

El empirismo y su método

Juan Antonio VALOR YÉBENES
(Universidad Europea de Madrid)

En el párrafo segundo del *Ensayo* Locke reclama la necesidad de estudiar el entendimiento a través de un *método histórico*. Lo que quiere decir es que se va a limitar a describir lo dado tal como es dado. El problema es el de saber qué sea lo dado. A nuestro modo de ver, tanto Locke, como Descartes, como Husserl, lo han entendido bajo supuestos ontológicos que debieran haber sido criticados previamente desde el método histórico. Esta crítica es realizada con todo vigor por Hume en el *Tratado*. El resultado es una nueva ontología que genera, a su vez, una manera distinta de entender las matemáticas y las ciencias experimentales. Esto es lo que analizamos en el presente trabajo.

1. Punto de partida: el *Ensayo* de J. Locke

En el *Ensayo sobre el entendimiento humano* J. Locke declara desde el comienzo su intención de investigar los orígenes, el alcance y la certidumbre del entendimiento humano¹. Las preguntas a las que responde son, por tanto, las siguientes: 1) ¿de dónde y cómo surge el conocimiento?; 2) ¿hasta dónde se extiende, cuál es su límite, qué es lo que podemos conocer?; y 3) ¿cuál es la validez de los conocimientos ya adquiridos? En el punto de partida no es posible más que una comprensión vaga de lo que significan estas preguntas,

porque aún no sabemos qué se entiende por conocer ni tampoco qué quiere decir la noción de validez aplicada al caso del conocimiento.

Todo esto se aclara en alguna medida en el párrafo 8 de la introducción. Aquí se afirma que todo conocimiento es conocimiento de ideas. Los objetos del conocimiento no son, inmediatamente, las cosas, sino las ideas². ¿Por qué?

La respuesta es que aquello que nos permite conocer es la mente, y por su naturaleza la mente no puede ocuparse directamente con las cosas, sino tan sólo con ideas.

Todavía no sabemos bien qué quieren decir los términos *idea*, *cosa* y *mente*. En el párrafo 1 de la introducción se reconoce que, efectivamente, es difícil aclararse en estos asuntos, porque “el entendimiento, como el ojo, aunque nos permite ver y percibir todas las demás cosas, no se advierte a sí mismo, y precisa arte y esfuerzo para ponerse a distancia y convertirse en su propio objeto”³. Un poco más adelante se insiste en que “toda luz que podamos derramar sobre nuestras propias mentes, todo el trato que podamos establecer con nuestro propio entendimiento, no sólo será agradable, sino que nos traerá grandes ventajas para el gobierno de nuestro pensamiento en la búsqueda de las demás cosas”⁴.

Parece, por consiguiente, que hemos de distinguir entre el entendimiento y las cosas. El entendimiento ve y percibe las cosas, y volcado en la percepción actual de esto, lo otro y lo de más allá, resulta que no se percibe a sí mismo. Lo cual no quiere decir que no haya más que las cosas. El entendimiento también es algo, algo a lo que se puede atender con cierto esfuerzo y una vez que se ha logrado desatender a las cosas.

En la cita anterior, y a lo largo de todo el texto, observamos que los términos *entendimiento*, *mente* e *ideas* se intercambian en las explicaciones. Podemos decir, por tanto, que la totalidad de lo que hay resulta dividida en dos grandes regiones: por una lado las cosas, que no son parte de la mente sino, estrictamente, extramentales; por otro lado el entendimiento, es decir, la mente y las ideas.

Un problema enorme, no tematizado explícitamente por Locke, es el de establecer la relación entre mente e ideas. ¿Son las ideas partes de la mente?, ¿es posible reducir la mente al conjunto de las ideas? A la primera pregunta no responde. A la segunda pregunta responde en varias ocasiones, por ejemplo en el párrafo 2 del capítulo primero, donde propone considerar la mente como “un papel en blanco, limpio de toda instrucción, sin ninguna idea”⁵. Hemos de concluir, puestas así las cosas, que la mente es algo distinto del conjunto de las

ideas que aparecen en ella.

En cualquier caso, lo que ya podemos afirmar es que la investigación de Locke tiene sentido sobre una tesis ontológica que no se cuestiona, a saber, sobre la división del mundo en dos todos disjuntos: por un lado la región de la mente y sus ideas; por otro lado, los objetos extramentales. Puestas así las cosas podemos entender mejor las tres preguntas con las que se inicia el *Ensayo*, las cuales quedan ahora de la siguiente manera: 1) ¿cómo surgen las ideas?; 2) ¿de qué podemos tener ideas?; y 3) ¿qué relación hay entre las ideas y los objetos extramentales?

2. Acerca del método

El método de trabajo que propone el *Ensayo* es un *método histórico*. En el párrafo 2 de la introducción del libro primero se define el método negativamente. No se trata de entrar en consideraciones físicas de la mente, ni “de examinar en qué puede consistir su esencia, o por qué alteraciones de nuestros espíritus o de nuestros cuerpos llegamos a tener sensaciones en nuestros órganos, o ideas en nuestros entendimientos, ni tampoco si en su formación esas ideas dependen, o no, algunas o todas, de la materia”⁶. Por el contrario, se trata de “considerar la facultad de discernimiento del hombre según se emplea respecto a los objetos de que se ocupa”⁷, es decir, se trata de observar la mente y las ideas, o mejor: de atenerse a lo que se manifiesta, que ahora es el campo de las ideas.

Según se indica en el párrafo 1 del capítulo primero, es este un ejercicio que cada uno debe realizar en primera persona, puesto que sólo así pueden juzgarse las tesis defendidas en el *Ensayo*. Por lo demás, la ausencia de un estudio explícito sobre el método que permita el análisis tanto de su validez como de sus posibilidades, parece indicar que estos aspectos han de evaluarse a la luz de lo ganado tras su aplicación efectiva.

Pensamos que la exigencia de un método histórico es la exigencia de una vuelta al reino enormemente amplio de lo dado. En el caso de Locke lo dado es, sencillamente, las ideas. Este proceder está justificado porque todo conocimiento, para obtener resultados, ha de orientarse en primer lugar a lo dado inmediatamente. El conocimiento ha de tener un punto cualquiera de apoyo en lo dado, porque si no es así, entonces propiamente no podemos hablar de conocimiento, sino tan sólo de creencias, conjeturas o suposiciones. El

método histórico puede, de esta forma, justificarse hasta el final.

Hacer una historia de lo dado es, en primer lugar, describirlo detalladamente hasta en sus últimas partes. La descripción de las ideas ha de ser, por consiguiente, el punto de partida. Ahora bien: de entre lo dado, no todo es de la misma índole. Hay lo fáctico, lo que de hecho es así sin ninguna necesidad que le obligue a ser así, pudiendo ser también de otra manera. Y hay lo necesario, aquello cuyas partes no pueden ser en modo alguno corregidas o anuladas, porque esto implica la destrucción de la totalidad dada. El objetivo de Locke es el de analizar las partes integrantes que necesariamente componen las ideas. Si lo que se exige es conocimiento, es decir, atenerse en todo momento a lo dado, el método requerido ha de ser en todo momento el método histórico⁸.

3. Aclaraciones terminológicas. La noción de *dato*

La noción de *dato* es equívoca debido a que se utiliza por cada corriente filosófica con un sentido distinto. Qué sea, en definitiva, lo dado inmediatamente, objeto de la descripción, es quizá la pregunta que ocupa el centro del trabajo filosófico. Propongo distinguir cinco sentidos de lo dado.

1) Desde un punto de vista muy general, dato es todo aquello que está puesto frente a una conciencia, es decir, el objeto de un acto intencional. Hablar así supone que ya sabemos, al menos de una forma vaga, que hay algo a lo que llamamos conciencia y que ésta cumple dos requisitos: a) que su naturaleza no es la del objeto dado, y b) que ella misma se da a sí misma de otra forma que como siendo un objeto. Por esta razón habla Brentano de una dirección secundaria de la intencionalidad.

En definitiva, lo dado inmediatamente es, en este primer sentido, el objeto intencional de un acto de conciencia.

2) Pero, como vemos, a la vez que el objeto intencional es preciso reconocer, según algunos autores, la inmediatez de la conciencia. Es también ella un dato inmediato y, por consiguiente, una segunda acepción de este término.

Reparemos un momento en eso a lo que llamamos conciencia. De la manera menos sustancialista podemos entenderla como el conjunto de los actos psíquicos⁹. Ciertamente nadie calificaría a un ser de consciente si éste

“sólo tuviese contenidos de la índole de las sensaciones, siendo incapaz de interpretarlos objetivamente o de representarse de algún modo objetos mediante ellos, es decir, siendo incapaz de referirse en actos a objetos, esto es, de juzgarlos, de alegrarse o entristecerse por ellos, de amarlos y odiarlos, de apetecerlos y repugnarlos”¹⁰. Por consiguiente, podemos entender que la conciencia no es más que la sucesión de actos psíquicos: el acto de percibir, el acto de representarse imaginativamente, el acto de enunciar, el acto de amar, odiar, apetecer, etc. A esto hay que añadir, además, que todos los actos psíquicos se refieren a algo, se dirigen a un objeto – existente o no –: en la percepción se percibe algo, en la representación imaginativa es representado imaginativamente algo, en el enunciado es enunciado algo, en el amor es amado algo, en el odio es odiado algo, en el apetito es apetecido algo, etc. Todo acto psíquico se refiere a algo, aunque no del mismo modo, por lo que vale decir también: la conciencia es, en todo caso, conciencia de un objeto. Esta propiedad esencial es conocida con el nombre de *intencionalidad*.

Entender la relación entre la conciencia y los objetos como intencional nos lleva a concluir que:

a) El objeto no se encuentra en la conciencia, no es ninguna parte del acto psíquico, la descripción de los contenidos ingredientes del acto no encuentra el objeto. Por otro lado, el objeto puede tener existencia extramental, pero puede no tenerla. Al primer caso pertenece el bolígrafo con el que escribo, objeto intencional de un acto de percepción, y al segundo caso pertenece el unicornio que imagino, objeto intencional de un acto de representación imaginativa¹¹.

Por tanto, la conciencia está dirigida a un objeto que no es parte alguna de la conciencia. Lo cual no quiere decir que ese objeto exista de alguna manera – más allá, obviamente, de su existencia intencional, o mejor, de su *inexistencia* –. Ahora bien: si el objeto existe, es efectivamente real, como lo es, por ejemplo, el árbol frente a la ventana. En tal caso el objeto intencional y el objeto efectivamente real son el mismo y es un contrasentido distinguir entre ambos¹².

b) La conciencia no es ningún ente, no es ningún objeto entre los objetos, de tal manera que no podemos decir que la conciencia y el objeto tengan una relación real, esto es, una relación como las que guardan los objetos entre sí, según nos enseñan las ciencias físicas¹³.

