



## Secretaría de Publicaciones

**Materia: HISTORIA DE LA FILOSOFÍA MODERNA**

**Cátedra: CAIMI**

**Teórico: nº 8 – jueves 15 - 10 - 09**

**Tema: LOCKE - HUME (Dr. M. Mendoza Hurtado)**

Profesor Mendoza Hurtado: Vamos a continuar hoy con Locke. Luego vamos a avanzar sobre Hume. Recordemos algunas cosas de Locke: habíamos presentado el proyecto que trata de hacer Locke en el *Ensayo sobre el entendimiento humano* y vimos cómo en ese proyecto aparece la tesis empirista moderada. Es necesario entender esta tesis bajo dos aspectos. La primer subtesis se refiere al origen de las ideas, al origen de todos los materiales con que se formulan enunciados. Estos materiales no deben ser confundidos con los enunciados. Sobre esos materiales del conocimiento lo que afirma Locke es que todos provienen de la experiencia. Esta experiencia está conceptualizada de manera doble, como sensación o reflexión. Locke da una explicación causal de lo que es la sensación, la relación con el mundo externo, y también de la reflexión en conexión con la sensación.

Hay otra subtesis que es decisiva y se refiere a los enunciados. Para poder formular acá su tesis Locke lo que hace es una distinción entre tipos de ciencias. Unas ciencias son empíricas, en el sentido en que su justificación depende de la experiencia, y hay otras cuya justificación no depende de la experiencia. Estas últimas están ejemplificadas por la moral y la matemática. Las ciencias como la física estarían del lado de las ciencias empíricas. Entonces fijense que no está diciendo que todo enunciado y todas las ciencias son empíricas, por eso sostiene un empirismo moderado,

es decir, deja un espacio para un ámbito de saber cuya justificación no depende de la experiencia. Sin embargo Locke se tiene que comprometer a dar una teoría acerca de estos saberes no empíricos que sea congruente con su tesis empirista.

Lo que dijimos es la forma de defensa que Locke proyecta en el Ensayo. Una de ellas es una defensa negativa a través de una crítica al innatismo y otra es a través de una defensa afirmativa que tiene distintas etapas. Una primera etapa consiste en mostrar y hacer una clasificación exhaustiva de todas las ideas que se pueden encontrar en el entendimiento humano y mostrar cómo, a través de una serie de análisis de tipo reductivo, todas ellas pueden, en última instancia, retrotraerse a la experiencia. Luego, a partir de estos materiales se desarrollan las etapas posteriores. La sección que sigue tiene que ver con la temática del lenguaje y muestra cómo muchas de las ampliaciones que se realizan sobre este material de conocimiento tienen que ver con operaciones lingüísticas. Por último, en el libro cuarto se ocupa de definir lo que él entiende por conocimiento y desarrollar estas teorías del conocimiento que se refieren al conocimiento no empírico y al conocimiento empírico. Con eso habría concluido y defendido toda su tesis.

Nosotros estábamos en la crítica al innatismo, que será el último punto que veamos de Locke. Esta crítica, además de ser interesante por sí misma para ver el ejercicio filosófico que realiza Locke, también nos muestra una serie de compromisos que tiene, por ejemplo con tesis que comparte con Descartes, que nos va a permitir diferenciarlo mejor de otros empirismos como el de Hume. Ya habíamos avanzado en la crítica al innatismo la clase pasada. El punto es que hay que entender el innatismo como una respuesta a una serie de problemas, como una explicación o hipótesis que viene a explicar esos problemas. El ataque de Locke tiene que ver con características o rasgos

que supuestamente serían comprobables y que para explicarlos se necesitaría adoptar algo así como una explicación innatista. Es decir, no es que el innatismo es evidente por sí mismo y no necesita defensa. Justamente ingresa como la explicación de algo que parece que podría ser aceptado menos controversialmente.

En Descartes pasa lo mismo: en la quinta meditación hay marcas o criterios de innatismo y eso es muy importante para Descartes para poder diferenciar ideas innatas de ideas no innatas. Las ideas innatas cartesianas apuntan a dos obstáculos para un empirista: uno de ellos es el carácter inteligible, no sensible, por eso es que para un empirista es muy molesto un innatismo en ese sentido. Si se tratara de que haya algo o no en la mente, entonces parece indiferente, pero el punto importante es que para Descartes las ideas innatas son inteligibles, lo que contradice la tesis empirista. El otro punto central para Descartes es que estas ideas innatas apuntan a naturalezas verdaderas y eternas, es decir, a esencias: objetos que no son producidos por la mente, siendo que esta producción por la mente correría el riesgo de darles la apariencia de ser arbitrarias. Imagínense que la matemática, siendo una construcción puramente mental, parecería que corre este riesgo. Para Descartes entonces estas ideas innatas tienen esta doble característica.

El ataque de Locke avanza a través de una serie de pasos que parecen alejados del innatismo cartesiano, pero que van llegando a él de a poco. Esta estrategia de Locke le sirve para no dejar ningún cabo suelto en el ataque. Locke le dedica mucho al ataque al innatismo, pero nosotros sólo veremos el ataque a los principios teóricos o especulativos innatos. No vamos a entrar en los principios prácticos ni en la cuestión de las ideas innatas (las ideas son componentes de los principios). El primer rasgo que va a

analizar es el del **consenso universal**. Allí se pregunta si el consenso universal es un hecho cuya explicación requeriría adoptar una posición innatista. Entonces la reconstrucción que voy a hacer es la siguiente:

Consenso universal  $\rightarrow$  I

Consenso universal

---

I

Aceptando la primera premisa, la conexión entre consenso universal e innatismo, y aceptando que se da el consenso universal, entonces por modus ponens, tenemos que aceptar el innatismo. El consenso universal sería un hecho no sujeto a controversia o menos sujeto a controversia que el innatismo, a raíz de lo cual introducimos el innatismo como una forma de explicarlo. Sería la razón por la cual pensamos que el innatismo puede ser una buena explicación. Locke, en primer lugar, hace una objeción a la primera premisa. Lo que dice esa objeción es que, aunque sea cierto eso, podría haber otras formas de explicar ese hecho, como si dijeran que eso pudiera ser así: “Consenso universal  $\rightarrow$  I”; o así: “Consenso universal  $\rightarrow$  (I V X V Z V...)”. Es decir, puede haber muchas tesis alternativas que expliquen el fenómeno del consenso universal. El innatista debería demostrar que la hipótesis innatista es la única que puede explicar el fenómeno del consenso universal. La primera objeción diría que puede haber otras formas de explicar el mismo rasgo que, supuestamente, aceptamos todos (el consenso universal).

La segunda objeción se refiere a la segunda premisa y lo que dice es que es falsa. Esto lo hace apelando a casos que contradicen el consenso universal y esos casos están representados por sujetos cognitivos que tienen la característica de ser - no lo dice así Locke- todos pre-reflexivos: los niños, los idiotas, e incluso Locke pone a los salvajes.

Aun cuando dejara de lado el tema de los salvajes es cierto que los niños y los idiotas, sobre todo los niños si son muy pequeños, evidentemente ni siquiera entenderían de qué se les habla cuando se les habla acerca de los mejores casos de conocimiento innato, que son los principios lógicos de no contradicción y de identidad. Es decir, si hay principios innatos especulativos tienen que ser esos, son los mejores candidatos. En ese caso lo que niega Locke es que los niños entiendan de qué es lo que se habla cuando se formulan enunciados tan abstractos como esos; para Locke esos son casos que contradicen el consenso universal. De acá se pueden seguir dos cosas: la primera opción sería pensar que el consenso universal, dado que es falso, no es un buen indicio para apoyar el innatismo, lo cual sería un ataque muy débil al innatismo. Lo que uno ve es que no se seguiría de aquí la refutación al innatismo; desde el punto de vista lógico, negar la segunda premisa no me permite concluir la negación del innatismo. Eso sería, desde el punto de vista lógico, la falacia de negación del antecedente. Eso se entiende claramente por el hecho de que, como el consenso universal es una especie de indicio para el innatismo, entonces al negarlo no refuto el innatismo porque podría haber otros indicios.

Pero Locke hace una lectura más fuerte de este ataque y lo que uno verá allí es que comparte una premisa con Descartes que es muy importante. Para Locke sería importante ver, si a través de la negación del consenso universal se puede llegar a una refutación del innatismo. Pero habría que cambiar el diseño lógico porque con ese diseño que hicimos es una falacia. Si uno hiciera lo siguiente:

$$\begin{array}{l}
 I \rightarrow CU \\
 \neg CU \\
 \hline
 \neg I
 \end{array}$$

En ese caso tendríamos un *modus tollens* y allí sí claramente se puede arribar a la negación del antecedente. Pero para poder sostener esto, sobre todo la primera premisa, allí es donde aparece otra premisa que lo apoya, que es lo que yo llamé la “tesis de la conciencia”. Esta es una premisa que Locke comparte con Descartes y dice que no hay pensamientos que sean inconscientes. Todos los pensamientos y, por lo tanto, todo conocimiento, sólo se da bajo la modalidad de la conciencia. Entonces, si hubiera principios innatos, tendrían que ser accesibles para aquel que los tiene, porque no hay ninguna región del pensamiento que quede afuera de la conciencia. Allí sí se entiende por qué pasaría el argumento anterior. Si se aceptara la primera premisa y se mostrara que hay sujetos que no tienen ni idea de lo que se habla, y todo aquello de lo que puedo tener idea es consciente, porque no hay otra función de pensamiento, entonces se entiende que evidentemente esos principios no están en el pensamiento y por lo tanto no pueden ser innatos. La tesis de la conciencia la comparte Locke con Descartes. Parece que el ataque fuera mucho más fuerte en esta lectura porque se puede arribar a la refutación del innatismo, pero también es más débil porque acepta una tesis muy controvertida. Después, Leibniz que leerá todo el Ensayo de Locke y lo comentará paso a paso, cuando quiera rediseñar una posición innatista lo que hará es tomarse el cuidado de negar la tesis de la conciencia para diseñar un innatismo que no choque con eso.

Lo que sigue en este ataque es que el innatista dirá cómo es que hay que entender lo que dice y que, entonces Locke no lo entendió bien. Lo que vendrá son dos reformulaciones de su tesis. La primera reformulación dice que, en vez de hablar de conocimiento actual, se refiere a las facultades de conocimiento. Entonces el conocimiento actual queda transformado en la capacidad de conocimiento. La respuesta a esto es muy trivial porque lo que dice es que, si eso es lo que entiende el innatista,

entonces evidentemente todo conocimiento sería innato y la tesis pierde interés. Si dice que las facultades son innatas y no ciertos contenidos, entonces no tiene demasiado interés la doctrina a sostener. Entonces inmediatamente la abandona por una segunda reformulación. En este lugar Leibniz también operará porque intentará poner instancias intermedias entre el conocimiento actual, la mera capacidad de conocimiento y algo que esté en el medio, es decir, potencias mucho más definidas.

