que digamos que no podemos formarnos idea de él; porque siendo las ideas de suyo inertes y pasivas [...], no pueden por vía de imagen o semejanza representar a un ser dotado de actividad (Berkeley, 1985a: § 25, 52).

Clases de ideas

Por muy grande que sea el dominio que tenga sobre mis propios pensamientos, observo que las ideas actualmente percibidas por los sentidos no tienen igual dependencia con respecto a nuestra voluntad. Si en un día claro abrimos los ojos, no está en nuestro poder el ver o no ver, ni tampoco el determinar los objetos particulares que han de presentárenos delante. Y análogamente en cuanto a los demás sentidos: las ideas en ellos impresas no son criaturas de mi voluntad. Por consiguiente: tiene que haber otra voluntad o espíritu que las produzca.

Inmaterialismo

Hay quienes distinguen las cualidades de los cuerpos en primarias y secundarias. Llamamos primarias a la extensión, figura, movimiento, reposo, solidez, impenetrabilidad y número; y secundarias, a las que denotan las restantes cualidades sensibles, como son los colores, sonidos, sabores y demás.

Reconocen que las ideas que tenemos de estas cualidades secundarias no son semejanzas de algo que pueda existir sin la mente o sin ser percibido; pero sostienen que nuestras ideas de las cualidades primarias son modelos o imágenes de cosas que existen con independencia de la mente en una sustancia no pensante, a la que llaman materia.

De donde se sigue que por materia debemos entender una sustancia inerte, carente de sentidos, en la cual subsisten realmente la extensión, la figura y el movimiento.

Pero, según lo dicho, es evidente que la extensión, figura y movimiento no son más que ideas que existen en la mente; y como una idea sólo puede semejarse a otra idea, resulta que ni estas ideas ni sus arquetipos u originales pueden existir en una sustancia que no perciba.

Lo que demuestra que la propia noción de eso que se llama materia o sustancia corpórea implica contradicción en sí misma (Berkeley, 1985a: § 9, 44-45).

No pretendo refutar la existencia de las cosas que podemos percibir ya por el sentido ya por la reflexión; no se puede poner la menor objeción contra la existencia de lo que vemos con nuestros ojos y tocamos con nuestras manos.

Lo único inadmisibile y que niego absolutamente es la existencia de lo que los filósofos llaman materia o sustancia corpórea. Y al hacer esto no creo causar perjuicio alguno al género humano, que, bien seguro estoy, no echará de menos tal suerte de materia.

En efecto, los ateos tienen que apelar al disfraz de un nombre vacío para defender su impiedad; y, por el contrario, los filósofos llegarán a darse cuenta de que han perdido una clave formidable sólo por haber gastado el tiempo en inútiles divagaciones y disputas (Berkeley, 1985a: § 35, 55).

Dios como garante del mundo

Hay verdades tan obvias y tan al alcance de la mente humana que para verlas el hombre sólo necesita abrir los ojos. Tal me parece que es ésta que voy a anunciar y que considero de importancia suma, a saber: que todo el conjunto de los cielos y la innumerable muchedumbre de seres que pueblan la tierra, en una palabra, todos los cuerpos que

componen la maravillosa estructura del universo, sólo tienen sustancia en una mente; su ser (*esse*) consiste en que sean percibidos o conocidos. Y por consiguiente, en tanto que no los percibamos actualmente, es decir, mientras no existan en mi mente o en la de otro espíritu creado, una de dos: o no existen en absoluto, o bien subsisten sólo en la mente de un espíritu eterno; siendo cosa del todo ininteligible y que implica el absurdo de la abstracción al atribuir a uno cualquiera de los seres o una parte de ellos una existencia independiente de todo espíritu (Berkeley, 1985a: § 6, 41).

El alma humana es inmortal

[...] ya se ha demostrado que los cuerpos, de cualquier estructura o complexión que sean, son meras ideas pasivas en la mente, que de ellas se diferencian y están más lejos que la luz de las tinieblas.

Hemos visto cómo el alma es indivisible, incorpórea, inextensa y, por lo tanto, incorruptible. Y será muy fácil comprender que esta sustancia, activa, simple e incompleja no puede verse afectada por el movimiento, el cambio, la destrucción o disolución, que a cada momento vemos alterar los cuerpos, y que es lo se llama curso ordinario de la naturaleza: el alma del hombre es indestructible por las fuerzas naturales o, en otros términos, es naturalmente inmortal (Berkeley, 1985a: § 141, 100).