Puestas así las cosas tenemos argumentos para descartar la teoría de las imágenes. Ésta comienza dividiendo el mundo en dos partes, la mente o la conciencia por un lado y los objetos extramentales por otro, y afirma que en la

conciencia hay una imagen que representa el objeto extramental. Pero en contra de esto podemos afirmar el hecho descriptivamente cierto de que la percepción de la mesa sobre la que escribo no es la percepción de una imagen de la mesa sobre la que escribo, sino de la mesa misma. Y al revés: también ocurre que cuando percibo una imagen sé que estoy percibiendo una imagen, por ejemplo tal cuadro o tal fotografía. En definitiva, el ser, en general, signo, corresponde a algunos objetos, precisamente a aquellos que son signos, pero no a todos los objetos. El empirismo de Locke, en cambio, se empeña en afirmar que todos los objetos de la conciencia son signos.

3) El asunto comienza a complicarse cuando, guiados por Descartes, atendemos al hecho de que no todo lo dado inmediatamente lo es de la misma manera. Por ejemplo, no se dan de la misma manera la mesa sobre la que escribo que este teorema, y ambos objetos no se dan como lo hace el acto de percibir esta mesa o el acto de entender este teorema. Con la máxima generalidad podemos dividir lo que hay en dos regiones inmensas. La primera es la región de lo dado no de una vez por todas partes, sino siempre en partes ocultas, siempre en partes por descubrir. Digamos que a esta región pertenece aquello que no se manifiesta de manera clara y distinta. Un estudio más detallado nos permitirá distinguir en ella géneros y especies, pero de lejos, cuando sólo vagamente adivinamos las fronteras, podemos advertir aquí la mesa, el árbol, etc.

La segunda región es la de lo dado de una vez por todas partes, la región de las cosas que resplandecen clara y distintamente. Por tanto, ellas mismas son así ahora e incorporan la noticia de que antes fueron así y después serán así también. No le ocurre esto a la mesa que veo en tal color – bajo esta iluminación –, en este ángulo, etc. Puede suceder que un cambio de iluminación permita su manifestación en algún otro color, que un cambio de la posición me permita descubrir algún trozo astillado discretamente oculto, e incluso puede suceder que, finalmente, acabe reconociendo que lo que parecía una mesa no es tal, que no existe la mesa que creía ver. Por ello la región de lo que no es dado de manera clara ni distinta es denominada por Descartes la región de la duda, y también la región de la *realidad objetiva*¹⁴.

En cambio, Descartes afirma que hay una región donde las cosas se manifiestan con absoluta claridad y distinción, sin ningún halo de duda. Digamos: entre lo presente tal como es presente, esto es, entre los objetos, hay unos especialísimos, porque ellos son así y además incorporan la pretensión de ser definitivamente así. A la región que definen Descartes le da el nombre de

*realidad actual o formal*¹⁵.

El percibir, el recordar, el imaginar, el dudar, el querer, el sentir, etc., son objetos que pertenecen a esta región. Si analizamos su ser, su naturaleza, su en qué consiste, podemos decir que todos ellos son *pensamiento*, y en concreto: pensamiento mío; sé que tengo que decir pensamiento mío, y no pensamiento tuyo o suyo. *Yo pienso*; he aquí el nombre propio de la región que hemos encontrado más allá de la duda¹⁶.

Un problema enorme es el de investigar qué significa *yo*. Pero, en cualquier caso, no debemos perder de vista lo que hemos ganado: que hay objetos que se manifiestan con absoluta certeza, precisamente aquellos cuyo ser no consiste en otra cosa más que en pensar. Puesto que no hay en ellos partes ocultas, les está vetada la posibilidad de la decepción total o parcial. No hay distancia alguna entre el aparecer y el ser; la existencia iguala plenamente al aparecer. En cambio, para el resto de los seres es válida siempre la distinción entre apariencia y realidad. Estos son, en primer lugar, lo que aparece, pero puesto que ellos mismos incorporan una pretensión de ser que no se agota en lo ahora presente y, junto a ello, la posibilidad siempre abierta de ser efectivamente otra cosa que lo manifiesto, hemos de reconocer el abismo que separa, en este caso, el aparecer y el ser. Decimos por ello que la realidad objetiva es, estrictamente, nada más que una señal, un signo, que remite al ámbito de la realidad efectiva rigurosamente considerada.

Por consiguiente, hemos de reconocer ahora, una vez que nos hemos abandonado un trecho en las meditaciones de Descartes, que lo dado inmediatamente es, por un lado, la región del yo pienso, y por otro lado, un mundo de signos. Es este un tercer sentido de lo dado.

4) ¿Cuál es la relación entre estas dos regiones? El hecho es que no hay signos de signos en una sucesión infinita sino, por el contrario, un punto de partida que consiste en hacer aparecer el signo sin ser ello mismo signo de nada. Por tanto, ha de manifestarse en su totalidad a sí mismo a la vez que hace posible la manifestación de lo otro, esto es, del signo. Ya sabemos que sólo los actos de percibir, recordar, desear, etc., se automanifiestan. Y comprendemos también que no hay objeto percibido – y estrictamente hablando, signo percibido – sin acto de percibir, no hay objeto recordado sin acto de recordar, no hay objeto deseado sin acto de desear, etc. Por consiguiente, alcanzamos la conclusión de que el pensamiento, autopensándose, es la condición que hace posible la aparición de lo otro, y entre lo otro, el signo.

Sigue en pie la pregunta por la relación entre el pensamiento y el signo. Y es que decir que aquél es condición de posibilidad de éste no es decir mucho, puesto que la noción de *condición de posibilidad* tiene múltiples sentidos, los cuales dependen de algunas consideraciones ontológicas previas.

a) Aceptemos la división de la totalidad de lo que hay en dos regiones de ser: por un lado la región cuyo ser consiste en pensar; por otro lado, la región de la realidad efectiva independiente del pensamiento. En este caso la región de los signos queda como un tercer mundo que, en rigor, no se puede explicar a partir de la acción causal de la realidad efectiva sobre el pensamiento, porque recordemos que estamos tratando con regiones de ser distintas. No queda más salida, en este caso, que la de reconocer, o bien que no hay relación alguna entre los tres mundos, que fluyen independientemente y, por tanto, que cualquier repetición de una tríada de sucesos – a saber: un acto, un signo y un ser efectivamente real – en un aquí y un ahora no es más que por casualidad, o bien, si se mantienen las regularidades, que hay cierta armonía preestablecida por un ser que tiene poder para influir sobre los tres mundos. Así las cosas, no debemos afirmar propiamente que el pensamiento es condición de posibilidad de lo que aparece.

Hay, quizá, una tercera vía, que es la que analiza Husserl en la quinta investigación lógica. Se trata de entender el pensamiento como aquello que hace aparecer lo presente, es decir, se trata de entender la condición de posibilidad como una relación intencional. Sin embargo, creo que la argumentación de Descartes, aceptada seriamente hasta el final, nos lleva a criticar incluso la intencionalidad tal y como la entiende Husserl en la primera edición de las *Investigaciones Lógicas*. Veamos.

b) En segundo lugar, podemos entender que el pensamiento no es una región del ser distinta de alguna otra, sino una región de lo ente más que, junto a otras, se mantiene sobre un mismo sentido del ser. En tal caso sí es posible el intento de una explicación causal y afirmar, consecuentemente, que la totalidad de los signos, a los que ahora bien pudiéramos llamar *ideas*, no son más que productos del pensamiento generados, en una parte, por la acción causal de la realidad efectiva y, en otra parte, por la actividad propia del pensamiento. A esto nos referimos ahora cuando entendemos el pensamiento como condición de posibilidad.

c) Es claro que Descartes rechaza todo intento de explicación causal. Decir que la realidad efectiva es causa del signo manifiesto es tanto como no decir nada, porque siempre queda abierta la posibilidad de que el efecto haya

sido producido por un agente suficientemente superior al que creemos que ha obrado. Por consiguiente, si aceptamos la transcendencia del conocimiento causalmente entendida, queda pendiente la cuestión acerca de la determinación de la causa y, en último extremo, hemos de remitirnos al favor de una causa omnipotente que, cuanto menos, deja hacer a las causas inferiores¹⁷.

Pero es que un argumento parecido se puede aplicar al caso de la explicación intencional. Siempre queda abierta la posibilidad de que un ser más poderoso que el pensamiento haga aparecer lo presente tal como es presente. La única precaución que debe tomar es la de seguir cierta regularidad, esto es, la de adecuar el percibir a la presencia del objeto percibido, el imaginar a la presencia del objeto imaginado, el recordar a la presencia del objeto recordado, etc. Una suposición así no queda desmentida por la efectividad del conocimiento, porque en los casos tratados – a los que llamaremos de una manera general *objetos de la experiencia* – hay donación de lo conocido, hay impertinencia del objeto. O dicho de otra forma: el pensamiento no asiste a la definición del objeto, sino que le viene impuesto sin saber cómo ni por qué; por tanto no sabe qué es, en qué consiste, cuál es su naturaleza.

Sin embargo, Descartes afirma que no ocurre así en todos los casos. Ante algunos objetos no hay receptividad, no todo conocimiento es pasión. Que $2+2=4$, que los tres ángulos de un triángulo suman 180° y otras cosas por el estilo, no son hechos de la experiencia, sino del pensamiento, o mejor, del proceder puro del pensamiento de acuerdo a su propia ley. Lo cual quiere decir: el pensamiento asiste a la definición de los llamados *objetos de la matemática*, y por eso sabe qué son con absoluta claridad y distinción. Además, no se trata de una definición arbitraria, sino con arreglo a cierta legalidad del pensamiento. Por consiguiente, no hay invención, sino sometimiento; pero no sometimiento a la experiencia, sino a la propia ley que rige de antemano con independencia de la experiencia – *a priori* – la definición de lo matemático.

Vemos que el pensamiento ha dejado de ser algo óptico para convertirse en lo ontológico: no es un ente entre los entes sino, precisamente, aquello en lo que consiste ser. Es este otro sentido de la noción de condición de posibilidad. Asimismo, lo ente queda definido como lo dado en el proceder puro del pensamiento, y por consiguiente, como lo dado de forma absolutamente clara y distinta, esto es, de forma objetiva. Por tal razón desde Descartes entendemos que lo matemático es lo objetivo, aquello sobre lo que no es posible dudar. Por

contra, lo empírico no es, con rigor, lo ente; es algo que parece ser – esto, aquello o lo de más allá – pero que estrictamente no es – ni esto, ni aquello, ni lo de más allá –. Se trata del ámbito de lo subjetivo, porque no está puesto por el proceder del pensamiento sino que, sencillamente, el pensamiento se limita a tenerlo.

Por tanto, este comentario de Descartes nos permite finalmente destacar un cuarto sentido de lo dado inmediatamente. Habrá que decir ahora, con absoluto rigor, que lo dado inmediatamente es tan sólo lo producido en el pensamiento. En cuanto a lo otro, a lo trascendente por completo, puede ocurrir que su donación esté mediada por la acción de un ser absolutamente poderoso.