La otra reformulación dice que estos principios se conocerían cuando se llega al uso de la razón. Esto explicaría por qué están esos casos en donde no se cumple el consenso, como los niños, los idiotas y los salvajes. Acá Locke hace distintas movidas y veremos otro elemento central que está sosteniendo, muy vinculado a cómo entiende él la noción de razón. Lo primero que dice Locke es qué podría entenderse por razón: lo primero sería que, dado que la razón es una capacidad que tiene que ver con la discursividad, es decir, con inferir a partir de premisas dadas una serie de consecuencias, entonces lo que se diría es que cuando se llega al uso de la razón lo que se puede hacer es tomar como innatos los teoremas que la razón demuestra, pero no los principios. Los principios no serían el objeto del uso de la razón. Una de las instancias centrales es que él entiende por “razón” la razón discursiva. Nunca nos dice explícitamente que no hay razón intuitiva. La razón intuitiva sería un paralelo del *noûs*, que en Platón era el medio de acceso a las Ideas y en Aristóteles era la facultad para conocer los primeros principios. La *dianoia* es la facultad que, a partir de ese conocimiento de los principios, puede operar o derivar, pero siempre requiere de los puntos de partida pre-dados. Locke no dice nunca que la razón intuitiva no existe, pero es uno de los centros de ataque. Cuando Descartes dice que hay ideas innatas tiene que haber una facultad que haga posible esa intelección pura; algo más o menos parecido al

*noûs* de estas teorías tradicionales.

Estudiante: En la segunda reformulación ¿reformula el innatismo diciendo que lo que es innato es la capacidad discursiva?

Profesor: No, la reformulación lo que dice es que habría principios innatos, sólo que lo que quiere decir el innatista es que se llegan a conocer cuando se alcanza el uso de la razón. Ya quedó descartado que sea la mera facultad y por eso el innatista da otro paso.

Estudiante: ¿Pero esa reformulación no entra en conflicto con la tesis de la conciencia?

Profesor: No.

Estudiante: ( Inaudible )

Profesor: Locke define en ese texto a la razón directamente como razón discursiva. Lo que él dice es que, si uno acepta lo que dice este innatista, es decir, que se llega al conocimiento de las ideas cuando se alcanza el uso de la razón, lo que se puede entender es que se refiere a teoremas, pero no a principios, porque éstos tienen que estar allí. Así, si se da la tesis de la conciencia, entonces deben ser conscientes, los deben conocer. Lo que quiere mostrar Locke es que no se conocen por la razón.

Estudiante: Si ponemos el ejemplo del niño, que no tiene uso de la razón, no



conoce esos principios.

Profesor: El punto es qué es lo que quiere decir “uso de la razón”. Lo que propone el compañero es que hacer uso de la razón es sinónimo de conocer esos principios. Pero si uno le acepta a Locke que la razón es discursiva, entonces la razón es deducir y sacar consecuencias a partir de premisas, pero no es sinónimo del conocimiento de esos principios. Justamente son principios y no consecuencias, de otro modo no servirían. Tienen que guiar el conocimiento y no ser ellos mismos demostrados. En ese sentido no podría entenderse que es sinónimo de usar la razón, porque usar la razón es sacar consecuencias, no importa de qué. Eso obliga otra vez al innatista a aceptar que los principios no se conocen racionalmente sino de otra manera. Lo que se puede entender dice Locke, es que se llega a conocer estos principios en el mismo momento en que se desarrolla la capacidad discursiva, no porque sea lo mismo, sino que es una cuestión temporal. El niño aprende a hacer cálculos, por ejemplo, y en el mismo momento en que desarrolla esta capacidad comprende estos principios, pero no porque se los conozca por medio de la razón. Allí Locke responde de la siguiente manera: es falso que se desarrollen en el mismo momento la capacidad discursiva y que se conozcan esos principios, porque claramente los niños aprenden muy rápidamente a hacer cálculos sin haber desarrollado muchas otras capacidades abstractas, particularmente las que se requieren para comprender esos principios. En el principio de no contradicción se habla del ser: ese es un término muy abstracto. Esos conceptos tan abstractos se comprenden, según Locke, muy tardíamente. En cambio uno puede entender que el uso de la razón es algo muy práctico; uno puede hacer un uso no reflexivo de cálculos a pesar de no entender cómo funcionan los principios que los rigen ni formularse exactamente la serie de instancias que gobiernan ese uso. Entonces el uso

de la razón se adquiere mucho antes que el desarrollo de una capacidad de abstracción que me permita comprender de qué están hablando esos principios. En ese sentido, eso sería falso, lo que es cierto es que el conocimiento de estos principios seguramente implica el uso de la razón, en el sentido en que son posteriores, pero no es cierto al revés, es decir, que el uso de la razón precise el conocimiento de estos principios.

Se dan cuenta de que todo el problema es cómo se va desambiguando esta noción de “uso de la razón”. Pero el punto central para nosotros es que Locke no quiere moverse de que la razón signifique la facultad discursiva y nada más que eso. Todos los empiristas van a negar que exista una capacidad de intelección, Kant también sostendrá esto.

Si esto es así, lo que pasa es que el innatismo no se sostiene. Allí pasamos a otros criterios que va a utilizar el innatista. Ahora hablará de la **aceptación inmediata**. Fíjense que nos vamos acercando a ese lugar de la comprensión inmediata, el supuesto objeto de la razón intuitiva. Entonces lo que tenemos ahora es lo siguiente:

$$\begin{array}{l} \text{Aceptación inmediata} \rightarrow \text{I} \\ \text{AI} \\ \hline \text{I} \end{array}$$

Esto nos acerca al lugar cartesiano de la evidencia, al lugar de lo que no se puede negar. Lo que sostiene el innatista ahora es que, ni bien uno entiende lo que dicen estos enunciados, sin necesidad de prueba, uno se daría cuenta de la verdad de esos enunciados. Si yo escribo “A = A” y ustedes entienden los símbolos, entonces lo aceptan sin necesidad de una prueba. El innatista lo que diría es que, frente a esos enunciados, la única forma de explicarnos este fenómeno es el innatismo. Locke critica

la primera premisa: el innatista tiene que mostrar que el innatismo es la única forma de explicar la aceptación inmediata; pero podría haber otras explicaciones. Justamente Locke dice que dará otra: Locke no quiere negar que exista el asentimiento inmediato. Esto marcará una gran diferencia entre el primer intento del innatista (que requiere del consenso universal) y el segundo. Fíjense que él quiere negar el consenso universal mientras que quiere aceptar la aceptación inmediata, es decir, hay primeros principios que se aceptan de manera inmediata. Entonces eso marca una diferencia: Locke nunca niega que haya primeros principios que se aceptan como verdaderos ni bien se comprende el enunciado de lo que se dice, sin prueba alguna, sin la necesidad de apelar a la razón discursiva. Esto marcará una diferencia con lo que diga acerca de los primeros principios prácticos, porque él va a negar que esos primeros principios prácticos sean evidentes. Es muy difícil sostener que son evidentes porque la diversidad cultural es una objeción evidente a la tesis de que son evidentes.

Así, Locke repite el ataque que hizo a la primera premisa de la primera defensa: puede haber otras formas de explicar el mismo fenómeno sin recurrir al innatismo. Locke se compromete a dar una explicación que sea compatible con el empirismo, es decir, cómo es que llegamos a entender estos enunciados y a aceptarlos. Esa será su teoría acerca del conocimiento a priori. Como dije antes, Locke sostendrá que hay ciencias que son a priori. Locke anticipa algunas características acá pero recurre a consideraciones genéticas acerca de cómo se accede y llega a adquirir estas ideas tan abstractas, a través de qué proceso de abstracción llegamos a adquirir esas ideas que nos permitirían comprender esos enunciados. Lo central es el hecho de comprender el sentido de esos términos involucrados; para él lo único que estaría en juego es nada más que una cuestión de relación de los significados de esos términos. No digo que con esto no haya problemas: si desarrolláramos con detalle su teoría sobre el conocimiento a

priori, veríamos eso. Pero lo importante es que vean cómo funciona la cabeza de este empirista: Locke, sin negar el asentimiento inmediato, se compromete a dar una teoría compatible con su empirismo para explicar ese mismo fenómeno.

Pero él va a seguir atacando, porque el innatista podría reformular su hipótesis. Cuando Locke dice que tiene una tesis alternativa para explicar el asentimiento inmediato, lo que dice es que para él hay una adquisición previa a la comprensión de estos enunciados; tiene que haber un conocimiento previo del lenguaje y de muchas otras cosas. Es decir, son muy tardíos en cuanto al momento en que llego a comprenderlos y a darme cuenta de su verdad. Esas son todas hipótesis genéticas. Lo que tiene que hacer el innatista es decir que, en realidad, se trata de algunos enunciados que se aceptan inmediatamente pero sin que esté mediado por la adquisición previa del lenguaje o de otras ideas. Recuerden que Descartes insiste en que, en el momento crucial del cogito, no necesito ni del lenguaje; es decir, el cogito lo concibo, no hace falta que lo pronuncie, porque el lenguaje tiene que ver con la materialidad lingüística que para Descartes, tiene que ver con el mundo externo (los sonidos, las marcas del pizarrón), que justamente es aquello sobre lo cual incide la duda del genio. Si mi pensamiento estuviera en completa dependencia de esas materialidades lingüísticas, entonces sería imposible seguir pensando bajo la hipótesis de que no existe nada material.

Locke mostrará casos que no requieren del lenguaje, de enunciados que no son principios lógicos, que son simples en el sentido en que los niños rápidamente los comprenden. Así, si se aceptara lo que dice el innatista, entonces habría muchos más conocimientos inmediatos, serían infinitos, lo que resulta sospechoso, pero no imposible. Leibniz, que se tomaba las cosas muy en serio, sostendrá que existen

infinitos conocimientos innatos...por eso digo que es sospechoso, pero no es refutatorio. Locke se refiere a enunciados que lo que hacen es expresar diferencias básicas, por ejemplo entre colores. Lo puedo formular de esta manera: lo verde no es lo negro. Allí uso el lenguaje, pero lo que dice Locke es que estas diferencias básicas son captadas pre-lingüísticamente como las primeras cosas que aprende un niño. Ustedes pueden decir que hay infinitos enunciados que pueden formular esta comprensión anterior al lenguaje que, según Locke, sólo tiene que ver con las ideas. Eso es muy atacable pero no lo sería para sus contemporáneos innatistas porque comparten muchas cosas acerca del lenguaje y acerca de que hay un lugar del pensamiento pre-lingüístico. Locke tiene una concepción del lenguaje parecida en cierto sentido, a la cartesiana, en el sentido en que el lenguaje es posterior. Esto es así a pesar del énfasis muy grande que pone en mostrar cómo el lenguaje potencia el pensamiento; sin embargo no es que Locke lo necesita inevitablemente. Es decir, Locke tiene también una concepción instrumental del lenguaje. Esa sería una de las objeciones: aun cuando no se tenga el lenguaje, para muchos enunciados que también entenderían los niños, que nadie pensaría que son innatos porque parecen depender de un conocimiento empírico básico, parece que no se necesita la hipótesis innatista. Sin embargo estos enunciados responderían a la característica del asentimiento inmediato. Si esto fuera así parece que no hay lugar donde se pueda atrincherar el innatista. Esta es básicamente su crítica en el capítulo II del libro I, él le dedica dos capítulos más a seguir atacando otros aspectos de la doctrina. Un aspecto que me gustaría señalar respecto de los principios prácticos, es que él no va a considerar que éstos tengan evidencia (asentimiento universal). El otro punto central es que no va a negar que haya ciertas instancias innatas, como por ejemplo ciertos instintos. Esto es importante para entender mejor el innatismo que habitualmente es muy mal entendido. Aceptar que existen cosas innatas para un empirista no genera

problemas a menos que uno acepte instancias inteligibles o conocimientos inteligibles, pero un instinto no es un conocimiento inteligible. Por eso Locke no tiene problemas en aceptar un instinto en los animales o en el hombre, ese no es el problema. Pero no son conocimientos, justamente bajo esta hipótesis de la conciencia que implica que éstos tienen que ser conocimientos explícitos para el propio cognoscente. Locke se refiere a un conocimiento expreso, reflexivo...eso es lo que él va a negar.