Dios resulta más evidente que nosotros mismos

Por lo dicho se comprenderá que Dios es conocido tan cierta e inmediatamente como cualquier otro espíritu distinto de nosotros mismos.

Aún más: podemos asegurar que la existencia de Dios es percibida con mucha más evidencia que la de los hombres, porque los efectos de la naturaleza, a Él sólo atribuibles, son más numerosos e impresionan más vivamente que los que puedan producir los agentes humanos.

No hay una sola obra humana que no demuestre con mayor fuerza la existencia y presencia de aquel Supremo Espíritu, al que llamamos Autor de la Naturaleza.

Porque es evidente que, al influir sobre otras personas, la voluntad humana no consigue otro efecto que el movimiento de los miembros del cuerpo; pero sólo de la voluntad del Creador depende el que un movimiento determinado vaya seguido de ideas que se despiertan en una mente distinta.

Sólo Él es el que “sosteniendo todas las cosas con la palabra de su poder”, permite la comunicación entre los espíritus, en virtud de la cual éstos se perciben mutuamente.

Y a pesar de todo, esta purísima y clara luz que todo lo ilumina es en sí misma invisible para la mayor parte del género humano (Berkeley, 1985a: § 147, 103).

David Hume

Situación de crisis de la filosofía

Nada hay que resulte más corriente y natural en aquellos que pretenden descubrir algo nuevo en el mundo de la filosofía y las ciencias que el alabar implícitamente sus pro-

pios sistemas desacreditando a todos los que les han precedido. Ciertamente, si se hubieran contentado con lamentar la ignorancia que todavía padecemos en la mayor parte de los problemas importantes que pueden presentarse ante el tribunal de la razón humana, pocas personas de entre las familiarizadas con las ciencias habría que no se hallaran dispuestas a estar de acuerdo con ellos. Cualquier hombre juicioso e ilustrado percibe fácilmente el poco fundamento que tienen incluso sistemas que han obtenido el mayor crédito y que han pretendido poseer en el más alto grado una argumentación exacta y profunda. Principios asumidos confiadamente, consecuencias defectuosamente deducidas de esos principios, falta de coherencia en las partes y de evidencia en el todo: esto es lo que se encuentra por doquier en los sistemas de los filósofos más eminentes; esto es, también, lo que parece haber arrastrado al descrédito a la filosofía misma (Hume, 1977/1988: 77).

No hay nada que no esté sujeto a discusión y en que los hombre más instruidos no sean de pareceres contrarios. Ni el más trivial problema escapa a nuestra polémica, y en la mayoría de las cuestiones de importancia somos incapaces de decidir con certeza. Se multiplican las disputas, como si todo fuera incierto; y esas disputas se sostienen con el mayor ardor, como si todo fuera cierto (Hume, 1977/1988: 78).

La ciencia del hombre como centro del sistema del conocimiento

Es evidente que todas las ciencias se relacionan en mayor o menor grado con la naturaleza humana, y que aunque algunas parezcan desenvolverse a gran distancia de ésta regresan finalmente a ella por una u otra vía. Incluso las matemáticas, la filosofía natural y la religión natural dependen de algún modo de la ciencia del HOMBRE, pues están bajo la comprensión de los hombres y son juzgadas según las capacidades y facultades de estos (Hume, 1977/1988: 79).

Por consiguiente, si ciencias como las matemáticas, la filosofía natural y la religión natural dependen de tal modo del conocimiento que del hombre se tenga, ¿qué no podrá esperarse en las demás ciencias, cuya conexión con la naturaleza humana es más íntima y cercana? El único fin de la lógica es explicar los principios y operaciones de nuestra facultad de razonamiento, así como la naturaleza de nuestras ideas; la moral y la crítica artística tratan de nuestros gustos y sentimientos y la política considera a los hombres en cuanto unidos en sociedad y dependiendo unos de otros. Y en estas cuatro ciencias: lógica, moral, crítica de artes y letras, y política, está comprendido casi todo lo que de algún modo nos interesa conocer, o que pueda tender al progreso o refinamiento de la mente humana (Hume, 1977/1988: 80).