5) Recordemos que, a pesar de los argumentos de Descartes, Locke se empeña en afirmar que lo dado inmediatamente son las ideas. Sin embargo, guiado por la propuesta metodológica de Locke, el *Tratado sobre la naturaleza humana* de Hume radicaliza el empirismo hasta el punto de negar la división cartesiana del mundo, evitando al mismo tiempo la naturalización dogmática del *Ensayo*. De esta manera ofrece Hume un nuevo sentido de lo dado: lo dado inmediatamente son las cosas mismas, que coinciden enteramente con lo presente aquí ahora. Lo que nos interesa destacar a continuación es que este nuevo punto de vista, que hacemos propio con el nombre de *objetivismo absoluto*, permite comprender que el problema, formulado por Descartes, de la relación entre el pensamiento y la realidad efectiva no es un problema filosófico, sencillamente porque está formulado sobre unos supuestos que desde un punto de vista filosófico no se pueden admitir, ni siquiera con las matizaciones cada vez más perfiladas de la fenomenología de Husserl. O dicho de otro modo: si aceptamos los supuestos cartesianos no hay más salida que Locke; pero es que el *Tratado* ofrece buenas razones para no aceptarlos.

4. La región de las relaciones de ideas

Hume mantiene hasta el final la idea de método que Locke expone al inicio del *Ensayo*. El método histórico consiste esencialmente en atenerse a lo presente tal como es presente, a lo manifiesto aquí ahora así, con el fin de analizar qué es propiamente. Las ciencias físicas, por ejemplo, dicen que lo presente no es más que una imagen en la mente de cierta realidad extramental.

Digamos: los objetos extramentales actúan sobre los sentidos, generándose cierta actividad que es transmitida al cerebro a través del sistema nervioso; en el cerebro se procesa la información recibida y finalmente se obtiene en la mente lo conocido, que no es el objeto extramental – porque éste no entra en la mente ni es parte alguna de ella – sino más bien una imagen del objeto extramental. En cambio, Locke propone evitar consideraciones físicas de la mente¹⁸. Y es que este modo de ver las cosas no se atiene a la idea de un método histórico, porque mantiene supuestos más allá de lo dado. En concreto, mantiene que hay algo a lo que podemos llamar *mente*, algo a lo que podemos llamar *objeto extramental*, y un tercer mundo, *las ideas*, que media entre lo mental y lo extramental.

Sin embargo, lo presente no es nada de esto. Lo presente es esta mesa que ahora percibo como siendo en este color, en esta forma, como siendo la mesa sobre la que escribo, la mesa de mi habitación, la mesa enfrente de la ventana, etc. O bien, quizá, lo presente ahora es este cuadro que recuerdo, el cuadro de aquella exposición, que me llamó la atención por su tamaño, por la textura de las mezclas, etc. O bien, volcado en la demostración de este teorema, lo presente ahora es esta última inferencia, arriesgada, novedosa, pero que sin duda me aleja de la demostración que persigo, etc. Lo percibido, lo imaginado, lo recordado, lo dudado, lo deseado, etc., y justamente manifiesto en las determinaciones en que ello se hace presente, es denominado por Hume con los términos *impresión e idea*.

Por consiguiente, si hacemos el intento de leer el *Tratado* según la propuesta metodológica considerada, lo inmediatamente dado no son las representaciones generadas en la mente por la acción del mundo extramental sobre el sistema nervioso. Lo inmediatamente dado es, sencillamente, lo presente tal como es presente. A esto hay que atenerse situados en el punto de partida; cualquier otro supuesto no está justificado en lo dado, y por tanto, no puede ser considerado como conocimiento, sino más bien como una conjetura.

Pero no todo es dado de la misma manera. Hay objetos que se manifiestan de una vez por todas partes, que no guardan lados ocultos, que se presentan en su totalidad. Por ejemplo, cuando comprendemos que el cuadrado de la hipotenusa es igual al cuadrado de los dos lados, o cuando comprendemos que tres veces cinco es igual a la mitad de treinta, lo que vemos es que esto es así en cualquier caso, con independencia del observador. Podemos verlo o no, y quien no ha aprendido a ver, es decir, quien no ha estudiado matemáticas, no lo ve en absoluto. Pero es suficiente que el objeto se presente una vez para

conocerlo por completo. Y es que no incorpora la noticia de ser más de lo que aparece; por el contrario, observamos en él la pretensión de agotarse en su aparecer, de ser estrictamente en los límites de su aparecer. Hume insiste en que en estos casos no es posible pensar el objeto de otra manera, no es posible eliminar alguna de sus partes ni sustituirla por otra, porque es que, si hacemos esto, lo destruimos. Hume se refiere a estos objetos con el nombre de *relaciones de ideas (relations of ideas)*¹⁹. De la caracterización anterior resultan tres notas esenciales de esta región de objetos: 1) las partes de las relaciones de ideas son partes necesarias; 2) lo contrario de cualquier relación de ideas es imposible – principio de contradicción –; y 3) la perfecta unidad entre mención y efectiva donación de la cosa, o para decirlo con términos más exactos, la ausencia del mínimo resquicio que sirva para despegar la manifestación del objeto como siendo meramente posible de su presencia efectiva aquí ahora así.

Aclaremos este tercer punto. Si enuncio que “la silla de mi habitación es roja”, alguien que me escucha entiende el significado sin declararse sobre la verdad del enunciado. Esto quiere decir: ante la persona que escucha aparece un objeto, a saber, una silla roja en mi habitación, pero este objeto es presente como meramente posible; puede ocurrir que la silla de mi habitación no sea roja, puede ocurrir incluso que no exista tal habitación ni tal silla. Si la persona que me ha escuchado entra en mi habitación y ve la silla roja, entonces ante ella se hace presente un objeto, el mismo objeto, pero no dado como meramente posible, sino como efectivamente real aquí y ahora así. Por consiguiente, las sillas, las mesas, los árboles y, en general, los objetos que no pertenecen a la región de las relaciones de ideas, pueden manifestarse como siendo posiblemente así.

En cambio, si escucho que “los tres ángulos de un triángulo suman 180°” no puedo entender el enunciado sin declararme sobre su verdad. Entender el enunciado quiere decir, en este caso, manifestarse aquí y ahora un objeto, no como siendo posiblemente, sino como siendo efectivamente. Por el contrario, si escucho un enunciado del tipo “los tres ángulos de un triángulo suman uno recto”, puedo entender cada término por separado, pero no puedo entender la unidad expresada sin declarar que el enunciado es falso. No puedo imaginar, dice Hume, un triángulo cuyos ángulos sumen uno recto. Que no puedo imaginarlo quiere decir que lo presente aquí y ahora que escucho el enunciado es un triángulo cuyos ángulos suman dos rectos, y no uno. Podemos ver la

diferencia con el caso anterior: escucho que la silla de mi habitación es amarilla” e imagino una silla amarilla en la habitación del hablante, con independencia de que la silla sea efectivamente así o de otro modo. En este caso es posible separar la posibilidad de la presencia efectiva. No ocurre así con los objetos agrupados en la región que conocemos con el nombre de *relaciones de ideas*.

Hume resume las tres notas esenciales que hemos distinguido en esta región diciendo que se trata de la región del *conocimiento seguro* (*Knowledge*)²⁰. A ella pertenecen, como vemos, los objetos de la Matemática.

5. En contra del innatismo. Definición de la experiencia

Hemos dicho más arriba que Descartes entiende la Matemática como lo dado en el proceder de la mente de acuerdo a su propia ley, esto es, justo lo opuesto a la receptividad de la experiencia. En su crítica a los principios innatos, en el libro primero del *Ensayo*, Locke niega esta posibilidad, y su crítica es aceptada y aun radicalizada por Hume.

El argumento que utiliza Locke es el siguiente: si hay principios innatos, entonces hay consenso universal; pero es que no hay consenso universal; por consiguiente no hay principio innatos²¹. La validez del argumento depende de la demostración de que no hay consenso universal, y a esto dedica Locke la mayor parte del libro primero. Sin embargo, todo lo que logra demostrar es que, de hecho, no hay consenso universal. Efectivamente, de aquí no se puede inferir que no pueda haber consenso universal. Un cartesiano diría: si no hay consenso universal respecto de la Matemática es porque, por algún motivo que debemos estudiar detenidamente – prejuicios, condicionamientos sociales, biográficos, etc. – cada mente de cada hombre no procede de acuerdo a su propia ley; si así fuera, el consenso universal sería un hecho. Por tanto, el argumento de Locke tiene una dudosa fuerza probatoria.

Y sin embargo no hay principios innatos. O mejor dicho: Descartes no tienen razón cuando dice que la Matemática no es más que lo dado en el proceder de la mente de acuerdo a su propia ley. Es esta una conclusión que compartimos con el empirismo de Locke y de Hume. El argumento de fondo que Locke utiliza en el libro primero del *Ensayo* es que todo el campo de nuestro conocimiento –él dice: *ideas*– tiene su origen en la experiencia. “Supongamos, pues, que la mente sea, como se dice, un papel en blanco, limpio

de toda instrucción. ¿Cómo llega entonces a tenerla?. ¿De dónde se hace la mente con esa prodigiosa cantidad que la imaginación limitada y activa del hombre ha gravado en ella, con una variedad casi infinita?. ¿de dónde extrae todo ese material de la razón y del conocimiento? A estas preguntas contesto con una sólo palabra: de la experiencia”²². Por consiguiente, también esa región de objetos –de ideas– que llamamos la Matemática tienen su origen no en la mente, sino en la experiencia.

Pero, ¿qué es la experiencia? Locke la define como “las observaciones que hacemos sobre los objetos sensibles externos, o sobre las operaciones internas de nuestra mente, las cuales percibimos, y sobre las que reflexionamos nosotros mismos”²³. Dos fuentes, por tanto, del conocimiento: la *experiencia externa*, esto es, la percepción a través de los sentidos, y la *experiencia interna*, que consiste en la percepción de las operaciones internas de nuestra propia mente cuando está ocupada con las ideas que tiene. Todo esto se entiende si pensamos en el trasfondo ontológico que Locke mantiene dogmáticamente, a saber, la división de la totalidad de lo que hay en mente y objetos extramentales. Tal falta de radicalidad en su planteamiento hace que este segundo argumento tampoco pueda ser utilizado para quitar la razón a Descartes definitivamente.

Para avanzar en este sentido propongo profundizar en el empirismo de Locke guiados por la mano de Hume, y si es necesario, continuar un poco más allá orientados, eso sí, por los problemas mismos. Se trata, en resumidas cuentas, de tomarse en serio y hasta el final la propuesta metodológica de Locke, que consiste sencillamente en atenerse a lo que hay. Hume defiende claramente este método histórico en la introducción del *Tratado*, cuando dice: “... es con todo cierto que no podemos ir más allá de la experiencia; toda hipótesis que pretenda descubrir las últimas cualidades originarias de la naturaleza humana deberá rechazarse desde el principio como presuntuosa y quimérica”²⁴.