Les quiero leer un breve texto del capítulo II cuando Locke finaliza este ataque de los principios teóricos, donde resume lo dicho. Sería el párrafo 28 del capítulo 2 del libro I:

*“No sé si esto parecerá absurdo a los maestros de las demostraciones, es probable que nadie lo acepte a primera vista. Debo por tanto, pedir tregua al prejuicio y paciencia a la censura hasta que no se haya oído el fin de esta disertación manifestando mi buena voluntad para someterme a mejores juicios. Puesto que busco la verdad con imparcialidad no se me deberá censurar de haber tenido demasiado apego a mis propias convicciones lo que confieso a todos, nos sucede cuando la meditación y el estudio nos han calentado la cabeza con ellas.”*

Acá está diciendo: estoy haciendo este ataque pero estoy hipotecando bastante, tienen que leer todo el texto para ver que se pueden apoyar todos estos compromisos que asumí a lo largo del ataque. Locke dice:

*“Considerado este asunto en su totalidad, no veo fundamento para poder pensar que esos dos principios sean innatos puesto que no son asentidos de manera*

*universal, puesto que el asentimiento que se les otorga tan generalmente no es sino el mismo que reciben otras proposiciones que no se consideran innatas, y porque dicho sentimiento se produce de otro modo y no por causa de una inscripción natural como no vacilaré en demostrar claramente en lo que sigue a continuación. Y si descubrimos que esos primeros principios de la ciencia no son innatos, supongo que no habrá ningún otro principio especulativo teórico del que pueda aducirse la misma pretensión con mayor derecho.”*

Esto muestra cómo él usa estos mismos principios para darles una formulación paradigmática. Si en el caso de los principios lógicos no funciona, entonces no tiene sentido discutir. Hasta acá tenemos el ataque de Locke.

Estudiante: La tesis de la conciencia es muy importante...

Profesor: Es decisiva.

Estudiante: En el caso de la distinción de colores, están en juego el principio de no contradicción y el de identidad, es decir, están en uso pero no en conciencia.

Profesor: Claro. Ese principio es decisivo. Yo lo simplifiqué mucho, pero si leyeran este texto de Locke él insiste con eso una y otra vez, no es un tema menor. Él piensa que es un punto central. Si hubiera innatismo no podría pasar que esos principios no sean transparentes a esos sujetos porque no hay regiones inaccesibles o implícitas. Acá también aparece la cuestión del conocimiento implícito: esto responde a que no hay grados intermedios de potencialidad, siempre están o no están. Pero eso responde a la

misma forma de la mente cartesiana, porque en esta mente todo aquello que no es el objeto de atención actual, tiene que estar conscientemente en paralelo para que yo pueda dirigir la atención e iluminar. Pero eso ya está, porque si no fuera así no existiría. El está compartiendo esa tesis con Descartes y eso es central para el ataque que lleva a cabo Locke. Por eso los ataques al innatismo, posteriores a Leibniz, van a tener que proceder de otra manera porque no van a aceptar la tesis de la conciencia en ese ataque.

Antes de pasar a Hume quiero enfatizar algunos aspectos que tienen que ver con las diferencias y las semejanzas con Descartes, porque eso nos va a llevar a ver mejor las diferencias con Hume. Una de estas tesis en común es la que dice que no hay representaciones inconscientes, o todo pensamiento es consciente. Pero esto, sin embargo, a diferencia de Descartes, no quiere decir que estemos diciendo que el pensamiento es la esencia del alma. Recuerden que para Locke es imposible conocer eso porque es un conocimiento metafísico y el tipo de consideración que se hace en el espacio de la teoría del conocimiento no puede tomar decisiones metafísicas acerca de la esencia de la materia o el alma. Coincide con Descartes en que no hay pensamientos inconscientes, pero no dice que el pensamiento es la esencia del alma; no se pronuncia sobre eso porque no hay razones suficientes para decidir. Otro elemento: el pensamiento está centrado también en la primera persona, para la cual son privadamente accesibles los pensamientos (sólo para mí son accesibles mis pensamientos); desde el punto de vista externo sólo es accesible mi corporalidad. Es decir, el escenario de la mente es privado y por completo transparente. Otro elemento en común es que la razón ya es suficiente para distinguir a los seres humanos de los animales, porque los humanos son seres inteligentes y también libres. Esto lo acerca bastante a esa antropología cartesiana que se sostiene en las *Meditaciones metafísicas*. Es una antropología que marca una



gran diferencia entre seres humanos y animales: la racionalidad y la libertad tienen que ver con esto. En este sentido, ni para Descartes, ni para Locke el entendimiento sería un objeto natural. Para Descartes es claro por la tesis metafísica de la distinción entre las dos sustancias: sería ontológicamente inadecuado aplicarle a la sustancia pensante procedimientos de tipo mecánico, porque esto es propio o está habilitado ontológicamente para la sustancia extensa. Todos los experimentos y las consideraciones mecanicistas son para la sustancia extensa; la libertad de la sustancia pensante impide eso porque sería un error ontológico. Es decir, desde la ontología se impiden las consideraciones mecanicistas o naturalizantes de la mente. Esa es una estrategia de Descartes muy interesante. Pero Locke en cierto sentido acepta eso: dijimos que la teoría del conocimiento es este espacio que se diferencia no sólo de la metafísica sino también de la ciencia empírica porque no es fisiología. En esta teoría del conocimiento no aplicamos métodos mecánicos al estilo del experimentalismo de las ciencias físicas. Está también eso de que las operaciones de la mente que Locke investiga con detalle tengan esta característica de ser reflexivas, es decir, que funcionan a conciencia del que las realiza, y en cierto sentido son también voluntarias, es decir, yo decido qué combinaciones de ideas hacer.

Vamos a las diferencias con Descartes. En primer lugar, la tesis empirista: no hay contenidos inteligibles del pensamiento sino que todos tienen su origen en la experiencia externa o interna. Por otra parte, no hay una racionalidad intuitiva sino que sólo hay una racionalidad discursiva. Siempre que nos parece que hay algo así como una racionalidad intuitiva en realidad lo que hay es algo muy distinto: la comprensión lingüística de los significados y sus relaciones (esta será la teoría alternativa de explicación de Locke). En lugar de la captación intelectual se pone este fenómeno de la

comprensión inmediata de significados y sus relaciones. Esto supuestamente no tendría nada que ver con el carácter de racionalidad intuitiva.

En función del ruido que hay y que cerramos con Locke, les propongo que paremos diez minutos.

### **(Intervalo)**

Profesor Mendoza Hurtado: Vamos a comenzar con Hume que nos llevará más tiempo porque vamos a tratar de trabajar con toda la *Investigación sobre el entendimiento humano*, que es el texto que ustedes tienen de lectura obligatoria. Este texto se lee completo: la cosa no termina en la sección 7 ni en la 8 sino en la 12. Voy a intentar explicarlo completo en la medida de lo posible y mostrarles la relevancia de todas las secciones pensando en la unidad que tiene todo el texto que es un punto central. Respecto de las traducciones: no usen la de Alianza. Hay otra edición de la *Investigación sobre el entendimiento humano* que es un poco más barata, que pertenece a la colección “Clásicos del pensamiento” y que se puede leer. Tengan en cuenta que pueden ir al original: Hume escribía muy bien, practiquen el inglés, es breve.

Hume nace en 1711 y muere en 1776: nos desplazamos varias décadas desde la época de Locke (que muere en 1704). La diferencia más importante entre los dos pensadores, que es muy clara para Hume, es que es antes y después de Newton. Locke era contemporáneo de Newton y eso quiere decir que, en el momento en que Newton realizaba sus investigaciones y publica los *Principios matemáticos de la filosofía natural* y otras obras, Newton y sus seguidores están librando una batalla para que eso sea la física oficial; en ese momento la gente no se escolariza con Newton. Pero ya en la

época de Hume es como que se da por sentado que eso es la física, y entonces esto marcará una diferencia respecto de lo que se puede entender como un saber riguroso. Mientras que en la época de Descartes claramente este modelo estaba dado por la matemática, a pesar de que Descartes dice que necesita ser fundada metafísicamente, sin embargo la forma de organización del saber estaba muy vinculada a la geometría euclidiana.

En el momento de Hume el modelo será una ciencia empírica que es la ciencia matemática newtoniana. También Kant posteriormente (nace en 1724 y muere en 1804) considerará a la física newtoniana como representando una especie de paradigma del saber. Eso marca una gran diferencia en el espacio teórico que están ocupando.

Hume es escocés, no es inglés como Bacon o Locke, y vive en un momento en el cual Escocia tiene un florecimiento intelectual bastante importante, lo que se suele llamar la “ilustración escocesa”. Así se refieren a una cantidad de pensadores muy diversos que, en un sentido, se pueden relacionar en tanto buscan desarrollar ciencias humanas de alguna manera. Contemporáneo de Hume es Adam Smith que no sólo es economista sino que se dedica a cuestiones morales, a cuestiones de filosofía del derecho. También está Gibbons, el historiador; Ferguson, que tiene textos que pueden catalogarse como sociológicos. Es decir, desarrollos que tienen que ver con ciencias humanas como la economía, la historia, etc. El propio Hume fue historiador; no hay que olvidarse que para los contemporáneos y muchas décadas después Hume era “Hume el historiador” y no “Hume el filósofo”. Cuando uno profundiza en su filosofía, entiende por qué esto es así, es decir, por qué la historia desempeña un papel importante en su filosofía. Entonces no son dos universos separados en los que por un lado, tengo un filósofo escéptico que se ocupa de cuestiones de causalidad, y por otro lado un señor que se dedicaba escribir libros de historia; para nada. Para entender esto es central

entender justamente la unidad de su proyecto tanto en el *Tratado* como en obras posteriores.

La primera obra que Hume publica de muy joven es el *Tratado de la naturaleza humana* (1739 - 1740). Este es un gran libro en extensión que tiene tres partes. La primera se llama “Del entendimiento”, la segunda se llama “De las pasiones”, y la tercera se llama “De la moral”. Así simplemente ustedes ven cómo está dividido el texto, y el propio título muestra que es una gran ciencia acerca de los seres humanos que intenta cubrir todos los fenómenos vinculados a los seres humanos. Parte de cuestiones que tienen que ver con el conocimiento, pero avanza a los sentimientos y en el tercer libro trata sobre cuestiones de moral y de política. Lo que muestra es que hay una unidad de propósito, de tratamiento integral de la naturaleza humana. También va a apuntar a la cuestión de que de ninguna manera podría entenderse aislando esto que es el entendimiento y haciendo algo así como lo que hacía Locke, una teoría del conocimiento aislada de la ciencia empírica acerca de los seres humanos. Este *Tratado de la naturaleza humana* es una ciencia empírica.

El subtítulo del Tratado dice muy claramente por dónde viene la cosa, dice que el Tratado “es un intento de introducir el método experimental en las ciencias morales”. Las ciencias morales en los textos de esta época son las ciencias humanas, las ciencias del hombre, no es que es simplemente sobre la moral. Como les dije, en el libro III la moral también cubre la política, en el caso del subtítulo cubre todas las ciencias humanas, todo lo que se puede ocupar del hombre. También incluye las consideraciones acerca del entendimiento e investiga el conocimiento.