No hay problema de importancia cuya decisión no esté comprendida en la ciencia del hombre; y nada puede decidirse con certeza antes de que nos hayamos familiarizado con dicha ciencia. Por eso, al intentar explicar los principios de la naturaleza humana proponemos, de hecho, un sistema completo de las ciencias, edificado sobre un fundamento casi enteramente nuevo, y el único sobre el que las ciencias pueden basarse con seguridad (Hume, 1977/1988: 81).

La experiencia como base de la ciencia del hombre y de la filosofía

Y como la ciencia del hombre es la única fundamentación sólida de todas las demás, es claro que la única fundamentación sólida que podemos dar a esa misma ciencia deberá estar en la experiencia y la observación (Hume, 1977/1988: 81).

La conciencia de la limitación del conocimiento como elemento básico de la filosofía empirista

[...] no podemos ir más allá de la experiencia; toda hipótesis que pretenda descubrir las últimas cualidades originarias de la naturaleza humana deberá rechazarse desde el principio como presuntuosa y quimérica (Hume, 1977/1988: 83).

La limitación del conocimiento y el necesario recurso a la experiencia son comunes también a las otras ciencias

[...] por si se creyera que esta imposibilidad de explicar los últimos principios es un defecto de la ciencia del hombre, yo me atrevería a afirmar que se trata de un defecto común a todas las ciencias y artes a que nos podamos dedicar [...]. Ni unos ni otros pueden ir más allá de la experiencia, ni establecer principio alguno que no esté basado en esa autoridad (Hume, 1977/1988: 84-85).

Carácter de la experiencia en filosofía

En esta ciencia, por consiguiente, debemos espigar nuestros experimentos a partir de una observación cuidadosa de la vida humana, tomándolos tal como aparecen en el curso normal de la vida diaria y según el trato mutuo de los hombres en sociedad, en sus ocupaciones y placeres. Cuando se realicen y comparen juiciosamente experimentos de esta clase, podremos esperar establecer sobre ellos una ciencia que no será inferior en certeza, y que será muy superior en utilidad, a cualquier otra que caiga bajo la comprensión del hombre (Hume, 1977/1988: 85).

Carácter moderado del escepticismo en Hume

Tampoco puede quedar sospecha alguna de que esta ciencia [la ciencia de la naturaleza humana] sea incierta o quimérica, a no ser que mantuviéramos un escepticismo totalmente contrario a la especulación e incluso a la acción. No se puede dudar que la mente está dotada de varios poderes y facultades, que estos poderes se distinguen entre sí, que aquello que es realmente distinto para la percepción inmediata puede ser distinguido por la reflexión y, consecuentemente, que en todas las proposiciones acerca de este tema hay verdad o falsedad, verdad o falsedad tales, que no están más allá del alcance del entendimiento humano (Hume, 1981: 28).

La filosofía como ciencia integral teórico-práctica

Parece, por tanto, que la naturaleza ha establecido una vida mixta como la más adecuada a la especie humana, y secretamente ha ordenado a los hombres que no permitan que ninguna de sus predisposiciones les *absorba* demasiado, hasta el punto de hacerlos incapaces de otras preocupaciones y entretenimientos. “Entrégate a tu pasión por la ciencia –les dice–, pero haz que tu ciencia sea humana y que tenga una referencia directa a la acción y a la sociedad. Prohíbo el pensamiento abstracto y las investigaciones profundas y las castigaré severamente con la melancolía pensativa que provocan, con la interminable incertidumbre en que le envuelven a uno y con la fría recepción con que se acogerán tus pretendidos descubrimientos cuando los comuniqués. Sé filósofo, pero en medio de toda tu filosofía continúa siendo un hombre” (Hume, 1981: 23).

La filosofía como crítica de la metafísica

¡Felices de nosotros si podemos unir los límites de las distintas clases de filosofía al reconciliar la investigación profunda con la claridad, la verdad con la novedad!; y ¡aún más felices si, razonando de esta manera sencilla, podemos socavar los cimientos de una filosofía abstrusa, que hasta ahora parece haber servido nada más que de cobijo para la superstición y de tapadera para el absurdo y el error! (Hume, 1981: 31).