En tal caso hemos de reconocer que la experiencia no es más que la presencia de lo presente tal como es presente. Digamos: este bolígrafo con el que escribo, el papel parcialmente escrito, esta mesa, demasiado incómoda, la habitación en la que paso tantas horas, el árbol situado frente a la ventana,...; y también: esta ecuación diferencial que no acabo de resolver, esta interesante aplicación de la ecuación de Schrödinger, etc. Además, hay que decir que el mundo no se hace presente como un desnudo mundo de cosas, sino que se presenta revestido, con la misma inmediatez, de valores: cosas bellas y feas,

cosas agradables y desagradables. Puedo decir: el libro está ahí delante; y más aun: el libro con tal color, con tal forma, con esta encuadernación elegante, etc.; e incluso: el libro que no acabo de entender, de este autor que siempre acaba escurriéndose entre las páginas, este libro que guarda la solución al problema de los últimos días, etc. Se trata, por tanto, del libro con tal color y tal forma, y también del libro admirado, odiado, difícil, enigmático, ... Vemos que cualidades de cosa y caracteres de valor son inherentes constitutivamente al objeto presente.

Atenernos estrictamente a lo presente, tal y como hace Hume, acarrea dos importantes consecuencias relacionadas entre sí. La primera es que no podemos ir más allá de lo manifiesto aquí y ahora, lo cual quiere decir: hemos de reconocer que esto presente es un objeto, y no una idea. No se trata de una imagen de la cosa, sino de la cosa misma. Tampoco se trata de una apariencia que remite constantemente a lo existente más allá. Lo presente es lo existente, y más allá no hay nada. La segunda consecuencia es que lo presente en todo caso es un objeto como siendo imaginado, recordado, percibido, etc., pero no una mente que incorpora imágenes de los objetos, ni tampoco una sucesión de vivencias dirigidas intencionalmente a los objetos. Esta consecuencia es importante porque nos aleja definitivamente de Descartes, de Husserl, y nos hace caer en el empirismo más radical. Pensemos esto con más detenimiento.

Utilizar el término *objeto* para hablar de lo manifiesto aquí y ahora así genera equívocos que deben ser evitados. En la Edad Media la palabra objeto (*ob-iectum*) designa lo puesto enfrente, lo representado en la mente en cuanto meramente representado, es decir, independientemente de que su contenido se corresponda o no con lo efectivamente real. El objeto es, por tanto, el *ens rationis*. Para Descartes el objeto también designa lo puesto enfrente, pero con todo rigor el término se refiere a lo puesto por la mente con arreglo a su propia ley. Según hemos visto, sólo de lo dado en el proceder de la mente queda excluida la posibilidad de la duda, por lo que el objeto es lo propiamente ente, lo efectivamente real, y coincide justamente con la región de la Matemática. Lo otro, lo que no pertenece a esta región, no es propiamente ente, no es efectividad real, sino tan sólo apariencia. Si aquello era lo objetivo, esto es lo subjetivo, lo que está contenido en la mente de forma contingente y mudable, lo que la mente no pone, no asienta firmemente, sino que tan sólo se limita a tenerlo.

Si permanecemos fieles al método histórico no podemos suponer que hay algo a lo que llamamos mente²⁵, sencillamente porque ella no se hace presente

en modo alguno. Lo presente son los objetos, pero no como lo puesto enfrente, ni como representado, ni como dado en cierto proceder. Más bien el método histórico nos hace caer en la cuenta de que lo dado no es creado, ni producido, ni construido, ni nada por el estilo. Lo dado es presencia de lo presente tal como es presente, nada más. Y es a esto a lo que nos referimos cuando utilizamos el término *objeto*.

De entre lo dado, una región especialísima es la Matemática, o bien, en terminología de Hume, las *relaciones de ideas*. Los objetos de la Matemática también son dados en sus particulares modos y determinaciones, y son diferentes de los objetos de la experiencia sensible, según pone de manifiesto una descripción rigurosa. Pero todos los objetos tienen en común precisamente un momento de donación que no se puede pasar por alto. A este momento se refiere Hume con el término *experiencia*. Por consiguiente, podemos afirmar ahora que los objetos de la Matemática son también objetos de experiencia, lo cual quiere decir: los objetos de la Matemática son dados, pero no dados en cierto proceder de la mente, sino dados sin más. Si fuesen producidos por la mente, como afirma Descartes, entonces tendríamos que defender que tal producción se lleva a cabo sin que la mente misma sea consciente de ello, y además, que en un momento posterior se enajena completamente de sus productos, hasta tal punto que, cuando quiere conocerlos, se los encuentra como dados, y no como producidos. Sin embargo, todo esto no son más que ficciones, porque nada de ello está justificado en lo manifiesto.

Vemos ahora, con todo rigor, que si profundizamos en el empirismo de Locke podemos mostrar que Descartes no tiene razón cuando dice que la Matemática es producción de la mente con arreglo a cierta legalidad. Si a esto nos referimos cuando hablamos de innatismo, hemos de concluir que no hay, en esta región, principios innatos, sino que, por el contrario, también ellos tienen su origen en la experiencia.

Esta radicalización del empirismo, que bien pudiéramos llamar *objetivismo absoluto*, no sólo es opuesta al racionalismo cartesiano, sino también a la fenomenología de Husserl. Y ello debido a que no podemos hablar tampoco de actos intencionales. El argumento que utiliza Husserl para mostrar su posición ya lo hemos expuesto, y es el siguiente: la presencia del objeto no es posible sin la aprehensión objetivante de las sensaciones (*deutende Auffassung der Empfindungen*). Se necesita que de alguna manera la subjetividad *eche mano* de las sensaciones y haga aparecer el objeto. La pregunta que surge inmediatamente es cómo distinguir entre lo que hace aparecer – al acto

intencional – y lo que aparece – el mundo fenoménico; *die phänomenale Welt* –. Husserl utiliza tres argumentos²⁶:

- 1) el acto se vive; el mundo fenoménico aparece, pero no se vive;
- 2) el acto es lo que en todo caso existe; el mundo fenoménico es el objeto de la intención, y en la mayoría de los casos se da como posiblemente no existente;
- 3) las complejiones de sensaciones en el acto intencional devienen siempre desiguales; en cambio, las propiedades objetivas correspondientes permanecen uniformes.

Pongamos un ejemplo que ilustre los argumentos. Pensemos en la percepción aquí ahora de esta esfera roja. 1) La sensación de color es un contenido vivido, y también es vivido el acto de percibir en su totalidad. En cambio, el objeto no es vivido, ni tampoco la coloración percibida en él. 2) Además, si el objeto no existe, si resulta a la luz de la crítica un engaño, no por ello deja de existir el acto de percibir. Si el objeto no existe, entonces tampoco existe el color que en la percepción visual aparece con y en el objeto aparente como una cualidad de éste. Pero al color le corresponde en el acto un elemento, al que llamamos *sensación de color*, existente en todo caso. 3) Finalmente indica Husserl que hemos de reconocer la uniformidad del rojo de las esfera frente a la gradación cromática de las sensaciones vividas.

Sin embargo, cuando nos atenemos al método histórico hemos de reconocer que:

1) Lo manifiesto no es un acto intencional, sino un objeto. Por ejemplo, esta mesa que ahora percibo, esta melodía que ahora recuerdo, este decorado para la habitación que ahora imagino, etc. En ningún caso lo presente es el percibir mismo, el recordar mismo, el imaginar mismo, sino un objeto como siendo percibido en tales determinaciones, un objeto como siendo recordado en tales determinaciones, un objeto como siendo imaginado en tales determinaciones, etc. Tiene razón Hume cuando afirma que la percepción, la imaginación, el recuerdo, etc., no son determinaciones del objeto, sino modos de darse el objeto en sus determinaciones. Por ello habla de grados de fuerza y vivacidad en la presencia de lo que en cada caso es presente²⁷. Consiguientemente, carece de justificación en lo dado suponer actos intencionales, y aun está menos justificado hablar, como hace Brentano, de una dirección secundaria de la intencionalidad.

En la aceptación más amplia del término, entiende la fenomenología que hay experiencia siempre que algo distinto del acto de aprehensión e independiente en su ser respecto de él se presenta ante la conciencia de un sujeto. Pensamos, en cambio, que rigurosamente la experiencia ha de ser entendida como presencia de lo presente – un objeto en tales y tales determinaciones – en el modo en que es presente – como siendo percibido, recordado, imaginado, deseado, etc. –. Ha de considerarse, por tanto, que lo actualmente viviendo es un mundo de objetos en su actualidad presente. Algunos de ellos, ya lo veremos, remiten, también actualmente, a un conjunto ilimitado de copresencias por actualizar. Este dato descriptivo no debemos pasarlo por alto y debe ser incorporado también a la noción de experiencia que manejamos.

2) Puestas así las cosas, no podemos afirmar la existencia de actos intencionales, aunque sí la existencia de los objetos de la experiencia. Todo lo manifiesto de un modo u otro existe. Existe esta mesa como siendo efectivamente real, es decir, como siendo percibida, y existe también el centauro que imagino, aunque no como siendo percibido, sino como siendo imaginado. A esto se refiere Hume cuando dice: “No hay impresión ni idea de tipo alguno de que seamos conscientes o tengamos memoria, que no sea concebida como existente; y es claro que es de esta consciencia de donde se ha derivado la más perfecta idea, y la certeza, del ser”²⁸; y también: “... no hay objeto que pueda presentarse como semejante a otro por lo que respecta a su existencia, y diferente de otros en el mismo respecto, pues todo objeto que se manifieste debe ser necesariamente existente”²⁹.

Asimismo, ya sabemos que no existe de la misma manera la mesa que percibo, el centauro que imagino o la casa que deseo. Hemos de reconocer, consiguientemente, *modos* de la existencia. Hume lo explica así: “Ahora bien, dado que existe ciertamente gran diferencia entre la simple aprehensión de la existencia de un objeto y la creencia en él, y que esta diferencia no se encuentra en los elementos o en la composición de la idea que concebimos, se sigue que deberá encontrarse en el *modo* en que la concebimos”³⁰.

3) Quizá el tercer argumento que utiliza Husserl para distinguir entre acto intencional u objeto sea el más explícitamente contrario a lo dado. Siguiendo el ejemplo de las *Investigaciones*, por nuestra parte reconocemos que lo observado es, efectivamente, una esfera roja uniforme, y en ningún caso una gradación cromática de sensaciones. Si lo presente en el primer plano de la actualidad deja de ser la esfera y pasa a ser el color de la esfera,

observaremos en el color matices, juegos de luces y sombras, etc., pero en todo caso se trata de determinaciones objetivas, y no de contenidos ingredientes del acto.

Por tanto, después de toda esta discusión, la conclusión es que no tiene ninguna justificación en las cosas mismas – en lo presente – hablar de mente o de actos intencionales, sino tan sólo de objetos, según lo explicado. De entre los objetos, unos especialísimos son los objetos de la Matemática, las relaciones de ideas, caracterizadas por Hume de la siguiente manera:

- 1) todas sus partes son necesarias;
- 2) respetan el principio de contradicción;
- 3) la mención del objeto coincide con su efectiva donación.

Ya sabemos que estos objetos, como todos, tienen su origen en la experiencia. Falta por explicar la manera en que esto es así. Para ello es necesario describir la segunda gran región de objetos, la región de las *cuestiones de hecho*.