Lo que llama la atención es este “método experimental” del que habla ¿cuál es este método? Es el método que justamente hace referencia a Newton y a la física tal como fue desarrollada por Newton. El subtítulo entonces se refiere al intento de

aplicación, en las ciencias humanas, de los procedimientos que se realizaron en el estudio de la naturaleza. Por lo que comenté en la primera parte de la clase ustedes ven que esto está fuertemente en contra del dualismo cartesiano, pero no en el sentido de atacar la tesis metafísica dualista. Sobre eso veremos que Hume no se puede pronunciar, porque esto no es metafísica, sobre cuestiones que hacen a pronunciarse sobre eso no tiene la capacidad para hacerlo. En ese sentido es como Locke. Pero lo que sí es cierto es que no por eso deja de aplicar una metodología idéntica a la que se aplica a la naturaleza; en el caso de Descartes el dualismo ontológico claramente impide la naturalización de la mente. Acá es como que avanzamos con métodos que tienen que ver con lo natural. Ese es un punto central que también marca una diferencia con Locke.

Uno de los intereses más importantes de Hume es que, no porque el primer libro del *Tratado* sea acerca del entendimiento, este sea lo central. Muchas de las cosas que haga en el primer libro nos van a mostrar que los sentimientos desempeñan un papel central para entender cómo funciona el conocimiento. Vamos a estudiar cómo él sostiene que, detrás de eso que es la causalidad y el pensamiento causal, hay algo así como un sentimiento. Ya en el primer libro aparece de una manera un poco extraña la presencia de un sentimiento, y luego se tematizan mucho las pasiones - rótulo de esa época que se aplica también a los sentimientos, no sólo son pasiones violentas. Este fenómeno se estudia con más detalle en los libros II y III y también muestra la relevancia que desempeña en los aspectos de la vida moral y política.

El *Tratado* es su primera obra. Pueden leer la autobiografía de Hume que es muy breve en donde hace unos comentarios sobre el *Tratado*, que no fue bien recibido que no se lo entendió, etc. Más allá de todo eso, el punto está en que Hume desarrolla otras estrategias para hacer llegar su propuesta filosófica y en ese sentido aparecen las dos

Investigaciones: la *Investigación sobre el entendimiento humano* (1748) y la *Investigación sobre los principios de la moral* (1751). En estos textos aparecen presentados núcleos argumentales muy fuertes que atraviesan el Tratado. No es que uno puede decir estrictamente que el libro I del Tratado, “Sobre el entendimiento”, aparezca exactamente en la *Investigación sobre el entendimiento humano*. En la *Investigación* aparecen ciertos temas que aparecen en otros libros del Tratado, lo que tiene que ver con la libertad, el determinismo. Hay núcleos argumentales que atraviesan los libros: él los identifica como para mostrarle a sus lectores qué es lo que tienen que ver y no perder de vista. El Tratado era muy largo y leerlo todo es realmente agotador ya que no es un libro fácil y tiene una lectura muy complicada. Estas *Investigaciones* son muy sencillas por su brevedad, y también en cuanto al estilo que tienen. También Hume apunta a públicos distintos con las *Investigaciones*.

Hume tiene también muchos ensayos que van desde la economía, hacia la filosofía política, la estética. La gran historia de Inglaterra en varios tomos. Y otros dos textos que son posteriores, pero que me interesaría remarcar porque, en algún sentido, algunas de las líneas de argumentación que van a aparecer en estos libros posteriores, están insinuadas ya en las *Investigaciones* y luego desarrolladas. Estos son los dos libros sobre la religión: uno es los *Diálogos sobre la religión natural* y el otro es la *Historia natural de la religión*. Los *Diálogos* se publican póstumamente, en 1779 - Hume dejó órdenes expresas de publicarlo luego de su muerte. La *Historia natural* se publica en vida de Hume, en 1757, y ambos apuntan a hacer una crítica integral de la religión desde distintos puntos de vista, con un conjunto de estrategias que él ya emplea en la *Investigación* y también, en cierto sentido, en el Tratado. Los *Diálogos* se ocupan de todas aquellas consideraciones que supuestamente se pueden discutir desde la razón acerca de la religión; es decir, si hay fundamentos suficientes para sostener una verdad

en ese sentido. Por ejemplo si se puede demostrar la existencia de Dios. Se examinan los fundamentos racionales para sostener esas verdades. Adopta la forma de un dialogo, con lo cual uno se pregunta ¿qué sostenía Hume? Uno puede identificarlo con algunos interlocutores pero es un dialogo, deja la puerta abierta. Hay una sección de la *Investigación sobre el entendimiento humano*, la 11, “Sobre la providencia y la vida futura”, que adopta un estilo de diálogo. Esta multiplicación de las voces permite distanciar al autor a pesar de que uno después pueda atribuirle una posición.

En la *Historia natural de la religión* se lleva a cabo un estudio acerca de la génesis de las creencias religiosas. Pero no una génesis que podríamos decir reflexiva y vinculada a razonamientos, sino algo que está anclado en ciertas pasiones y situaciones de la vida humana y que hacen que, más allá de si los sujetos que tienen esas creencias quieren o no, tengan esas creencias. Sería como una especie de primera sociología de la religión en el sentido de investigar cómo se generan las creencias religiosas, por qué hay distintas religiones, si hay una dinámica entre ellas, pero siempre esto desde una perspectiva que no implica la actividad reflexiva del sujeto de esa creencia. Vamos a ver que están en plena complementación estas dos obras. Estas son obras posteriores que desarrollan algunas líneas temáticas que están en la *Investigación* a veces insinuadas, sobre todo la que tiene que ver con la historia natural de la religión, es decir, la perspectiva genética. No tanto en relación a los Diálogos porque en la *Investigación* vamos a encontrar claras críticas a argumentos causales acerca de la existencia de Dios y otras cosas. Esto es respecto de las obras de Hume: básicamente es el Tratado, las dos *Investigaciones* y estos dos textos sobre religión y toda su gran obra sobre la historia de Inglaterra.

Ahora vamos a ingresar en la *Investigación sobre el entendimiento humano*. La *Investigación* nos permite ver la unidad o el propósito de Hume, que no queda tan claro

a través del Tratado. A pesar de que yo recomiendo fuertemente la “Introducción” del Tratado que es muy breve y muy rica en cuanto a los datos que nos puede dar acerca de la sección 1 de la Investigación.

Antes de entrar en la Investigación quiero hacer un paréntesis que tiene que ver con la interpretación de la filosofía de Hume. No es un filósofo fácil de interpretar; uno lo empieza a leer y le parece excesivamente fácil, pero a medida que uno lo va leyendo se va dando cuenta que no era tan fácil, y uno no sabe bien por qué. Eso hace que haya fuertes divergencias en las interpretaciones. Si simplificamos mucho, hay tres rótulos que en general han sido utilizados para marcar el aspecto central de la filosofía de Hume. Uno es el empirismo, otro es el escepticismo y otro es el naturalismo. Entonces tenemos interpretaciones de los tres tipos. Hay algunas que dicen que Hume es principalmente empirista, y el escepticismo y el naturalismo son subsidiarios de su empirismo. O al revés: el escepticismo es lo más relevante y lo otro son textos menores en relación a eso. Lo mismo con el naturalismo; tenemos todas las interpretaciones. Es difícil decidir en este primer acercamiento a Hume qué es lo más importante o si tiene sentido plantearlo de esa manera. Pero les anticipo esto porque Hume ha sido un autor, -no sé si mal interpretado-, pero que sí se lo ha sacado mucho de su contexto y eso es un gran problema para comprender lo que está planteando. Eso sirve para empezar a plantear mejor la relación entre estos distintos elementos (escepticismo, empirismo y naturalismo) pero también para entender la unidad del tratamiento acerca de la naturaleza humana. Hay interpretaciones posteriores a Kant, por ejemplo, del empirismo lógico que nos transmite un Hume desde la mirada kantiana, porque el empirismo lógico tiene una raíz neokantiana, y entonces eso hace que se dificulte mucho la comprensión de Hume. Por lo pronto es necesario integrar diversos elementos que para



Hume son centrales y no cortar. Lo que no hay que hacer es cometer falacias abstractivas. Aun cuando no tratemos sobre la moral, veamos que para este señor son temas decisivos. Pero también es central que Hume es un autor del siglo XVIII - esto es obvio-, pero lo que quiero decir con eso es que esa obviedad la han pasado por alto muchos intérpretes porque inmediatamente desvinculan a Hume de ese contexto intelectual, y su posición en ese contexto está vinculada con lo que se puede llamar la “ilustración europea”. Tal vez puede ser importante que se decidan estas cuestiones que aparecen acá, pero no hay que perder de vista que están conectadas con ciertos propósitos que Hume busca con su escritura y que son mucho mejor comprendidos cuando entendemos su compromiso con la ilustración. Por ejemplo, en la crítica de la religión no sólo se está jugando a que sus argumentos no funcionen, sino que hay mucho más en juego. Recuerden que venimos de contextos donde la gente se mataba por cuestiones religiosas; la filosofía moderna empieza con cuestiones como la Reforma, las guerras religiosas. Por ejemplo, Descartes escribe como escribe y no pone una coma más de lo que tiene que poner. En el *Discurso del método* dice que no quiere que le pase lo que le pasó a Galileo, por eso se va a Holanda. Todas esas cosas están presentes, y son fuerzas que sostienen la escritura de estas personas. Mismo Locke con el tema de la tolerancia. Esto es central y quisiera que no lo pierdan de vista; verán cómo en la sección 1 de la Investigación aparece de manera bastante clara.

Esto era para que ustedes tengan cuidado, porque si consultan acerca de bibliografía, hay intérpretes que pueden hacer predominar un aspecto sobre otro. Sean lectores críticos y sepan que no es una cuestión sencilla de decidir - a pesar de que yo tengo una fuerte tendencia a interpretarlo en el sentido escéptico: como que el escepticismo es el tema central para entender los otros aspectos. Pero esa es mi

interpretación. La sección última de la Investigación está dedicada enteramente al escepticismo. Con esa problemática cierra Hume la Investigación. Si uno va al Tratado, por supuesto, encuentra toda la parte cuarta del primer libro dedicada al escepticismo. Allí hay partes muy famosas y muy difíciles: toda la cuestión que tiene que ver con la existencia del mundo externo que es muy interesante pero muy difícil a la vez; también está el tema del yo y muchas cosas más. Esa parte se llama “Sobre el escepticismo”.

Uno podría pensar inicialmente que la Investigación tiene que ver con este proyecto de investigar el entendimiento, un poco al estilo de Locke que había señalado que se trata de investigar auto-reflexivamente las capacidades y los límites del conocimiento humano. Pero recuerden también que el estudio reflexivo de las posibilidades del conocimiento también lo vinculé con Descartes. Este estudio de las propias capacidades en primera persona también está muy presente en Descartes, en la regla VIII de las *Reglas para la dirección del espíritu*. En ese sentido esto es una constante; pero es una investigación que está re-ubicada en espacios teóricos distintos. El espacio cartesiano es claramente inescindible de la metafísica; el espacio lockeano está vinculado con eso que llamé la teoría del conocimiento; y la Investigación de Hume está inserta en el tratamiento integral de una ciencia empírica del hombre. Hay constantes, pero hay que tener cuidado. Eso es importante de entender ¿por qué, por ejemplo, para Locke no podría tratarse metafísicamente esa investigación acerca del entendimiento? Pero también para el propio Hume ¿por qué no sería suficiente que se tratara en el ámbito de la metafísica o en el de Locke? Lo mismo pasa con el empirismo, que será una tesis dentro de la ciencia de la naturaleza humana; como en Locke era una tesis dentro de su teoría del conocimiento.