Aquí, en efecto, se halla la más justa y verosímil objeción a una considerable parte de la metafísica: que no es propiamente una ciencia, sino que surge, bien de los esfuerzos estériles de la vanidad humana, que quiere penetrar en temas que son totalmente inaccesibles para el entendimiento, bien de la astucia de las supersticiones populares que, siendo incapaces de defenderse lealmente, levantan estas zarzas enmarañadas para cubrir y proteger su debilidad (Hume, 1981: 25-26).

La única manera de liberar inmediatamente el saber de estas abstrusas cuestiones es investigar seriamente la naturaleza del entendimiento humano y mostrar por medio de un análisis exacto de sus poderes y capacidades que de ninguna manera está preparado para temas tan remotos y abstractos. Hemos de soportar esta fatiga para poder vivir con tranquilidad a partir de entonces (Hume, 1981: 26).

El razonar riguroso y preciso es el único remedio universal válido para todas las personas y disposiciones, y sólo él es capaz de derrumbar aquella filosofía abstrusa y jerga metafísica que, al estar mezclada con la superstición popular, la hace en cierto modo impenetrable para quien razona descuidadamente y le confiere la apariencia de ciencia y sabiduría (Hume, 1981: 27).

“Hipótesis” en sentido peyorativo

Por tanto, la hipótesis religiosa ha de considerarse como un método más para dar razón de los fenómenos visibles del Universo. Pero ningún razonador cabal se tomará la libertad de inferir de ella un hecho cualquiera... (Hume, 1981: 166).

“Hipótesis” en sentido positivo

La hipótesis presente recibirá una confirmación adicional si examinamos los efectos de otras clases de costumbre, así como de otras relaciones (Hume, 1977/1988: 231).

Necesario apego de los filósofos a la realidad

[...] me gustaría poder insuflar a nuestros fundadores de sistemas un poco de esta grosera mixtura terrestre, ingrediente que por lo general les es muy necesario, y que podría servir para templar esas ígneas partículas de que están compuestos. Mientras a una imaginación fogosa se le permita entrar en la filosofía y abrazar hipótesis, simplemente porque son especiosas y agradables, nunca podremos tener principios sólidos ni opiniones que se adecúen a la práctica y experiencia corrientes (Hume, 1977/1988: 425).

Sobre la distinción entre impresiones e ideas

Todas las percepciones de la mente humana se reducen a dos clases distintas, que denominaré IMPRESIONES e IDEAS. La diferencia entre ambas consiste en los grados de fuerza y vivacidad con que inciden sobre la mente y se abren camino en nuestro pensamiento o conciencia. A las percepciones que entran con mayor fuerza y violencia las podemos denominar *impresiones*; e incluyo bajo este nombre todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones tal como hacen su primera aparición en el alma. Por *ideas* entiendo las imágenes débiles de las impresiones, cuando pensamos y razonamos (Hume, 1977/1988: 87).

Principio de prioridad de las impresiones sobre las ideas y derivación de éstas a partir de las primeras

El primer principio de la ciencia de la naturaleza humana [es] Las ideas están precedidas por otras percepciones más vivaces de las que derivan y a las que representan [...] todas nuestras ideas simples, en su primera aparición, *derivan* de impresiones simples, que se corresponden con ellas y a las que representan exactamente (Hume, 1977/1988: 91-94).

Sobre la división humeana de los ámbitos de conocimiento

Todos los objetos de la razón e investigación humana pueden, naturalmente, dividirse en dos grupos, a saber: *relaciones de ideas* y *cuestiones de hecho*; a la primera clase pertenecen las ciencias de la Geometría, Álgebra y Aritmética y, en resumen, toda afirmación que es intuitiva o demostrativamente cierta. [...] Las proposiciones de esta clase pueden descubrirse por la mera operación del pensamiento, independientemente de lo que pueda existir en cualquier parte del universo. [...] No son averiguadas de la misma manera las cuestiones de hecho, los segundos objetos de la razón humana; ni nuestra evi-

dencia de su verdad, por muy grande que sea, es de la misma naturaleza que la precedente (Hume, 1981: 47-48).