6. La región de las cuestiones de hecho.

Vivimos en un mundo abigarrado, un mundo enormemente variado, con una multiplicidad infinita de objetos que unas veces vienen a la luz, otras se entregan al ocultamiento. La multiplicidad de lo presente, aunque infinita, también es limitada. Vemos que el mundo está regionalizado, que los objetos comparten naturaleza. Ya hemos explorado una de estas regiones, la región de las relaciones de ideas, y hemos descrito qué tienen en común sus habitantes. También hemos buscado, siguiendo las instrucciones, esa región misteriosa nombrada de tantas maneras: mente, conciencia, espíritu, alma, etc., y no hemos encontrado nada. O bien es que no existe, o bien es que, por alguna extraña razón, ha sido confundida durante largo tiempo con alguna otra.

Sea como fuere, el asunto es que una nueva región se extiende más allá de las relaciones de ideas. Hume le ha dado el nombre de *cuestiones de hecho* (*matters of fact*). Aquí los objetos no se manifiestan de una vez por todas partes, sino que siempre quedan lados ocultos, lados indeterminados o por determinarse un poco más. Por ejemplo, he aquí este árbol. Ahora la parte de atrás, o la parte de dentro, no son presentes como es presente la parte situada enfrente de mí. Puede ocurrir que al dar la vuelta al árbol me encuentre con lo que no esperaba; por ejemplo, con un enorme hueco. Puedo fijarme con más

detenimiento y observar que definitivamente este árbol no goza de la buena salud que suponía. Puedo incluso investigar las causas, y corregir continuamente mi investigación a la luz de los conocimientos cada vez más perfilados. En definitiva el árbol, este árbol, se hace presente en nuevas determinaciones que pueden corregir o negar alguna de las anteriores.

Dos hechos más hemos de reconocer para completar la descripción en este punto. En primer lugar, que en todo momento tratamos con la misma unidad mantenida a lo largo de la pluralidad cambiante de las determinaciones; por ello decimos que se trata del mismo árbol, ahora de esta manera, luego de la otra. En segundo lugar, que por mucho que prolongue la investigación y por muy detallada que ésta sea, el objeto incorpora la noticia de no agotarse en su aparecer; de ser, en todo caso, más que lo presente aquí y ahora. Por este motivo queda siempre abierta la posibilidad de pensar que es de otra manera, de eliminar alguna de sus partes y sustituirla. Con ello el objeto no queda destruido, sino que se mantiene, aunque manifiesto en otras determinaciones.

En el caso de las cuestiones de hecho la posibilidad no se reduce a la efectividad real. Alguien que escucha el enunciado “el árbol está sano” entiende su significado, es decir, se hace presente como meramente posible el objeto referido en las determinaciones predicadas. Queda abierta la posibilidad de que el árbol efectivamente real no coincida con el árbol mencionado, que el oyente sea un especialista y, tras un reconocimiento del objeto, afirme que no es tal como habíamos supuesto. Si esto ocurre no diremos que se trata de otro árbol, sino del mismo, antes dado en un modo – como posible – y en unas determinaciones, ahora dado en otro modo – como efectivamente real – y en otras determinaciones.

Una nueva característica de las cuestiones de hecho es su contigüidad espacial. Aquí todo objeto se manifiesta como siendo delante de, o detrás de, o al lado de, o debajo de, otro objeto de la misma región. Observo la mesa sobre la que escribo, y reconozco que en todo momento está al lado de estas estanterías, frente a la ventana, rodeada de estas paredes, en esta habitación, en esta cama, en esta ciudad, etc. Lo presente en el primer plano de la actualidad, lo que está viviendo aquí y ahora así, resulta que se encuentra envuelto en un campo de copresencias que llegan hasta un horizonte cada vez más difuso. Es posible que lo ahora máximamente relevante deje de serlo, que algún objeto del horizonte se haga relevante e invada el primer plano de la actualidad viviente. Con ello, lo que hasta hace un momento se manifestaba en primerísimo lugar pasa a ser uno más de los objetos del horizonte copresente.

Pero, en cualquier caso, descriptivamente hay que reconocer que pertenece a la naturaleza de las cuestiones de hecho el darse envueltas en un campo de copresencias.

Por tanto, podemos caracterizar esta región de la siguiente manera:

- 1) Sus objetos se dan siempre en lados ocultos;
- 2) Las partes componentes no son necesarias en su totalidad, de tal manera que es posible corregir o eliminar algunas y continuar afirmando la unidad objetiva;
- 3) Existe distancia entre la mención del objeto, es decir, la presencia como meramente posible, y su efectiva donación. Ésta puede no adecuarse a aquélla. A lo cual añadimos ahora lo siguiente. Puesto que, en la presencia efectiva, no todas las partes están dadas de la misma manera, sino que hay también partes mencionadas – por ejemplo, los lados de atrás, el interior, las causas, etc. – y hemos reconocido la distancia entre mención y presencia efectivamente real, resulta que al objeto le está abierta por principio la posibilidad de hacerse presente realmente de otro modo que el mencionado. Por esta razón afirma Descartes que a tales objetos les corresponde esencialmente la duda.
- 4) Toda cuestión de hecho se muestra rodeada de un campo de copresencias. Frente a éstas aparece relevante, pero puede dejar de serlo al tiempo que un objeto del campo ocupa la actualidad.

Hume resume estas características diciendo que se trata de la región del *conocimiento por pruebas (proofs)* o *conocimiento probable (probability)*³¹. En cualquier caso, lo que quiere decir es que, a diferencia de las relaciones de ideas, las cuestiones de hecho no se dan con absoluto asentimiento, sino en cierta *creencia (belief)*, es decir, en un *sentimiento (feeling)* que lleva a considerar fuertemente los objetos desde el punto de vista en que se muestran, pero sin erradicar cierto grado de incertidumbre³².

7. Geografía de las cuestiones de hecho

Dentro de las cuestiones de hecho podemos distinguir nuevas regiones atendiendo al modo de darse de los objetos: 1) el testimonio actual (*present*

testimony), es decir, lo dado aquí y ahora así como siendo percibido, y 2) lo presente más allá del aquí y del ahora. En el primer caso hablamos de *impresiones* y en el segundo caso de *ideas*³³. Hay distintas regiones de lo actualmente presente: 1) aquello que requiere de los sentidos, como las impresiones de calor o frío; y 2) aquello que requiere de la idea previa de placer y dolor, como las impresiones de deseo, aversión, esperanza y temor. Estas regiones son denominadas por Hume *impresiones de sensación* e *impresiones de reflexión* respectivamente³⁴. En cuanto a las ideas, de nuevo hemos de distinguir dos especies: 1) por una lado las ideas de la *memoria*, cuando lo presente es el objeto de alguna impresión previa, pero ahora dado en distinto modo – como siendo recordado–; 2) por otro lado, las ideas de la *imaginación*, las cuales muestran una unidad objetiva que, además de estar dada de distinto modo que las impresiones, nunca fue ella misma, como unidad, objeto de alguna impresión, aunque sí lo fueron sus partes componentes³⁵.

A su vez, tanto las impresiones como las ideas pueden ser simples o complejas. El criterio de distinción radica en las partes del objeto. Si lo presente es una unidad objetiva carente de partes, entonces, en función del modo de darse, diremos que se trata de una impresión simple o de una idea simple. Si la unidad objetiva contiene una pluralidad de partes, entonces hablaremos de una impresión compleja o de una idea compleja³⁶.

La tesis empirista dice que “todas nuestras ideas simples, en su primera aparición, se derivan de impresiones simples a las que corresponden y representan exactamente”³⁷. O dicho de otra manera: los objetos simples dados como siendo en la memoria o como siendo en la imaginación requieren de antemano su presencia como siendo percibidos. Se trata de una tesis que no afecta a las determinaciones en que el objeto es manifiesto, sino., propiamente, al modo en que es manifiesto. Si entendemos que cada una de las regiones, distinguidas en función del modo de darse de los objetos, es un modo de ser – de ser esto, aquello o lo de más allá – entonces lo que el empirismo establece no es sólo una regionalización del ser, sino también un orden transcendental en esas regiones, porque entiende que una de ellas, la región de las impresiones simples, es condición de posibilidad de la región de las ideas simples de la memoria y de la región de las ideas simples de la imaginación.

En cuanto a las ideas complejas, si son ideas de la memoria requieren de antemano la presencia de impresiones complejas. Las ideas complejas de la imaginación requieren, bien de impresiones – simples o complejas –, bien de ideas de la memoria – simples o complejas –, bien de otras ideas de la

imaginación – simples o complejas –.

Puestas así las cosas, vemos que, en último extremo, cualquier objeto de la región de las cuestiones de hecho, o bien es una impresión, o bien necesita de la presencia de impresiones para manifestarse. A ello nos referimos diciendo que cualquier cuestión de hecho que no sea una impresión está *fundada* en impresiones. O de otro modo: en la región de las cuestiones de hecho la experiencia sensible (la experiencia de impresiones de sensación) funda cualquier otra experiencia posible, exceptuando la experiencia de las impresiones de reflexión.

Esto es defendido por el empirismo, pero no sólo por el empirismo. Aún no hemos conseguido, por tanto, caracterizar propiamente tal posición filosófica. Sin embargo, podemos preguntarnos: ¿cabe decir también que la experiencia sensible funda la experiencia de relaciones de ideas?, esto es, ¿la presencia de impresiones es condición necesaria de la presencia de relaciones de ideas? Llamamos empirismo a la respuesta afirmativa a esta pregunta. Por tanto, la tesis empirista en su formulación más general queda como sigue: la experiencia sensible funda cualquier otra experiencia posible, con excepción de la experiencia reflexiva.

8. Condiciones de posibilidad de las relaciones de ideas

Consideremos el siguiente ejemplo. Supongamos una figura plana con cuatro lados iguales y cuatro ángulos rectos. En la medida en que hemos aprendido geometría, es decir, hemos aprendido a ver de esta manera, afirmamos, porque así lo vemos, que las diagonales de la figura tienen la misma longitud.

Este objeto, que ahora se hace presente en ciertas determinaciones, a saber, al cuadrado cuyas diagonales tienen la misma longitud, no pertenece a la región de las impresiones de sensación. Si así fuera, percibiríamos la igualdad de las diagonales en este cuadrado que tengo delante de mí dibujado sobre el papel. Pero sabemos que no es así. Lo máximo que puedo afirmar sin perder la justificación en lo dado, que en este caso esa la figura dibujada, es que las dos líneas son aproximadamente iguales de largas, y que quizá un procedimiento de medición más exacto que la simple inspección ocular muestre claramente la diferencia. E incluso, aunque tal procedimiento no corrigiese nuestra primera percepción, el asunto es que, por principio, siempre queda abierta la posibilidad

de la corrección – quizá desplazada al futuro, si lo que se necesita es un refinamiento tecnológico de los aparatos de medida –.