Pero este estudio que realiza Hume sobre el entendimiento humano tiene un

doble propósito. Por un lado contra lo que vamos a llamar la “metafísica trascendente”. Con la palabra “metafísica” hay que tener cuidado con sus muchos usos, pero como la veremos en este texto, en principio, es casi sinónimo de ciencia rigurosa. O sea, que no tiene más alcance que ese, ni menos. Pero entonces podría haber muchas formas de hacer metafísica. La metafísica trascendente sería la pretensión de conocer cuestiones que van mucho más allá de la experiencia humana, - o como Hume también lo dirá-, que “escapan a la vida común” - otro término sobre el que hay que reparar bastante. Ustedes dirán que Locke ya decía eso en relación a lo que está más allá de la experiencia, justamente el Ensayo muestra los límites del conocimiento y que la metafísica trascendente no puede ser una ciencia. Pero acá también hay explícitamente un punto de crítica a esta metafísica trascendente. Pero también hay otro frente de la crítica que es contra el dogmatismo del sentido común o de la vida común. En este caso el propósito que guía esta crítica es netamente ilustrado en el siguiente sentido: intenta criticar los males que pueden aquejar y suelen hacerlo, a las religiones que están vinculadas con el dogmatismo del sentido común o con estas metafísicas trascendentes. Esos males aparecen en esta época rotulados como supersticiones, fanatismos, entusiasmos o autoridades ilegítimas. Entonces Hume querrá decir que la metafísica trascendente y el sentido común están vinculados con estos espacios de ilegitimidad y que, por tanto, hacer una crítica de ellos, apunta a criticar este ejercicio de autoridad. Pero también quiere hacer otra cosa con esta crítica: autonomizar la moral y la política respecto de consideraciones religiosas y teológicas. Cuando digo “teológicas” entiendo la teología racional, para distinguirla de la religión. En vez de pensar que para tratar sobre cuestiones morales o temas de legitimidad política necesitemos primero recurrir a la teología e incluso a la religión y desde ahí poder resolverlo, el intento de Hume es desvincular completamente las primeras cuestiones de las segundas. Con esto no estoy

diciendo que Hume lleva a cabo la autonomía de la razón práctica, eso es otra cosa. La autonomía acá quiere decir la desvinculación de esas otras consideraciones.

¿Cuáles son los efectos que busca con esto Hume? Uno será lograr la moderación del dogmatismo, del sentido común y de cualquier dogmatismo, estas pretensiones excesivas de la intolerancia muy vinculada al dogmatismo del sentido común. Esto es muy explícito en la sección 12. El otro efecto que busca es limitar el alcance del conocimiento. Por un lado moderar y por el otro lado limitar el alcance del conocimiento a lo que por ahora podemos llamar: el ámbito de la experiencia. Luego vamos a tener que definir muy claramente el término experiencia. Pero también él prefiere usar la expresión “ámbito de la vida común”. Por eso es que él en la sección 12, una vez que recorre todo el proyecto, termina caracterizando a la filosofía como una reflexión que es propia de la vida común, sólo que corregida y sistematizada. Que sea una reflexión propia de la vida común implica que no podemos salirnos de ella, esos son los límites que no hay que rebasar. Cuando dice “corregida y sistematizada” está pensando en la filosofía como un espacio de reflexión que tiene una autonomía propia relativa, que puede corregir las ideas de la vida común, es decir, no queda completamente identificada con ella. Justamente por eso él va a tener distintos frentes de crítica. Esa será una operación riesgosa y verán que muchas tesis que sostiene Hume lo ponen en una situación difícil para entender cómo es que funciona el ejercicio de la crítica. Sin embargo eso es lo que él proyecta y al finalizar termina definiendo la filosofía y diciendo que es perfectamente compatible con un tipo de escepticismo que es lo que él llama “escepticismo moderado” o “mitigado”. Por ahora no voy a explicar qué es eso, pero tengan en cuenta la vinculación explícita que él desarrolla.

Estudiante: ¿Qué buscaba la filosofía además de sistematizar?

Profesor: Sistematizar y corregir. Sistematizar porque la reflexión del sentido común o que realizamos en nuestra vida diaria puede ser muy asistemática, entonces en la medida en que vos empezás a conectar distintos elementos, lo que hacés es potenciar esa reflexión. Pero también busca corregirla porque él va a necesitar que se marquen ciertas medidas desde la filosofía, porque ya vimos que lo que dice es que hay una tendencia en la vida común hacia el dogmatismo y la intolerancia, entonces en ese sentido es como que no tuviera exactamente toda la medida de decisión en sí misma.

Una de las cosas que le interesan a Hume es dar ciertas indicaciones acerca de la génesis del pensamiento trascendente ¿por qué llegamos a pensar estas cosas? ¿Cómo llegamos a realizar planteos acerca del origen de los mundos? ¿Qué nos lleva a eso? Habrá entonces una especie de estudio genético del pensamiento metafísico trascendente. Eso está también muy vinculado con la génesis de la religión. En principio el pensamiento no sería una creencia porque hay pensamientos en los que nadie cree. Pero estará fuertemente ligado con creencias, no simplemente con pensamientos.

Entonces en función de este programa que él señala en la sección 1 y de la caracterización general que él nos va dando en otras secciones como la 8 y la 12 es que presento este cuadro:

- **Sección 1:** Programa filosófico
- **Secciones 2, 3 y 4.1:** Empirismo
- **Secciones 4, 5, 6 y 7:** Examen de la causalidad
- **Aplicaciones:**
  - **Sección 8:** Libertad y necesidad

- **Sección 9:** Razón de los animales
- **Sección 10:** Sobre los milagros
- **Sección 11:** Sobre la providencia y la vida futura.
- **Sección 12:** Filosofía y escepticismo moderado.

La sección 1 nos va a contar, entre otras cosas, en qué consiste su programa filosófico, o sea qué es hacer una investigación acerca del entendimiento, para qué y cómo. Luego, el punto de partida de la Investigación será el empirismo, pero Hume tendrá que caracterizar su posición empirista de una manera muy cuidadosa y lo va a hacer en distintos pasos. Entonces le dedicará varias secciones: la 2, la 3 y la primera parte de la 4. Voy a tratar por qué es necesario dar todos estos pasos para dar una caracterización completa y que se entienda correctamente el tipo de empirismo que Hume sustenta. En Locke no era tan sencillo ver esto, había dos sub-tesis. Una vez que caracteriza eso, lo que hará es una investigación empirista de un tema muy clave de la metafísica que es la causalidad. Es un examen empirista de la causalidad: esto le llevará cuatro secciones: la sección 4, la 5, la 6 y parte de la 7. Ustedes saben por qué la causalidad es un elemento clave. El propio Descartes no podría dar ningún paso si no es usando el principio metafísico de la causalidad, entonces es central para construir no sólo pruebas sobre la existencia de Dios sino también para cualquier tipo de conocimiento.

Entonces el núcleo de las posibilidades del conocimiento metafísico parte de este texto de la primer Investigación centrada en el análisis de la causalidad. Hay cosas que deja de lado, no porque no sean importantes sino porque quiso apuntar a un núcleo central. Una vez que tenemos este análisis de causalidad -que va a tener un resultado escéptico-, lo que va a derivar de este examen es una concepción revisada de la

causalidad. Revisada en el sentido de que sea compatible con el empirismo, y entonces lo que va a hacer es aplicar esta condición de la causalidad revisada en estos términos, a distintos temas cruciales de la metafísica en este contexto.

Pasamos a las **aplicaciones**:

La primera va a estar en la sección 8 que se llama “Acerca de la libertad y de la necesidad”. Esta sección nos da mucha información acerca de cómo él está entendiendo la ciencia empírica del hombre, acerca de las acciones voluntarias, etc. La sección 9 trata “Acerca de la razón de los animales”, es un poco audaz esto de poner esta sección en este esquema, sin embargo uno de los elementos claves de la tradición metafísica al menos cartesiana, esta distinción tajante de la razón, donde los animales quedan desligados por completo. Hume nos va mostrar que el único sentido que le podemos dar a la noción de “razón” es algo que la hace perfectamente aplicable a los animales – si bien no niega una diferencia gradual- pero lo que está haciendo es reubicar en el ámbito de los seres vivos otra forma de entender la racionalidad y no desvincularla. Esto se analiza a lo largo de toda la Investigación. Y en el Tratado apenas termina de tratar un tema se pregunta “¿Y qué pasa con los animales?” “¿Y el tema de los sentimientos que compartimos con los animales?”, etc. Es esto, es decir, hay una transformación en la antropología. Ahora vamos a aplicar la concepción revisada de “causalidad” en la sección 10 a la “Problemática de los milagros” a través de una investigación que podemos llamar la “epistemología del testimonio” en términos de la concepción revisada de la causalidad. La sección 11 es “Acerca de la Providencia y la vida futura” sobre la base revisada en la causalidad: qué podemos conocer acerca de las religiones. Y la sección 12 por último, cierra tematizando las distintas formas de escepticismo que él quiere definir, pero no simplemente caracterizando sino presentando toda una batería

muy condensada de argumentos escépticos de una manera muy sistemática, que incluye una caracterización mucho mas extendida en términos de la practica escéptica en el Tratado. Acá y lo hace recorriendo ámbitos del saber, es donde trata de hacer estas conexiones que se aplican en las secciones 4,5,6,y 7; y vuelve a la sección 1 y trata el carácter de la filosofa y el escepticismo moderado.

Una vez que se diseñaron los limites de los conocimientos, le va a interesar mostrar cuáles son lo efectos que puede tener este ejercicio. Esto es importante para el propósito ilustrado de la obra: ver qué capacidad ejerce esto sobre las creencias religiosas y de otro tipo, por eso es parte del efecto que èl busca a través de este ejercicio filosófico.

Bien, volvamos a la sección 1 del Programa. En una primera lectura la sección 1 es un poco confusa porque tiene muchos frentes, y entonces hay que relacionar muchos elementos para no perder ...Si describiéramos los frentes que aparecen enlazados tendríamos un núcleo vinculado a la antropología: insinúa ciertas características de cómo operan los seres humanos y cómo es que hay que verlos. Esto lo hace revisando tres dimensiones que son: la **razón, la teoría** (el pensamiento, el ejercicio reflexivo). Ser empirista no quiere decir ser irracionalista. Tanto un empirista como Hume como un racionalista como Descartes, ambos están vinculados a esta defensa de las luces, o sea criticarle al racionalista algunas cosas de ninguna manera quiere decir ser irracionalista, sino defender un espacio distinto de la razón, - eso hay que tenerlo muy presente.

Entonces, los seres humanos son seres racionales, hay un espacio para la teoría. Otra de las dimensiones que va a señalar es la **socialidad**. Y la tercera, la que tiene que ver con el **trabajo, la acción**. La palabra “acción” me parece medio equivoca porque acción podría estar vinculada con socialidad y ser la praxis, y acá el trabajo se podría



llamar *poiesis*, pero bueno.