Dicotomía Matters of Fact/ Relations of Ideas como base de la crítica a la metafísica

Si cogemos cualquier volumen de Teología o metafísica escolástica, por ejemplo, preguntemos: *¿Contiene algún razonamiento abstracto sobre la cantidad y el número?* No. *¿Contiene algún razonamiento experimental acerca de cuestiones de hecho o existencia?* No. Tírese entonces a las llamas, pues no puede contener más que sofistería e ilusión (Hume, 1981: 192).

Génesis de la idea de sustancia y reformulación empirista de ella

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

La idea de sustancia [...] no es sino una colección de ideas simples unidas por la imaginación y que poseen un nombre particular asignado a ellas, mediante el cual somos capaces de recordar —a nosotros o a otros— esa colección (Hume, 1977/1988: 104-105).

Reformulación empirista de la idea del Yo

Tiene que haber una impresión que dé origen a cada idea real. Pero el yo o persona no es ninguna impresión, sino aquello a que se supone que nuestras distintas impresiones e ideas se refieren. Si hay alguna impresión que origine la idea del yo, esa impresión deberá seguir siendo invariablemente idéntica durante toda nuestra vida, pues se supone que el yo existe de ese modo. Pero no existe ninguna impresión que sea constante e invariable. Dolor y placer, tristeza y alegría, pasiones y sensaciones se suceden una tras otra, y nunca existen todas al mismo tiempo. Luego la idea del yo no puede derivarse de ninguna de estas impresiones, ni tampoco de ninguna otra. Y en consecuencia, no existe tal idea. [...] En lo que a mí respecta, siempre que penetro más íntimamente en lo que llamo mi mismo tropiezo en todo momento con una u otra percepción particular [...]. Nunca puedo atraparme a mí mismo en ningún caso sin una percepción, y nunca puedo observar otra cosa que la percepción [...]. Y si todas mis percepciones fueran

suprimidas por la mente y ya no pudiera pensar, sentir, ver, amar u odiar tras la descomposición de mi cuerpo, mi yo resultaría completamente aniquilado, de modo que no puedo concebir que más haga falta para convertirme en una perfecta nada.

[...] [por tanto] puedo aventurarme a afirmar que todos los demás seres humanos no son sino un haz o colección de percepciones diferentes, que se suceden entre sí con rapidez inconcebible y están en un perpetuo flujo y movimiento (Hume, 1977/1988: 399-400).

Crítica de la causalidad concebida como conexión necesaria

Cuando miramos los objetos externos en nuestro entorno y examinamos la acción de las causas, nunca somos capaces de descubrir de una sola vez poder o conexión necesaria algunos, ninguna cualidad que ligue el efecto a la causa y la haga consecuencia indefectible de aquélla. Sólo encontramos que, de hecho, el uno sigue realmente a la otra. Al impulso de una bola de billar acompaña el movimiento de la segunda. Esto es todo lo que aparece a los sentidos externos. La mente no tiene sentimiento o impresión interna alguna de esta sucesión de objetos. Por consiguiente, en cualquier caso determinado de causa y efecto, no hay nada que pueda sugerir la idea de poder o conexión necesaria (Hume, 1981: 87).

Sobre las pasiones

[...] entendemos comúnmente por *pasión* una violenta y sensible emoción de la mente [...], por lo común entendemos por *razón* las afecciones de tipo idéntico a lo anterior, pero de tal índole que actúan de un modo más apacible, sin causar desorden en el temperamento (Hume, 1977/1988: 645).

Limitación práctica de la razón y dominio de las pasiones

[...] es manifiesto que el principio opuesto a nuestra pasión no puede ser lo mismo que la razón, y que sólo es denominado así en sentido impropio. No nos expresamos estrictamente ni de modo filosófico cuando hablamos del combate entre la pasión y la razón. La razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas (Hume, 1977/1988: 617).

Sobre la arracionalidad de los fines últimos

Nunca nos concerniría en lo más mínimo saber que tales objetos son causas y tales otros efectos, si tanto las causas como los efectos nos fueran indiferentes. Si los objetos mismos no nos afectan, su conexión no podrá nunca conferirles influencia alguna, y es evidente que, como la razón no consiste sino en el descubrimiento de esta conexión, no podrá ser por su medio como sean capaces de afectarnos los objetos (Hume, 1977/1988: 616).