Por esta razón Hume degrada la geometría al rango de arte cuando afirma: “Parece, pues, que las ideas más esenciales de la geometría: la de igualdad y desigualdad, línea recta y superficie plana, están lejos de ser exactas y determinadas, de acuerdo con el modo común que tenemos de concebirlas. No sólo somos incapaces de decir en qué grado es dudoso si tales y tales figuras son iguales, si tal línea es recta, y si tal superficie es plana, sino que no podemos hacernos idea de esa proporción, o de estas figuras, que sea firme e invariable. Debemos seguir apelando al débil y falible juicio que hacemos a partir de la apariencia de los objetos, y que corregimos por un compás o medida común; y si añadiéramos el supuesto de una ulterior corrección, ésta sería, en cuanto tal, o inútil o imaginaria”³⁸.

Sin embargo, aunque el *Tratado* argumenta en contra de la consideración de la geometría como una ciencia comparable en exactitud y certeza al álgebra y la aritmética, en la *Investigación sobre el conocimiento humano* estos ataques son omitidos, y se hace referencia a ellos en tres notas, una de las cuales desaparece desde la edición de 1777. Es sabido que Hume revisó sus argumentos en el trabajo titulado *Principios metafísicos de la geometría*, de 1755, trabajo que no terminó de escribir ni se imprimió. Podemos decir, por consiguiente, que después del *Tratado* Hume parece haberse dado cuenta de que el álgebra, la aritmética y la geometría pertenecen en pie de igualdad a la región de las relaciones de ideas, donde ya hemos visto que es posible el conocimiento seguro, y no a la región de las cuestiones de hecho, donde el conocimiento queda reducido a la mera creencia o a la probabilidad.

Por tanto, es posible conocer con certeza que las diagonales de un cuadrado plano euclídeo tienen la misma longitud. Y esta certeza se extiende a todo el ámbito de la Matemática. Pero queda en pie la siguiente pregunta: ¿cómo podemos decir que estos objetos son definitivamente así, tal y como se manifiestan, y afirmar al mismo tiempo que tienen su origen en las impresiones de sensación, las cuales siempre mantienen abierta la posibilidad de ser modificadas?

En primer lugar, la presencia de la unidad objetiva referida por el enunciado “las diagonales de un cuadrado tienen la misma longitud” requiere de antemano la presencia de un cuadrado; estrictamente hablando ha de tratarse de un cuadrado plano euclídeo. Hume denomina a estos objetos *ideas abstractas*. Sobre esta idea abstracta es posible definir la idea, abstracta

también, de diagonal. Además, es necesaria una relación entre las dos diagonales; en este caso se trata de una relación de proporción cuantitativa. Así las cosas, el ejemplo permite mostrar que las relaciones de ideas requieren para su presencia: 1) de ideas abstractas, y 2) de ciertas relaciones en que aparecen las ideas abstractas. Éstas no son cualesquiera, sino que pertenecen a uno de estos cuatro tipos: *semejanza, contrariedad, grados de cualidad y proporciones en cantidad y número*³⁹. Podemos entender, por consiguiente, que las relaciones de ideas sólo se manifiestan de alguna de estas cuatro maneras, es decir, que la región de las relaciones de ideas se encuentra dividida en cuatro regiones. O también que hay cuatro modos de ser de las relaciones de ideas. Hume lo explica en el largo texto que transcribimos a continuación:

“Tres de ellas [de las cuatro relaciones citadas] pueden ser descubiertas a primera vista, y son más propiamente del dominio de la intuición que del de la demostración. Cuando algunos objetos son semejantes entre sí la semejanza salta a la vista desde el principio – o salta, más bien, a la mente – y raramente hará falta otro examen. Sucede lo mismo con la *contrariedad* y con los *grados* de una *cualidad*. Nadie dudará de que la existencia y la no existencia se destruyen mutuamente, y de que son perfectamente incompatibles y contrarias. Y aunque sea imposible juzgar exactamente de los grados de una cualidad tal como el color, el sabor, el calor, el frío, etc.; cuando la diferencia entre ellos es muy pequeña puede con todo determinarse fácilmente que uno de ellos es superior o inferior a otro cuando dicha diferencia es apreciable. Y esto lo decimos siempre a primera vista, sin investigar ni razonar.

De la misma manera podemos proceder al determinar las *proporciones* de *cantidad* y *número*; a simple vista es posible constatar una superioridad o inferioridad entre números y figuras, especialmente cuando la diferencia es muy grande y notable. Por lo que respecta a la igualdad o a cualquier proporción exacta, podemos apreciarla únicamente mediante un examen particular, salvo en números muy pequeños o en porciones de extensión muy limitadas, que son comprendidos al instante, percibiendo además la imposibilidad de caer en error apreciable. En todos los demás casos deberemos establecer las proporciones con alguna libertad, o bien proceder de un modo más *artificial*⁴⁰.

El texto dice que las relaciones de ideas *saltan a la vista*. En concreto: no llegamos a ellas tras alguna investigación, sino por intuición. Intuición quiere decir presencia inmediata, presencia a primera vista. Por otro lado, sabemos

que no cualquiera ve que dos triángulos son semejantes, que las dos diagonales de un cuadrado tienen la misma longitud, que $5+2=7$ y cosas por el estilo. Lo que hay que preguntarse entonces es qué es lo que hace posible la presencia de estos objetos dados como siendo en estas relaciones. La respuesta es que se necesita tener presentes las ideas abstractas correspondientes. O dicho de otra manera: los objetos de la Matemática que, en definitiva, pertenecen a alguna de las cuatro regiones a las que nos hemos referido, sólo se manifiestan si ya de antemano contamos con la manifestación de ciertas ideas abstractas. Los objetos de la Matemática están, en fin, fundados en ellas.

Lo que hay que ver, además, es que las ideas abstractas están fundadas en la experiencia sensible. Hume lo explica de la siguiente manera: “Cuando hemos encontrado semejanza entre varios objetos – como nos ocurre frecuentemente – aplicamos el mismo nombre a todos ellos, con independencia de las diferencias que podamos observar en los grados de su cantidad y cualidad y en cualesquiera otras diferencias que puedan aparecer entre ellos”⁴¹. Por consiguiente, la presencia de una idea abstracta de la Matemática requiere: 1) de la presencia de impresiones de sensación, o bien de ideas de sensación (fundadas, como sabemos, en impresiones de sensación) y 2) de la relación de *semejanza*. No se trata de que ciertos procesos subjetivos me lleven a concebir la idea abstracta. Fijémonos en que el método descriptivo nos obliga a prescindir del supuesto de una subjetividad que constituye sus objetos en función de cierta legalidad. Y nos obliga a prescindir de ello sencillamente porque un supuesto así carece de fundamentación en la experiencia. Más bien hemos de tratar como un hecho objetivo que las impresiones o las ideas de sensación aparecen como siendo semejantes en cierto respecto. La unidad objetiva resultante es la idea abstracta correspondiente.

Esta tesis es defendida por Hume y él mismo se la atribuye a Berkeley, considerándola como uno de los descubrimientos mayores y más valiosos en la república de las letras⁴². Los argumentos de Hume son los siguientes⁴³:

1) Es imposible concebir una cantidad o cualidad sin tener una noción precisa de los grados de cada una. O dicho de otro modo: no hay idea abstracta sin una impresión de sensación que la haga posible, impresión que está determinada cualitativa y cuantitativamente.

2) La capacidad de la mente es finita, pero podemos formarnos simultáneamente una noción de todos los grados posibles de cantidad y cualidad. Efectivamente, lo presente es un objeto, luego otro, luego otro, luego

otro, etc., pero es posible no atender a esta multiplicidad, sino a la unidad constituida a partir de la semejanza. Digámoslo en términos no psicológicos: la semejanza de la multiplicidad presente hace posible la presencia de una única unidad objetiva sobre el fondo de lo que hasta hace un momento no era más que una multiplicidad diversa.

Entre las características de esta nueva unidad objetiva destacamos las siguientes. En primer lugar, está dada de una vez por todas partes; es tal y como se presenta y no incorpora la noticia de ser más allá de su presencia aquí y ahora así. Por consiguiente, las impresiones o ideas de sensación no son partes suyas. Es cierto que una persona con un deficiente funcionamiento de los órganos sensoriales no puede llegar a concebir ideas abstractas, en la medida en que ante él no ocurre la presencia de impresiones. Pero supuesto un buen funcionamiento de los órganos sensoriales junto con la base neurofisiológica necesaria, es posible la intuición – esto es, la presencia inmediata – de una nueva unidad objetiva a la que llamamos idea abstracta, y ésta es irreductible a las impresiones o ideas que se encontraban en el origen del proceso cognitivo.

En segundo lugar, las determinaciones en que la presencia de las ideas abstractas tiene lugar son necesarias, lo cual significa: la afirmación contraria a la determinación presente implica la destrucción por completo del objeto. Por tanto, dado que las cosas se muestran efectivamente así, en tal determinación o en tal otra, debemos reconocer, con todo rigor, que son así. Esto es lo que mantiene Hume cuando afirma que todo objeto diferente es distinguible y todo objeto distinguible es separable por el pensamiento y la imaginación; y también ocurre su conversa: que todo objeto separable es distinguible y todo objeto distinguible es diferente⁴⁴.

Por tanto, para responder a la pregunta con la que iniciábamos este párrafo, que era la del origen de los objetos de la Matemática, podemos decir lo siguiente. Los objetos de la Matemática están fundados en ideas abstractas. A su vez, las ideas abstractas están fundadas en impresiones de sensación. Puesto que las ideas abstractas se dan de una vez por todas partes, las determinaciones en que aparecen no pueden ser negadas o corregidas, sino que son necesariamente así. Esto explica el hecho de que, siendo las impresiones susceptibles de ser corregidas en todo caso, las relaciones de ideas sean definitivamente como se presentan.

Así las cosas vemos más argumentos para ampliar el sentido del término *experiencia* según hemos indicado más arriba. Y es que la semejanza

captada en el caso de las impresiones de sensación, o bien en el caso de las ideas de sensación, así como el resto de las relaciones examinadas, a saber, la contrariedad, los grados de una cualidad y las proporciones de cantidad y número, son cosas que trascienden a la experiencia sensible. Ya sabemos que la experiencia sensible nos permite afirmar que las diagonales de un cuadrado tienen la misma longitud, o que estos triángulos son semejantes, o que $5+2=7$. Pero es un error decir que la experiencia sensible nos ofrece dichos objetos. Otra formulación de lo mismo es la siguiente: la experiencia sensible es condición de posibilidad de otro tipo de experiencias, como es, por ejemplo, la manifestación de estos triángulos como siendo semejantes. Efectivamente, si no hay experiencia sensible otros objetos pertenecientes a otras regiones no tienen la posibilidad de venir a la luz y manifestarse – es decir: no tienen posibilidad de ser –.