Lo que nos va a decir en estos textos muy breves pero muy claros es que estas tres dimensiones que comparten los seres humanos, ninguna de ellas puede – esto descriptivamente- ninguna de ellas debería autonomizarse respecto de la otra, en el sentido de presentar como una especie de pretensión de ser la dimensión dominante. Por ejemplo la “teoría pura” sería esta teoría autonomizada, lo cual quiere decir usar la razón desvinculada de las otras dos dimensiones, y esto llevaría al escepticismo mas extremo. Esto lo dice Hume expresamente en el Tratado. El escepticismo extremo tiene que ver con que la razón trabaje sola por completo y entonces pierde cualquier medio de decisión. El texto en la primera sección, dice:

*“El hombre conserva su ser razonable y en tanto tal recibe de la ciencia el alimento y la nutrición que le corresponde. Pero tal es el alcance de la mente humana que poca satisfacción puede esperarse en este punto ni del grado de seguridad ni de la extensión de sus ambiciones: el hombre es un ser sociable no menos que un ser racional, pero tampoco puede siempre disfrutar una compañía agradable y libertina, o mantener la debida apetencia de ella. También el hombre es un ser activo y por esta disposición así como por las diversas necesidades de la vida humana, ha de someterse a los negocios, pero a la vez requiere alguna relación ya que no puede soportar siempre su inclinación hacia la preocupación y las falencias. Parece por lo tanto que la naturaleza ha reestablecido una vida mixta como la mas adecuada a la especie humana, y secretamente ha ordenado a las hombres que no permitan que ninguna de sus predisposiciones les absorban demasiado hasta el punto de hacerlos incapaces de otras preocupaciones y entretenimientos.”*

Ahora viene una frase donde él pone hablando a la naturaleza, donde la naturaleza le dice a los seres humanos:

*“Entrégate a tu pasión por la ciencia [Detrás de la teoría pura también hay fuerzas que tienen que ver con esta pasión por la verdad, por ejemplo] 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 [o sea: la autonomización de la teoría] y las castigare seguramente con la melancolía pensativa que provocan, con la incertidumbre...”*

Fíjense que habla del escepticismo mas extremo, ese sería el efecto. Termina diciendo la naturaleza:

*Sé filósofo pero continua siendo un hombre.*

Esta diciendo esto en un sentido descriptivo, de cómo de hecho parecen ser los seres humanos. Pero también hay un nivel como prescriptivo acerca de qué pasaría se si se autonomizara alguna de estas dimensiones y qué efectos tiene. Se estaría recomendando implícitamente -como dice él- lo que la naturaleza tácitamente estableció para los seres humanos. Esta dimensión de la naturaleza que acá esta personificada - este es un punto importante- subtiende a toda la vida humana, y sobre cuyo margen la razón y el saber tienen un lugar. Tal como dice el texto “los saberes están vinculados a la sociabilidad y a la acción”. Esto es un ataque a la noción de “teoría pura”, al proyecto de la investigación pura, al concepto de teoría pura de la tradición filosófica. No es que va a ser posible todo saber. No. A pesar del escepticismo va a haber ciencias empíricas,

y no por eso lo vamos a tener que entender bajo el concepto de la teoría pura en el sentido de pretensión de que haya un fundamento último del saber: eso va a estar vedado, y justamente el escepticismo va a ser el que nos muestre cuáles son los distintos límites que hay, porque vamos a ver que no hay simplemente un límite respecto del alcance. Habrá temas que no podemos tratar racionalmente, por lo tanto las disputas son indecibles. Entonces, dentro aun de ese contexto tan limitado, no hay base de justificación última ni siquiera para lo que podemos explicar en este ámbito acotado. Esto es difícil de entender, pero lo anticipo acá y después lo vamos a ir desarrollando.

Él hace esta consideración antropológica, esto es lo que nos quiere mostrar. Lo hizo ya en el Tratado, y allí también muestra la independencia que tienen los sentimientos morales y estéticos respecto de toda consideración teórica – es otro movimiento central de la filosofía de Hume que no lo inventa él, sino que esta reflexionando ciertas filosofías de su época. Pero lo que sí aparece claramente es que lo que tiene que ver con los valores estéticos y morales, no es exactamente algo del orden del conocimiento sino de un orden distinto. Esto también está presentado acá. Eso le va a ayudar a él a sostener esta tesis de la autonomía de la metafísica, de la religión, de los intentos del conocer, al vincular la moral a la naturaleza humana, pero la naturaleza humana tiene muchas dimensiones y no todas son del orden estricto del conocimiento.

Bien, qué más nos dice esta sección 1: Hume comienza hablando de las distintas formas en que se podrían abordar las ciencias morales o las ciencias acerca del hombre, y habla de las distintas filosofías que tratan del hombre, y plantea que pueden ser de dos tipos. Una es una consideración acerca de los hombres, que toma en cuenta aspectos como la sociabilidad, la acción; y entonces apunta a ser un discurso que tenga que ver con la reforma moral. Por lo tanto, desde el punto de vista de las modalidades

discursivas es mas bien del tipo de ensayística, trata de obtener efectos sobre las costumbres, èl la llama “filosofía fácil”, en fin le pone distintos rótulos que van apareciendo por ahí, y contrapone esta filosofía fácil, esta especie de discurso filosófico, la contrapone a lo que va a llamar acá una “filosofía abstrusa”, profunda, esto sería la metafísica en el sentido de una ciencia acerca del hombre: hacer una investigación rigurosa desde el punto de vista metodológico que no estaría dirigida a cualquier público porque podría ser muy complicada. Imagínense que èl esta diciendo esto en este contexto en donde la diversidad de los públicos puede ser mucho más divergente que el actual, en el sentido de los ignorantes, analfabetos, esta diversidad podría ser gigantesca, más que en nuestra época. Esta filosofía abstrusa y profunda tiene un público muy reducido, pero lo que dice también es que habitualmente está comprometida con una visión de hombre al que lo ve más bien como muy racional, como que enfatiza el otro polo.

El problema que Hume va a querer defender es que ambas maneras de radicar la filosofía son importantes, ambas están bien y no tenemos por qué excluir ninguna de las dos. Pero lo que èl pide es que hay que hacer una apología de la filosofía profunda, se requiere hacer una apología por dos razones, una porque la filosofía profunda se ha merecido un lugar destacado: la metafísica. Todavía, dice Hume, no se ha llegado a ningún acuerdo acerca del conocimiento, hay disputas interminables, entonces ella sola se desacredita, no hace falta que nadie lo venga a hacer desde afuera. Y si desde afuera acusan a la metafísica, al intento de una ciencia rigurosa acerca del hombre, está justificado. Pero hay otra razón por la cual hacer una apología de esta filosofía profunda y es que desde la filosofía fácil surge algo así como una exclusión intolerante de cualquier ejercicio teórico, como si el intento fuera eliminar por completo este aspecto de la teoría en la dimensión de los seres humanos: dejémoslo, no hace falta ninguna

teoría, ninguna ciencia acerca de los seres humanos. Son dos frentes en los que él tiene consideración: el frente de esta filosofía fácil que apunta a los elementos más prácticos y niega los aspectos racionales, - y ese es un lugar donde Hume ve que se puede estar atrincherando el dogmatismo de la vida común, la intolerancia. Y entonces, ¿si yo me quiero dedicar a la teoría pura en el sentido de ser matemático, aunque no tenga ninguna utilidad? ¿Por qué estaría mal, si solamente lo hago porque a mí me gusta? ¿Por qué habría que excluir este espacio? Lo que uno escucha a través de la filosofía fácil es eso: es un intento de excluir el ejercicio de la razón, y por lo tanto esto requiere hacer una apología de la filosofía profunda, es decir, mostrar que también este espacio teórico puede tener su aspecto importante.

¿Cómo se hace esta apología entonces? Esta apología tiene como distintos pasos. Respecto de esta intolerancia que quiere excluir la teoría en la vida humana, tiene que ver con lo que antes señalamos en el sentido de la utilidad que puede tener - va desde ese lugar. Entonces esta filosofía profunda puede ser útil para la filosofía fácil, habría que verla como complemento porque sin la filosofía profunda no se puede alcanzar un grado de exactitud y rigor en los sentimientos, preceptos, razonamientos... entonces se produce una analogía entre la relación que hay entre arte/anatomía con filosofía fácil/filosofía profunda. Así como un pintor renacentista por ejemplo Leonardo, podía dedicarse a estudios anatómicos para tener un arte muy sutil y perfecto sin excluir justamente esos estudios rigurosos, lo mismo pasaría con la filosofía fácil en relación con la filosofía profunda: si queremos ser moralistas tenemos que anatomizar la naturaleza humana, investigar con rigor crítico esos sentimientos - ese es el punto del énfasis- y no solo como un ensayismo acrítico. El otro aspecto es la utilidad que tiene para la vida práctica, porque serviría para los intereses de las sociedades en todo oficio y profesión: para la política, la abogacía, para la relación con las distintas dimensiones de

la acción. Él la ve como una ciencia muy operativa que interviene en la sociedad. Conocer la naturaleza humana nos puede permitir mejorar nuestra forma de entender la acción y modificar la acción. Y en tercer lugar la satisfacción de una curiosidad inocente, que es lo que decíamos antes: si a mí me gusta ¿por qué me van a prohibir esto? Fíjense que dice “curiosidad inocente” y esto hay que subrayarlo porque la curiosidad es aquello que nos lleva a investigar mucho más allá, y eso puede ser una de las raíces de los pensamientos metafísicos, entonces la curiosidad puede ser inocente pero también puede traer ciertos peligros. Y quien está detrás de la curiosidad es la imaginación que va a aparecer desempeñando muchas funciones, algunas críticas, y otras que nos explican la génesis de estas extralimitaciones que, vinculadas con las pasiones, también nos permiten explicar excesos e intolerancias de los seres humanos. Pero esta curiosidad es una defensa del espacio individual, esta libertad respecto a la acción individual es un punto importante.

.  
Estudiante: ¿Y lo de “inocente”...?

Profesor: Porque mientras esta curiosidad sea inocente no va a haber problemas, pero si deja de ser inocente – él nos va a mostrar cuándo deja de ser inocente- es cuando empieza a extralimitarse de la investigación propia del entendimiento humano: cuando me salgo de la experiencia y quiero saber, es cuando voy a pelear con vos a muerte porque quiero imponerte mi teoría acerca del origen del mundo, y vos también a mí, entonces cuando estos fenómenos del pensamiento metafísico se conectan por otras vías con fanatismos, intolerancias, entonces ahí empieza a tornarse una curiosidad peligrosa.

Bien. Este es un primer paso de la **apología** frente al ataque externo podríamos

decir, este ataque que viene de un discurso de la época y desde varios siglos atrás. En la época de la Reforma se acentúa un discurso que ataca fuertemente a todo ejercicio de la razón, y ahí es donde Hume ve que esa fuerza intolerante se atrinchera. Él necesita mostrar ese espacio fuertemente, porque resulta que por otra parte nos va a mostrar cuán fuerte es el escepticismo, parecería que él mismo podría estar en el lugar del que ataca la razón, porque el escepticismo mas extremo muestra la inexistencia de la razón en el sentido de la justificación racional. Entonces Hume necesita ubicarse en ese espacio teórico- político y religioso, en un lugar muy definido.

Pero el punto mas central de la apología tiene que ver con una autocrítica realizada desde adentro de la filosofía profunda, es decir, la propia metafísica tiene que someterse a esta explicación de los límites y el alcance del conocimiento humano, porque eso va a ser lo que efectivamente va a terminar con este descrédito. Entonces, esa va a ser la mejor apología de todas: mostrar cuál es el espacio del saber y mostrar qué sentido tiene todo eso. Eso es lo que se propone a través de su Investigación: los alcances a través de esta ciencia empírica del hombre.