Constancia de la Naturaleza Humana

Es universalmente admitido que hay una gran uniformidad en las acciones de los hombres de todas las naciones y edades, y que la naturaleza humana permanece la misma en lo que respecta a sus principios y operaciones. Los mismos motivos han producido siempre las mismas acciones; los mismos acontecimientos se siguen de las mismas causas (Hume, 1981: 107-108).

El hombre depende de su interrelación social

Es tan grande la interdependencia de los hombres en todas las sociedades que casi ninguna acción humana es totalmente completa en sí misma, ni se realiza sin alguna referencia a las acciones de los demás, las cuales son imprescindibles para que se satisfaga la intención del agente (Hume, 1981: 113).

[...] el hombre [...] es la criatura que más ardiente deseo de sociabilidad tiene en el universo, y que está dotada para ello con las mayores ventajas. No podemos concebir deseo alguno que no tenga referencia a la sociedad. La soledad completa es posiblemente el mayor castigo que podamos sufrir. Todo placer languidece cuando no se disfruta en compañía y todo dolor se hace más cruel e insoportable (Hume, 1977/1988: 552-553).

La Justicia como virtud artificial

La humanidad es una especie inventiva; y cuando una invención es obvia y absolutamente necesaria puede decirse con propiedad que es natural, igual que lo es cualquier cosa procedente directamente de principios originarios, sin intervención de pensamiento o reflexión. Aunque las reglas de Justicia sean *artificiales*, no son arbitrarias. Tampoco nos expresamos de un modo impropio cuando las denominamos *Leyes Naturales*, si entendemos por natural lo común a una especie, e incluso si nos limitamos a designar con ello lo que es inseparable de una especie (Hume, 1977/1988: 708).

El origen de la Justicia

Cuando dos hombres impulsan un bote a fuerza de remos lo hacen en virtud de un acuerdo o convención, a pesar de que nunca se hayan prometido nada mutuamente. No menos se deriva de las convenciones humanas la regla de la estabilidad de la posesión, por surgir gradualmente e ir adquiriendo fuerza mediante una lenta progresión, y porque experimentamos repetidamente los inconvenientes que resultan de transgredirla. Por el contrario, esta experiencia nos confirma aún más en que el sentimiento de interés es algo que ya es común a todos los que nos rodean, haciéndonos así confiar en la regularidad futura de su conducta. Solamente en la esperanza que tenemos de que esto se cumpla está la base de nuestra moderación y abstinencia. Del mismo modo se van estableciendo gradualmente los lenguajes mediante convenciones humanas y sin promesa alguna. De igual manera se convierten el oro y la plata en medidas corrientes de cambio y son

considerados como pago suficiente de lo que vale cien veces más (Hume, 1977/1988: 715-716).

Así es como dos hombres, gracias a una convención común, empuñan los remos de un bote por interés mutuo, sin necesidad de ninguna promesa o contrato; es así como el oro y la plata se han convertido en las medidas de cambio; es así como se han fijado el habla, las palabras y el lenguaje, debido a una convención humana. No puede brotar de otro principio nada que sea ventajoso para dos o más personas, si todos ejecutan su parte, pero que pierde toda ventaja si solamente uno la lleva a cabo. En otro caso no habría motivo alguno para que alguno de ellos entrase en ese esquema de conducta (Hume, 1982: 182).

Límites del poder político

Evidentemente, el único principio [de la existencia del gobierno, se entiende] es el del interés. Y si al comienzo es este interés la causa de la obediencia al gobierno, la obligación de obediencia deberá cesar cuando lo haga el interés (Hume, 1977/1988: 793).