En el caso de las relaciones de ideas hablamos de experiencia en la medida en que hay presencia de un objeto como siendo determinadamente en una u otra relación. Puesto que no se trata de experiencia sensible, hemos de darle otro nombre. Hume se refiere a ella con el nombre de *intuición*. En fenomenología se utiliza el término *intuición intelectual*, reservando el término *intuición sensible* para la experiencia sensible. El término de intuición intelectual genera equívocos que no son fácilmente evitables, por mucho cuidado que uno ponga en las explicaciones. Hume mismo critica duramente esta noción porque, tal y como asegura, remite a percepciones espirituales y refinadas que no son, en último extremo, más que ideas oscuras e inciertas. El texto donde expone esto es el siguiente:

“A los matemáticos les es habitual pretender que las ideas de que se ocupan son de naturaleza tan refinada y espiritual que no son del dominio de la fantasía, sino que deben ser comprendidas por una visión pura e intelectual de la que sólo las facultades del alma son capaces. Esta misma noción se extiende a través de la mayor parte de las cuestiones filosóficas, y se hace principalmente uso de ella para explicar nuestras ideas abstractas, y para mostrar cómo podemos hacernos una idea de un triángulo, por ejemplo, ni isósceles ni escaleno, ni delimitado por una particular longitud y proporción de lados. Es fácil ver por qué los filósofos son tan amigos de esta noción de percepciones espirituales y refinadas: obrando de esta manera ocultan muchos de sus absurdos, negándose a aceptar las decisiones basadas en las ideas claras apelando a las que son oscuras e inciertas”⁴⁵.

Quizá sea conveniente por estas razones evitar el término *intuición*

intelectual. En cualquier caso, el asunto es el siguiente: la experiencia sensible es condición de posibilidad de la experiencia de objetos determinados en las relaciones de semejanza, contrariedad, grados de cualidad y proporciones de cantidad y número; y además, ésta es esencialmente distinta de la experiencia sensible, en la medida en que se manifiestan objetos específicos en relaciones específicas. Para evitar equívocos digamos que se trata de *experiencia de relaciones de ideas*.

Pero en todo caso se trata de experiencia, es decir, de atenernos a la garantía que ofrece lo dado tal como es dado, digamos: lo que está viviendo aquí y ahora así, el objeto presente. Por tanto, hay experiencia también de la semejanza, la contradicción, etc., en la medida en que vemos que efectivamente las cosas son así. Sobre este amplio sentido que atribuimos al término dice Scheler: "... la fenomenología es el más radical empirismo, el más radical positivismo. A todos los conceptos, a todas las proposiciones y fórmulas, incluso a toda tesis lógica – por ejemplo, el principio de identidad – hay que buscarle una "garantía", un "cubrimiento" en ese contenido vivencial. Y toda verdad y toda validez de proposiciones está en suspenso, en tanto no se cumpla esta exigencia"⁴⁶.

9. Condiciones de posibilidad de la ideas de la imaginación

En este trabajo pretendemos entender el *Tratado* de Hume como un intento de responder a la pregunta acerca de qué son las cosas, en qué consisten, cuál es su naturaleza, aplicando fielmente el método histórico propuesto por Locke al comienzo del *Ensayo*. Pensamos que Hume, antes que Kant, se ha dado cuenta de que aquello en lo que consiste ser no es una causa óptica, como se empeñan en afirmar Descartes y Locke, porque si así fuera el ente mismo, junto con el resto de los entes, estaría envuelto en la pregunta por el ser. Aquello en lo que consiste ser es una condición ontológica, lo cual quiere decir: es aquello necesario sin lo que no es posible decir que las cosas son en ningún respecto. Pero, ¿cómo saber de lo necesario? La respuesta que ofrece el empirismo no es otra que la de atenerse a lo dado tal como es dado, describirlo en todas sus partes e investigar cuáles de ellas es posible eliminar sin que el objeto resulte destruido o convertido en otra cosa. A la unidad fundada por estas partes clásicamente se le ha dado el nombre de *esencia*. Para evitar malentendidos nosotros preferimos hablar de condiciones de

posibilidad. La investigación de las condiciones ontológicas es, por consiguiente, una investigación de las condiciones de posibilidad, y el método requerido para ello es, sencillamente, el método descriptivo, también llamado método histórico.

Lo que hemos logrado hasta ahora con este planteamiento es mucho. Hemos criticado el punto de vista moderno, según el cual ente es lo que resulta establecido en el proceder de la mente y ser no es más que dicho proceder. En la filosofía moderna Locke es el primero que afirma que hay una región óptica – las ideas simples de cualidades primarias – que no es dada a través de proceder alguno, y Hume extiende la tesis al resto de las regiones ópticas, con el argumento de que no se puede hablar de proceder de la mente sin mantener supuestos ontológicos que carecen de justificación en lo dado. Esta es la tesis que hacemos propia y a la que damos en nombre de *objetivismo absoluto*.

Puestas así las cosas, ¿qué decir de la Matemática?, ¿cómo evitar la tesis cartesiana que dice que los objetos de la Matemática resultan establecidos por la mente de acuerdo a su propia ley y reconocer, al mismo tiempo, su carácter definitivo y necesario, al margen de toda duda? La solución de Hume es que incluso los objetos de la Matemática son dados, pero no a través de cierto proceder, sino dados sin más. A esto hay que añadir que no vienen a la luz si no es porque de antemano ya hay ciertas condiciones previas – la experiencia sensible – que lo hacen posible.

¿Y qué decir de objetos como los referidos por enunciados del tipo “el Sol saldrá mañana” o “todos los cisnes son blancos”, esto es, por los objetos referidos por enunciados generales en los que todo el mundo confía y por leyes universales que los científicos aceptan; ¿están también ellos fundados en la experiencia sensible? Y si es así, ¿hasta dónde puede llegar nuestra confianza, hasta dónde se extiende la duda, si la experiencia sensible es, por principio, incierta? Esta es la pregunta que pone en movimiento el *Tratado*.

Tratamos ahora con objetos que pertenecen a la región de las cuestiones de hecho. Ciertamente no hay ninguna necesidad de que el Sol salga mañana o de que todos los cisnes sean blancos, lo cual quiere decir: el objeto se hace presente como siendo ahora de esta manera o de esta otra, y en cualquier caso puedo negar la determinación presente sin que esto suponga su destrucción. Ello se debe, ya sabemos, a que el objeto acarrea la noticia de ser más allá de su presencia aquí ahora así, de ser en más partes, las cuales pueden venir a la luz y corregir, e incluso negar, las presentes.

Las cuestiones de hecho se dividen en dos regiones enormes: las

impresiones y las ideas. Los objetos que ahora estudiamos no son impresiones, no son actualmente percibidos, bien porque se manifiestan como llegando a ser en un futuro, como el objeto referido por el enunciado “el Sol saldrá mañana”, bien porque la unidad objetiva determinada es infinita numéricamente, como el objeto referido por el enunciado “todos los cisnes son blancos”, bien por otras razones. Por consiguiente, tratamos con ideas. Ideas que no se dan en el modo de la memoria, o como dice Hume, no se dan con la fuerza y vivacidad que observamos en los objetos de esta región; luego lo que tenemos presente son ideas de la imaginación.

Sin embargo, son ideas de la imaginación muy peculiares, manifiestamente distintas de las fábulas que encontramos en los poemas y en las narraciones, que son también ideas de la imaginación. Las fábulas son objetos fundados en impresiones, pero objetos en los que las ideas correspondientes no guardan el mismo orden y forma de las impresiones originales⁴⁷. O dicho de otro modo: la unidad objetiva resultante se manifiesta como siendo en alguna determinación que no incorpora la tesis de efectividad real que se atribuye a las ideas que constituyen la unidad. Hablamos por ello de *ideas de la fantasía*. En cambio, los objetos que ahora estudiamos sí se manifiestan determinadamente como siendo reales. Pensamos que realmente todos los cisnes son blancos, o bien que realmente el Sol saldrá mañana, y eso dentro de la incertidumbre propia de las cuestiones de hecho. Podemos decir que en este caso tratamos con *ideas inductivas*.

Hume no habla de inducción, sino de causalidad, entendida como “una conexión tal que nos cerciora de la existencia o acción de un objeto seguido o precedido de una existencia o acción”⁴⁸. No obstante, guiados por la lectura de Popper⁴⁹ vamos a hacer el esfuerzo de entender el análisis de Hume con la máxima generalidad. Suponemos que la cuestión no es sólo la de investigar cómo es posible la idea de causa, o bien en virtud de qué criterios llegamos a pensar que tal hecho, al que llamamos efecto, es producido por tal otro, al que llamamos causa, sino investigar cómo es posible la inferencia inductiva, es decir, el paso de enunciados particulares – o singulares – tales como las descripciones de los resultados de observaciones o experimentos, a los enunciados generales del conocimiento ordinario y a los enunciados universales – hipótesis o leyes – del conocimiento científico. Puestas así las cosas, la causalidad no es más que un tipo de inducción. Por ejemplo, supongamos que observo repetidamente en una mesa de billar que una bola en movimiento se aproxima a otra en reposo y que en el momento de máxima

proximidad la primera se para y la segunda comienza a moverse. Puedo concluir que, suponiendo ciertas características de los materiales, siempre que una bola con un movimiento en determinado sentido impacta con otra en reposo, la primera se para y la segunda comienza a moverse. O bien puedo concluir que, en todos los casos, el movimiento de la primera bola es causa del movimiento de la segunda. Ambos enunciados son inferidos inductivamente, pero sólo la segunda inducción es causal. Tanto los enunciados ordinarios del tipo “todos los cisnes son blancos” como las leyes científicas del tipo “ $F=m.a$ ” son inferidos inductivamente, aunque sólo los enunciados científicos los entendemos a veces como enunciados que se refieren a causas – por ejemplo, las fuerzas – que producen determinados efectos – el movimiento de los graves, el movimiento de los planetas, etc.–. Es menos habitual pensar que enunciados del tipo “todos los cisnes son blancos” se refieren a causas, aunque quizá se pueda decir esto con algún sentido.

En cualquier caso, el problema es el siguiente: ¿cómo es posible la inducción?, o mejor: ¿cómo es posible que la presencia de impresiones de sensación funde la presencia de ideas inductivas? Digamos, por tanto, que la pretensión de Hume es ofrecer una teoría de la inducción.

En primer lugar, es condición necesaria de la presencia de los objetos referidos por enunciados generales la *conjunción constante* de impresiones⁵⁰. Se trata de la necesidad de que se muestre un objeto como siendo en alguna determinación, y constantemente siendo tal objeto en tal determinación. Por tanto, si algo no tiene lugar determinadamente con independencia de cualquier circunstancia, lo que hay que saber es bajo qué circunstancias esto tiene lugar, y además controlar los medios suficientes como para provocar las circunstancias oportunas en el caso de que no se produzcan. Todo ello son exigencias si de lo que se trata es de justificar los enunciados generales en lo dado.

Sin embargo, la conjunción constante “implica tan sólo que objetos parecidos se disponen siempre en relaciones parecidas de contigüidad y sucesión y, por lo menos a primera vista, parece evidente que de esta manera no podremos descubrir nunca idea nueva alguna, y que podremos únicamente multiplicar, pero no aumentar, los objetos de nuestra mente. Es factible pensar que lo que ignoramos de un objeto no lo podremos saber de cien que sean de la misma clase y perfectamente semejantes en todo respecto”⁵¹. Esto es: supongamos que veo un cisne blanco, y otro, y otro, etc., y al decir “y otro, y otro, etc.” nos referimos a objetos contiguos espacialmente, o bien

temporalmente, o bien incluso sucediéndose espacial y temporalmente. El asunto es que, por muchos cisnes blancos que vea, esta conjunción constante no me lleva, por sí sola, a concluir que efectivamente todos los cisnes son blancos. Se necesita algo más. ¿De qué se trata?