Esta ciencia empírica del hombre, metodológicamente trata de introducir el método experimental, esto esta muy claro en el texto porque prácticamente se refiere a Newton y lo que nos dice es que va a adoptar algo parecido en este sentido: la descripción de los hechos y los eventos que son el objeto de investigación, y después va a tratar de justificar los principios generales que rigen estos acontecimientos, estos eventos. Esto es lo que hizo Newton en relación a la naturaleza externa (materia) justamente logro mostrar cómo a través de la ley de gravitación universal, se podía unificar todo el campo de la física. Pero ojo, lo que esta haciendo Newton son generalizaciones empíricas, no esta diciendo cuál es la esencia de la materia, eso es un supuesto. No confundamos, se pueden hacer estas generalizaciones pero también tienen

un límite. Entonces, Hume lo que está proponiendo es que, va a hacer esto mismo pero ahora con la naturaleza humana, que es también una naturaleza donde hay eventos y hay regularidades que justamente se tratan de investigar, y hay leyes en sentido idéntico al sentido que tienen las leyes en la naturaleza material. Hume va a tratar de defender que las ciencias morales y las ciencias naturales son del mismo tipo. Esta es una tesis muy importante que abre a futuro toda una línea de interpretación de las ciencias humanas. Pero vamos a ver que esto va a haber que entenderlo de una manera inversa; vamos a estudiar los detalles en la sección 8. El punto es que cuando se habla acá de la naturaleza humana no es ninguna consideración metafísica, sino una investigación empírica que funciona a nivel descriptivo.

¿Cuál es el punto de partida, desde donde se inicia esta consideración? Porque cuando uno lee la sección 2 parece que estamos instalados nuevamente en el escenario cartesiano, es decir, la mente que investiga sus propios pensamientos, etc. Y acá el objeto inicial es la mente. Va a ser un poco difícil entender qué hay que llegar a concluir en Hume con respecto a la mente, pero en principio parece que pone en un lugar muy central al Yo, podríamos hablar de lo mental, y de los eventos mentales y de las regularidades que, de manera no reflexiva, no voluntaria, y no personal, rigen los eventos mentales, y que si hay fenómenos que tienen que ver por ejemplo con lo personal, es algo que se tiene que explicar a partir de esto. El Yo no va a ser algo que se presupone en Hume, sino que se va a explicar a partir de esta... –voy a emplear una metáfora- “geografía de lo mental” como un elemento a recorrer descriptivamente; otra metáfora es la “anatomía”, etc. Esto es para que vean que hablar de la mente, pareciera que nos comprometiera con muchas tesis cartesianas, pero vamos a ver cómo Hume se las arregla para mostrarnos que no es tan así, aunque lo muestra desde la primera persona, porque la primera persona es el ámbito donde uno está ubicado, desde ahí hay



que mostrar cómo muchas de esas tesis que sostuvo Descartes y que Locke aceptó, no son ciertas: el concepto de la “transparencia”, el concepto de la “libertad” en el sentido cartesiano, etc., etc. Es en ese ámbito de fenomenalización de los propios pensamientos que Hume va llamar las “percepciones”, es que se realiza esta Investigación en estos términos de una ciencia empírica. Pero acá dice “experimental”: se trata de experimentos. Este tema de los experimentos no está interpretado en la Investigación, no está explícitamente tematizado este carácter de hacer experimentos, eso aparece en la Introducción. En el Tratado explícitamente nos habla de que se intentarían hacer experimentos, y de las dificultades de intentar hacer experimentos en las ciencias humanas en las que justamente el objeto y el observador son el mismo, esto va a marcar una reflexión metodológica de Hume bastante peculiar acerca de hacer experimentos, de la necesidad que tiene este carácter experimentalista en el caso de las ciencias humanas, por ser diferentes en este punto respecto de las ciencias físicas. No voy a insistir en este punto pero fíjense que es central, porque cuando uno quiere profundizar, por un lado está lo programático pero por otro lado no sería tan fácil.

Bien, tenemos la ciencia experimental del hombre. Pero en esta Investigación va a elegir una línea que está muy vinculada con la crítica del entendimiento (el primer libro) y va a mostrar los efectos que tiene en otros, ciertas aplicaciones. Con esto cerraría la sección 1. Cuando ustedes lean todo el texto tienen que vincular la sección 1, la sección 8 y la 12 para reunir. Porque la sección 8 trae esta tesis de que las ciencias morales son del mismo tipo que las ciencias físicas y biológicas, y todas son naturales en algún sentido. Eso a ustedes les va a permitir dar una mejor caracterización de lo que acá dice muy programáticamente. Y en la sección 12, como vuelve sobre el escepticismo, también nos va a mostrar los profundos límites de esta ciencia empírica incluida la propia *Investigación* y el *Tratado acerca de la naturaleza humana*. Pero

también ahí hay muchos límites que no son simplemente el alcance, por eso hay que complementarlo. Estas ciencias no están haciendo metafísica, al hablar de naturaleza humana, en principio según Hume, no hay ningún compromiso con ninguna ciencia metafísica.

Ahora quiero avanzar sobre el **empirismo**. Esto va a marcar el punto de partida. Para definir el marco de la Investigación, es central caracterizar este empirismo para que sea consistente consigo mismo, y caracterizarlo en distintos aspectos. Hay ciertas secciones en las que se van a dar distintos pasos para esto. Habitualmente los manuales señalan el empirismo en la sección 2 “Origen de las ideas” pero es insuficiente para terminar de calificar el empirismo, hablar solo del origen de las ideas – en este punto va a hacer algo parecido a lo que hace Locke, pero entendiendo las diferencias.

Hay un primer paso en la caracterización que esta en la sección 2, este paso es doble: por un lado se va a referir a todos los contenidos del pensamiento y al igual que Locke va a sostener que no hay contenidos que sean inteligibles – se los estoy diciendo de una manera muy grosera, luego entraremos en detalles. Esa va a ser la idea en principio. Pero además va a introducir una instancia de marcación entre realidad y pensamiento que no va a tener que ver con los contenidos del pensamiento sino con la modalidad vivencial de esos contenidos. Este es un paso clave de un empirista, por ejemplo a largo plazo es una forma de bloquear el argumento ontológico. ¿Qué pasa respecto al contenido del pensamiento? Al estilo de Locke va a querer mostrar que no hay contenidos inteligibles, por lo tanto que no hay ideas innatas en ese sentido de contenidos inteligibles. Claramente se expide contra las ideas innatas cartesianas. A pesar de que no tematiza explícitamente en el cuerpo del texto la disputa acerca del innatismo, le dedica una nota al final de la sección. Pero también hay algo contra Locke

porque cuando Locke desarrolla su teoría de las ideas abstractas, empieza a decir cosas que a muchos de sus contemporáneos les resultaron sospechosas, particularmente a Berkeley que desarrolla una crítica exhaustiva de la teoría de las ideas abstractas de Locke, porque le parece que lo que dice este autor es inconsistente con un empirismo que relaciona los contenidos del pensamiento, porque si los contenidos del pensamiento son sensibles no puede haber ideas abstractas que sean vagas o indeterminadas. Esta tesis, si uno la trata de manera consistente, lo que estaría diciendo es que todos los contenidos mentales son al estilo de imágenes determinadas, algo concreto, y que en el caso de poder desarrollar una teoría de las ideas generales habría que ver cómo. Berkeley dio claves para eso, porque a la vez que realiza la crítica de la teoría de la abstracción de Locke, lo que hace es mostrar cómo estas ideas adquieren funciones generales entre otras ideas. Entonces a través de este funcionamiento signico entre estas ideas vinculadas con el lenguaje, Berkeley empieza a mostrar – sin entrar en incompatibilidad con esta tesis-, empieza a mostrar que hay ideas generales que serían ideas que, desde el punto de vista de su contenido son siempre particulares, pero que pueden funcionar como generales. O sea que la generalidad esta explicada en términos de funcionamiento y no en términos de contenido. De todos modos sobre esto no voy a entrar, en todo caso ustedes pueden leer a Berkeley.

En Hume tenemos insinuado esto contra las ideas abstractas lockeanas. En esta sección para defender esta subtesis empirista, lo primero que hace Hume es introducir la noción de “percepciones”, y dos clasificaciones de las percepciones. Estas percepciones son los objetos que son accesibles a la mente: ese espacio de fenomenalización que yo les decía que inicialmente parece cartesiano, en el sentido del sujeto relacionado con su propio pensamiento. Entonces las percepciones son los objetos concientes de la mente, y eso es lo que se clasifica. Acá no habla de los objetos del mundo externo, a pesar de

que ustedes van a encontrar en esta y en otras secciones, que si se refiere a objetos del mundo externo. Esto puede resultar muy complicado en el sentido de creer que se contradice, pero justamente Descartes había dicho que había que dar una prueba acerca de la existencia del mundo externo, porque la relación inmediata que tenemos es con nuestro propio pensamiento y no con los objetos del mundo. Por ahora lo dejamos planteado.

Lo que hace Hume es clasificar estas **percepciones** en dos tipos: una es la distinción entre **impresiones** e **ideas**. Las percepciones de Hume parecen ser inicialmente muy parecidas a los pensamientos cartesianos o a las ideas de Locke porque este llamaba a todo “ideas”, pero hay diferencias terminológicas. La diferencia que establece Hume entre “impresiones” e “ideas” es respecto de esta modalidad donde habitualmente, dejando de lado los casos de anormalidad, nadie confunde realidad con ficción. Es decir, nadie confunde en el presente lo que está recordando como si lo estuviera viviendo en la actualidad. Esta marcación de aquello que se me presenta con esta modalidad vivencial de la realidad, es a lo que Hume va a llamar “**impresiones**” que pueden ser de dos tipos: impresiones de la sensación – actual: sonidos que estoy oyendo, colores que estoy viendo, etc., es decir, impresiones del presente, o bien los sentimientos que tengo ahora: estoy triste, o estoy alegre, etc. Entonces pueden ser **impresiones de sensación o de reflexión**.

Las “**ideas**” serían justamente todo aquello que no presenta esta modalidad vivencial y por lo tanto parecen ser de dos tipos: de la memoria (referidas al pasado) o de la imaginación (meros pensamientos): si estoy leyendo una novela no tomo como real lo que estoy leyendo. Las ideas de la memoria pueden ser de la sensación: me estoy acordando de las visiones que tuve durante el teórico de la vez pasada en este aula; o bien los sentimientos que tuve en la fiesta de cumpleaños de mi papá. Y eso es lo que

puedo anticipar también: puedo anticipar los sentimientos que voy a tener en la próxima fiesta de cumpleaños – aunque me equivoque-, o bien lo que voy a estar viendo porque estoy pensando dónde la voy a hacer, etc. Hume dice que, entre las impresiones y las ideas hay diferentes grados de fuerza o vivacidad, por ejemplo las “impresiones” tienen el máximo de fuerza o vivacidad, no es el contenido sino la manera en la cual uno vive desde la primera persona, y por eso las llama “impresiones”, pero no en el sentido de que hubiera un objeto externo que impresiona mis sentidos, sino cómo me impactan en la vivencia, no importa qué las produce.

Y las “ideas” son las que tienen cero o nada de grado de vivacidad. Esta es la primera clasificación que Hume necesita para llegar a formular el “principio empirista” es decir la tesis de los contenidos de la mente, porque la palabra “experiencia” es insuficiente, por eso es que hay que empezar a articularla conceptualmente, para decir con precisión qué es lo que entendemos por experiencia. Algo que Locke ya había empezado a hacer, pero que en Hume va a tener una articulación mucho mayor y más pautada.