Bibliografía recomendada

- Berkeley, G. (1985*b*): *Principios del conocimiento humano. Tres diálogos entre Hilas y Filonús*. Madrid: Sarpe. Trad. de Pablo Masa. Es reed. de Buenos Aires: Aguilar, 1980.
- (1990): *Tres diálogos entre Hilas y Filonús*. Trad. de C. Cogolludo. Madrid: Alianza.
- (1992): *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*. Trad. de Carlos Mellizo. Madrid: Alianza.
- García Roca, J. (1981): *Positivismo e Ilustración (La filosofía de David Hume)*. Valencia: Universidad de Valencia.
- García Sánchez, E. (1995): *John Locke (1632-1704)*. Madrid: Ediciones del Orto.
- Hume, D. (1977): *Tratado de la naturaleza humana* (trad., introd. y notas de Félix Duque), 2 vols. Madrid: Editora Nacional.
- (1982): *De la moral y otros escritos* (pról., trad. y notas de Dalmacio Negro Pavón). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- (1988): *Tratado de la naturaleza humana* (trad., introd. y notas de Félix Duque), 1 vol. Madrid: Tecnos, 2.^a ed.
- (1991): *Investigación sobre los principios de la moral*. Edición y traducción de Gerardo López Sastre. Madrid: Espasa-Calpe.
- (1992): *Historia natural de la religión*. Madrid: Tecnos. Estudio preliminar, traducción y notas de Carlos Mellizo.
- (1999*b*): *Diálogos sobre la religión natural*, Madrid: Alianza. Trad., prólogo y notas de Carlos Mellizo.
- Jolley, N. (1999): *Locke*. Oxford: OUP.
- Locke, J. (1961): *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Trad. de L. Rodríguez Aranda. Madrid: Aguilar. 2.^a ed. 1987.
- (1986): *Pensamientos sobre la educación*. Madrid: Akal.
- (1991): *Dos ensayos sobre el gobierno civil*. Edición de Joaquín Abellán. Traducción de Francisco Giménez Gracia. Madrid: Espasa-Calpe.

- (1999a): *Ensayo y carta sobre la tolerancia*. Madrid: Alianza Editorial.
- (1999b): *Lecciones sobre la ley natural; Discurso fúnebre del censor*. Granada: Comares.
- (2002a): *Compendio del ensayo sobre el entendimiento humano*. Madrid: Alianza Editorial.
- (2002b): *Segundo tratado sobre el gobierno civil: un ensayo acerca del verdadero origen y fin del gobierno civil*. Madrid: Alianza Editorial.
- Lloyd Thomas, D. A. (1995): *Locke on Government*. Londres: Routledge.
- Mellizo, C. (1970): *El problema del conocimiento en David Hume, a la luz de su escepticismo* (Extracto de Tesis Doctoral). Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- (1978): *En torno a David Hume (Tres estudios de aproximación)*. Zamora: Monte Casino.
- Noxon, J. (1974): *La evolución de la filosofía de Hume*. Madrid, *Revista de Occidente* (reed., Madrid: Alianza Editorial, 1988).
- Rábade Romeo, S. (1975): *Hume y el fenomenismo moderno*. Madrid: Gredos.
- Salas Ortueta, J. de (1977b): *El conocimiento del mundo externo y el problema crítico en Leibniz y en Hume*. Granada: Universidad de Granada, 1967.
- Strathern, P. (1999): *Locke (1632-1704) en 90 minutos*. Madrid: Siglo XXI.
- Tasset, J. L. (1999): *La ética y las pasiones (Un estudio de la filosofía moral y política de David Hume)*, A Coruña: Universidade da Coruña. Incluye una amplia bibliografía actualizada.
- (2005): Selección, edición-traducción y estudio introductorio a David Hume: *Escritos impíos y antirreligiosos*. Madrid: Akal.
- (1990): “Estudio introductorio” a David Hume: *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*. Barcelona: Anthropos.
- Urmson, J. O. (1984): *Berkeley*. Trad. de Jesús Martín Cordero. Madrid: Alianza.

Enlaces de Internet

- Página de la Sociedad Internacional Berkeleyana.
<<http://www.georgeberkeley.org.uk/>>
(Incluye fotos de la hermosa casa construida por Berkeley en Rhode Island, así como los tradicionales enlaces a e-texts, páginas web y listas de discusión. Esta Sociedad organiza congresos periódicos sobre George Berkeley.)
- Excelente página guía sobre la vida y la obra de John Locke.
<<http://www.philosophypages.com/ph/lock.htm>>
- Página sobre Hume de Tycerium Lightner.
<<http://www.geocities.com/Athens/3067/hume.html>>
(El sitio ideal para acceder desde allí a otros recursos sobre Hume y su obra.)
- Página de la ya clásica Hume Society.
<<http://www.humesociety.org/>>
- Otra página directorio de webs dedicados a Hume en Internet.
<<http://www.philosophypages.com/ph/hume.htm>>