La segunda clasificación de las **percepciones** es en “**simples**” y “**complejas**”, es decir que yo puedo tener “impresiones simples”, “impresiones complejas”, “ideas simples” e “ideas complejas”. Acá Hume da pasos cruciales pero muy breves, son distinciones que requieren una presentación detallada, en principio se refiere a algo que Locke también había dicho: se refiere a la uniformidad del contenido que está siendo vivenciado, es decir que desde la primera persona yo puedo distinguir, y entonces es un simple relativo al perceptor (a mí) no es un simple en sí mismo, no es una cuestión metafísica. Y está lo que está dado, lo que tiene carácter de involuntario – pero esto no lo señala acá, habría que ir al Tratado. Lo importante es que esta distinción entre “simple” y “complejo” intenta ser exhaustiva: todas las percepciones o son simples o

son complejas, y las complejas son resultado de ciertas relaciones entre las simples. O sea, que no es que estas complejas vayan a agregar contenido que no esté dado ya por las simples. Este atomismo mental es como una posición que circula en muchos de estos filósofos ya sean racionalistas ya sean empiristas; si bien podría ser un frente de ataque desde otros puntos de vista.

Con este vocabulario formula lo que se suele llamar el “**principio empirista**” que dice: “Todas las ideas simples son copias y se derivan de impresiones simples”. Con esto, uno tendría que decir que no hay contenidos inteligibles, estaría queriendo hacer eso: bloquear un contenido inteligible. Fíjense que dice “todas” y esto es importante porque si no dijera “todas” podría quedar la posibilidad de algún contenido inteligible. Pero este “todas” tampoco hay que entenderlo en el sentido de un todo que lo único que estuviera haciendo es una definición de ideas. No, este es un principio que es empírico, de naturaleza humana. Al decir “copia de” esta diciendo que la mente no tiene poder de crear nuevos contenidos. Cuando dice “se derivan de” está hablando de un orden de aparición: hay una regularidad. Como es una generalización empírica puede ser que haya casos que tal vez parezcan excepciones. Fíjense que dice “todas” y tenemos dos relaciones: una dice que son “copia de”, acá se refiere estrictamente al contenido, no puede ser que haya copias de ideas simples que antes no hayan sido impresiones simples. En ese sentido la mente no tiene poder de crear radicalmente nuevos contenidos. Pero además dice “se derivan de”, esto quiere decir que en el orden de aparición hay una regularidad, no es que podría invertirse el orden, no: primero impresionan y después suelen estar asociadas a estas ideas - parece que esta palabra hablara de la conexión causal. Esta es la formulación, el vocabulario que utiliza es descriptivo, primero porque esta diciendo que se formula esta tesis dentro de una relación donde no esta hablando de objetos del mundo externo, de objetos materiales,

sino que es una tesis de relaciones dentro de la mente o de tipos de percepciones. Lo que hace es indicar la tesis empirista reduciendo el conjunto de las percepciones a una base que tiene esta modalidad central, que es esta fuerza vivencial que está marcada como la vivencia de lo real.

Justificación de este enunciado: dos argumentos. Introduce las clasificaciones para, en este vocabulario, formular el principio. El primer argumento que Hume da, está referido a las ideas complejas; y el segundo a las ideas simples. El argumento acerca de las ideas complejas es un “argumento”, es decir, tiene muchos pasos, tiene la complejidad retórica que es muy importante, porque está en función de que yo no puedo recorrer todas las ideas -una por una- complejas para mostrar esto, entonces cómo hago para mostrar y apoyar el principio. Es como que hago una reconstrucción, el argumento se lo podría ver funcionando así: habría casos fáciles de ideas complejas y casos difíciles de ideas complejas.

### **Justificación (Principio empírico)**

#### 1. Ideas complejas: Casos fáciles

Casos difíciles (Ideas de Dios): carga de la prueba

#### 2. Ideas simples

Esto desde la perspectiva de un empirista y un racionalista. Un caso difícil sería el mejor caso de contraejemplo de un racionalista en contra de esta tesis: la idea de Dios, esa que Descartes diría “es innata”, es decir, lo que presentaría como contraejemplo quien quisiera atacar la tesis empirista. El caso fácil sería la idea de “manzana”, la idea de “naranja”. Lo que dice el texto es que si podemos hacer estos

análisis de lo complejo a lo simple, podemos ver que eso simple se puede llevar a las impresiones. Aquí no habría problemas.

El problema es el que decíamos antes. Entonces lo que Hume va a hacer es un análisis reductivo de la idea de Dios y a continuación va a decir lo siguiente, -y acá viene el retruécano retórico que es muy importante: que si el análisis reductivo que él hace de la idea de Dios no le gusta al racionalista, entonces la carga de la prueba ahora la tiene el racionalista, es decir, tiene que venir el racionalista a discutir este análisis que está haciendo, y sobre esa respuesta él seguiría la discusión. Es decir, no puedo recorrer todos los casos, entonces tengo casos fáciles, y casos difíciles.

Estudiante: Es una falacia...

Profesor: No, no es una falacia para nada. En toda discusión controversial hay lo que se llama la “carga de la prueba”, es decir, en función de los presupuestos compartidos, aquel que los quiere negar tiene que argumentar, entonces tiene él la carga de la prueba. En el caso donde hay discusión, Hume da su análisis reductivo que él argumenta mostrando que este caso -que para Descartes sería una excepción-, para Hume no es una excepción, le corresponde responder al racionalista. No es una falacia. Lo que pasa es que hay una dimensión retórica de la argumentación. “Retórica” no es sinónimo de falaz, por favor, para mí la palabra “retórica” es una palabra de excelente prestigio. Pero sobre todo fíjense que hay que hacer esto, porque no podemos recorrer una por una, entonces tenemos que mostrar en términos de algunos casos claves.

¿Qué hace Hume con la “idea de Dios”? La idea de Dios viene justamente de esto que dice Descartes en la Tercera meditación, proviene de datos humanos que son



desarrollados indefinidamente – todos ellos compuestos- por la idea de Dios: un ser bueno y sumamente bueno. El rasgo de bondad lo podemos tomar de lo que sabemos de los seres humanos, la inteligencia... pero multiplicamos indefinidamente. Es importante que vean que entre propuestas racionalistas y propuestas empiristas no es que yo puedo refutar al otro contundentemente, eso sería fácil, lo que hay es como estocadas. Por ejemplo Locke critica el innatismo de Descartes, pero después viene un Leibniz que le da otra vuelta de tuerca. Esto para que vean que es muy difícil hacer una refutación contundente y terminante. Aquí la discusión seguiría en la medida en que un empirista se compromete con que puede hacer desarrollar una noción de “infinito” lo suficientemente rica para cubrir todo lo que habría que cubrir en la ciencia con la noción de infinito, por ejemplo la matemática. Son compromisos que va adquiriendo un empirista. Este es el argumento entonces de las ideas complejas.

El argumento de las ideas simples es mas fácil, lo que dice es que “Podemos conocer las ideas simples por los canales por donde ingresan a la mente”, es decir que si tuviéramos una falla orgánica no tendríamos las ideas simples correspondientes, si yo soy ciego no tengo ideas simples de color, entonces puedo hablar acerca de los colores en función de una analogía de la información que viene por otros canales. Porque analógicamente un ciego puede entender que le falta algún sentido y que solo puede hablar, pero no es que tiene imágenes. Esto es importante de entender- , es decir, no tiene ideas, las ideas son eso: imágenes de colores, no son palabras, puedo hablar de cosas que no siento en la medida que puedo atribuirles significados por medios analógicos. Pero, repito, no tengo imágenes de estos contenidos, no tengo ideas. Esto pasa con los cinco sentidos, y también con contenidos cuya adquisición depende de las circunstancias contingentes de los contextos donde interactúo. El lapòn no tiene una

idea acerca del sabor del vino porque nunca lo probó, porque no hay frutas tropicales. Entonces me puedo imaginar el sabor de esas frutas tropicales, pero decir “me puedo imaginar” quiere decir que analógicamente me lo pueden describir como parecido a algo que me permite aproximarme, pero no tengo exactamente la idea de ese sabor. Como ven, tiene un sentido muy fuerte la palabra “idea”. Lo mismo pasa con los sentimientos, uno puede hablar acerca de sentimientos que no tuvo, esto quiere decir que si uno no tuvo ciertas experiencias particulares va a carecer de ciertas ideas que vienen de ahí, lo puedo describir desde afuera, me puedo aproximar analógicamente, pero no sé qué es en primera persona eso. Este es el otro argumento.

Es un argumento empírico: en el primer caso lo que se hace es desplazar la carga de la prueba. Y en este último lo que se hace es recorrer las fuentes de información vinculadas con las impresiones, y relacionar las ideas con esas fuentes.

Para cerrar con la sección 2, después de la justificación viene el famoso contraejemplo que es muy importante entenderlo en función de este estatuto que tiene este principio empírico. Esto lo voy a retomar cuando hablemos del tercer paso que Hume va a dar en la caracterización del empirismo, por ahora lo dejamos así.

Pero a continuación del contraejemplo Hume dice que toda esta consideración que hizo acerca de los contenidos de la mente, se refieren al significado de los términos del lenguaje, porque los significados están respaldados por las ideas. Entonces, cuando uno tiene términos cuyo significado es vago, confuso o sospechoso, lo que tiene que hacer es usar este principio para establecer qué impresiones están respaldando estas ideas. O sea, aparece una dimensión crítica de este principio llamado “empirista” pero es una crítica de tipo semántica respecto de la significatividad. La última instancia de esta significatividad son las impresiones, puede haber términos que no tengan ...– y el

va a decir que hay algunos términos de la metafísica- que son candidatos a ser palabras sin sentido. Este va a ser uno de los frentes de crítica a la metafísica: la metafísica debe dar un discurso que no tiene sentido. Vamos a ver que hay otros que son tan importantes como este, por ejemplo la idea de “sustancia” – acá no lo trata, hay que ir al Tratado-, la idea de “yo”, de “mundo externo”. Esto no quiere decir que él rechace que tengan sentido, aunque a veces va a decir que sí como el caso del termino “sustancia” que a él le resulta inútil. En el caso de “causalidad” va a mostrar que no se lo puede rechazar pero que hay que cambiarle el sentido. A partir de acá se abre una línea de estrategia crítica a la metafísica.

Estudiante: ¿En el caso de la “reflexión” cuál es el canal de acceso?

Profesor: En esta pregunta escucho varias cosas, podría dar una respuesta poco comprometida y eliminar el problema diciendo: lo que estas diciendo es que vos no vas a tener idea de “ira” si no tuviste una vivencia de “ira”. Ese es el canal. Primero la impresión después la idea, y parece que con eso solucioné todo. Esa es la respuesta fácil, porque la respuesta más enigmática es que parece que hubiera como referencias al mundo externo. En estos canales, cuando hablo de los sentidos particularmente, leo los contextos de vida que son los que están afuera de mis pensamientos. Ahí lo que aparece es el tema del mundo externo y uno se pregunta ¿en qué medida Hume está autorizado con su propio discurso a hablar de objetos además de percepciones? Como dije, no puedo dar la respuesta en este momento porque no es sencilla, por eso parece que es un discurso muy fácil y lineal, pero en realidad es un discurso envolvente donde los problemas parecen estar como sectorizados, y uno puede discutirlos en un momento sin comprometerse que en otros lugares tenga que estar arrastrando los problemas.

Dejémoslo ahí y seguimos la próxima.