Hume dice que se trata de la *semejanza*. Es necesaria la presencia de un objeto, y otro, y otro, pero además es necesario que esos objetos, dados precisamente en las determinaciones en que están dados, se revelen como semejantes⁵². Por consiguiente, el objeto referido por un enunciado general no es más que una unidad objetiva levantada sobre impresiones que se presentan en ciertas determinaciones y, además, como siendo semejantes precisamente en esas determinaciones. Y para este caso también vale, si permanecemos aún fieles al método descriptivo, lo que hemos dicho anteriormente: que no se trata de procesos subjetivos – aunque es cierto que Hume se refiere en ocasiones a ellos, en clara contradicción con su crítica a la concepción de la subjetividad derivada de Descartes y de Locke –; se trata de que efectivamente vemos que las cosas son semejantes, porque así se nos dan impertinentemente. Y a la unidad resultante nos referimos cuando decimos que “todos los cisnes son blancos”.

Quizá podamos entender esto mejor con relación a los objetos de la Matemática. Decíamos que las ideas abstractas vienen a la luz a partir de la semejanza observada entre impresiones o ideas de sensación. Al analizar la semejanza Hume afirmaba explícitamente que es descubierta a primera vista, que salta a la vista desde el principio sin que haga falta otro examen, que pertenece al dominio de la intuición, y no al de la demostración. Pues bien: no hay razones para decir que esto no se cumple en el caso de la semejanza observada en la conjunción constante. También aquí podemos emplear las expresiones anteriores con la misma contundencia, ya que en todo caso se trata de la semejanza en que las cosas se imponen.

El resultado ahora, el objeto finalmente presente, no es, como antes, una idea abstracta, sino, digamos, un objeto general, que no se reduce a ninguno de los objetos particulares observados, ni tampoco a la mera suma de la pluralidad presente. Se trata de un objeto enteramente nuevo, al que podemos llamar *idea inductiva*. Sus características son las siguientes:

1) Aunque su presencia requiere de la conjunción constante de impresiones de sensación – está fundada en impresiones, o en las ideas correspondientes – no es una impresión de sensación ni una idea de la memoria.

2) Es una cuestión de hecho, y esto sabemos que quiere decir tres cosas: en primer lugar, que el objeto se da en partes actualmente no presentes, sino sólo significadas; en segundo lugar, que el objeto no es necesario, esto es, sus partes pueden ser negadas sin que ello suponga su destrucción; y en tercer lugar, que hay distancia entre la mención del objeto y su efectiva donación, con lo cual es posible que alguna nueva manifestación del objeto nos revele que tal enunciado – que lo menciona en cierta determinación – es falso.

3) No es una impresión de sensación – tampoco una impresión de reflexión –, ni una idea de la memoria, ni una idea de la fantasía. Se trata de una idea de la imaginación con un modo de darse muy peculiar, porque cuando decimos que “el Sol saldrá mañana” pensamos que, efectivamente, el sol saldrá mañana, aunque siempre queda abierta la posibilidad de la decepción. Hume señala repetidamente esta especial *creencia* (*belief*) que tenemos en estos objetos, y se refiere a ella con los términos *hábito* (*habit*) o *costumbre* (*custom*)⁵³. Tomemos, por ejemplo, un caso de inducción causal: “Llevada por el hábito, mi mente corre del objeto visible – que es una bola en movimiento hacia otra – al efecto usual – que es el movimiento de la segunda bola –. No sólo concibe este último movimiento, sino que *siente* al concebirlo algo que lo diferencia de una simple ensoñación de la fantasía. La presencia de este objeto visible y la visión constante de este peculiar efecto, hacen que la idea se presente al *sentimiento* de modo diferente a como se presentan esas ideas vagas que vienen a la mente sin prefacio alguno”⁵⁴. Por tanto, “¿me limito a concebir el movimiento de la segunda bola? Desde luego que no. Yo también *creo* que esa segunda bola se moverá”⁵⁵.

La pregunta que queda pendiente es la siguiente: “¿Qué es, pues, esta *creencia*?. ¿Y en qué difiere de la simple concepción de una cosa? He aquí una nueva cuestión no meditada por los filósofos”⁵⁶. Lo fácil es pensar, como hace Popper⁵⁷, que se trata de un nuevo estado psicológico, y rápidamente se encuentran en la obra de Hume múltiples textos que muestran que también él mantiene esta tesis. Reconocidos comentaristas de Hume ven las cosas así⁵⁸. Sin embargo, si pensamos que todavía en este punto Hume permanece fiel al método histórico, es necesario entender la creencia de manera objetiva, esto es, como un modo de darse algunos objetos distinguible de otros modos – de la certeza en la que se dan las relaciones de ideas, del recuerdo en que se dan las ideas de la memoria, etc.–. Hume se refiere a este punto de vista objetivo en distintos textos; por ejemplo en el siguiente:

“Así pues, la creencia implica una concepción y es, sin embargo, algo más; y como no añade ninguna idea nueva a la concepción, se sigue de ello que es una manera diferente de concebir un objeto; *algo* que es distinguible por el sentimiento y que no depende de nuestra voluntad, como es el caso de todas nuestras ideas”⁵⁹.

Y la misma tesis se explicita también en el texto siguiente:

“ Ahora bien, dado que existe ciertamente gran diferencia entre la simple aprehensión de la evidencia de un objeto y la creencia en él, y que esta diferencia no se encuentra en los elementos o en la composición de la idea que concebimos, se sigue que deberá encontrarse en el *modo* en que la concebimos”⁶⁰. En definitiva: “Llego a la conclusión de que una opinión o creencia no es sino una idea diferente a una ficción, pero no en la naturaleza o disposición de sus partes, sino en el *modo* de ser concebida”⁶¹.

Por consiguiente, estamos ante la presencia de objetos cuyo peculiar modo de darse en tales y tales determinaciones permite agruparlos en una región del ser distinta de las regiones hasta ahora consideradas. Digamos que se trata de la región de las ideas inductivas. La pregunta que nos hacíamos era: ¿cuáles son las condiciones necesarias para que estos objetos vengan a la luz? La respuesta que ofrece nuestra lectura de Hume es que es necesaria la presencia de impresiones. Vemos que se mantiene la propuesta empirista de fundamentación del conocimiento en la experiencia sensible. Pero, además, se requiere de otro tipo de experiencia, a saber, la manifestación de una conjunción constante de objetos en alguna determinación, precisamente como siendo semejantes en tal determinación. Puesto que no se trata de experiencia sensible, ni tampoco de intuición intelectual, hemos de hablar de un tercer tipo de experiencia, al que podemos denominar *inducción*.

10. Conclusión

Esta lectura de Hume es útil para caer en la cuenta de las posibilidades que dejó abiertas el segundo párrafo de la introducción del *Ensayo* de Locke, donde se muestra que una ciencia, la filosofía, que busca soluciones en la radicalidad de las cosas y los problemas, ha de aceptar como método el método histórico. Quizá esta propuesta, abandonada por Locke en el libro segundo del *Ensayo*, sólo se ha tomado en serio por dos autores en la historia

del pensamiento: Hume, en las partes de su obra que aquí hemos pensado, y Husserl, exclusivamente en la tercera investigación lógica. Prejuicios ontológicos han impedido una y otra vez reconocer hasta el final el camino marcado por el empirismo.

Y es que, según hemos visto, el método histórico permite tomar conciencia de que la división ontológica que opera desde el pensamiento moderno hasta nuestros días no tiene justificación en lo dado. Por el contrario, atenerse a lo dado significa reconocer un mundo enormemente amplio poblado de una multitud de objetos que se distribuyen formando regiones. Así las cosas, el trabajo de la filosofía consiste en investigar las condiciones de posibilidad de cada una de las regiones. La conclusión del empirismo es que la región más amplia sobre la que se levantan el resto de las regiones es la región de la experiencia sensible. Que esto es así en el caso de los objetos de la Matemática y en el caso de los objetos de la ciencia experimental es lo que hemos pretendido mostrar en el presente trabajo.

Son muchas e interesantes las consecuencias que, desde este planteamiento que aceptamos plenamente y que reconocemos con el nombre de *objetivismo absoluto*, se pueden extraer en el campo de la filosofía de la ciencia⁶² y de la ética. En el primer caso, resulta que nuestras conclusiones se oponen radicalmente a las defendidas por Popper, y creemos que aportan una mejor aproximación a la ciencia real. En el segundo caso, a veces nos sentimos cerca, y otras veces enormemente lejos, de Scheler; sin embargo, vemos en él un buen interlocutor. Pero estos análisis requieren otro momento y otro lugar.

Referencias bibliográficas

- DESCARTES, R.: *Meditaciones metafísicas*, vol. VII de la edición de ADAM, Ch. y TANNERY, P.: *Oeuvres de Descartes*, 1ª edición en Cerf, París, 1897-1913, reimpresión en Vrin, París, 1957-1958.
- GARCÍA-BARÓ, M.: 1999, “Descartes y los avatares del descubrimiento filosófico de la vida”, en *Pensamiento*, vol. 55, núm. 211, Madrid.
- HUME, D.: 1739, *A Treatise of Human Nature*. Edición de la Selby-Bigge, Clarendon Press, Oxford, 1973. Trad. castellana: *Tratado de la naturaleza humana*, Tecnos, Madrid, 1998.
- 1740, *An Abstract of a book lately published entitled “A Treatise of Human Nature”*, C. Bordet, Londres. Trad. castellana: *Compendio de*

- un tratado de la naturaleza humana*, Humanitas, Barcelona, 1983.
- 1748, *Enquiry concerning the human Understanding*. Edición de la Selby Bigge, Clarendon Press, Oxford, 1975. Trad. castellana: *Investigación sobre el conocimiento humano*, Alianza Editorial, Madrid, 1984.
- HUSSERL, E.: 1900-1901, *Logische Untersuchungen*. 2ª edición, 1913-1921. Edición de la *Husserliana* sobre la 2ª ed., Bände XVIII y XIX. Trad. castellana: *Investigaciones lógicas*, Alianza Editorial, Madrid, 1985.
- LOCKE, J.: 1690, *An Essay concerning Human Understanding*. Edición de P.H. Nidditch, Oxford at Clarendon Press, 1975. Trad. castellana: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Editora Nacional, Madrid, 1980.
- POPPER, K.R.: 1983, *Realism and the aim of Science*, W.W. Bartley III. Trad. castellana: *Realismo y el objetivo de la ciencia*, Tecnos, Madrid, 1998.
- RÁBADE, S.: *Hume y el fenomenismo moderno*, Gredos, Madrid.
- SCHELER. M.: 1954 s, *Gesammelte Werke*, Bern.

¹ Locke (1690), libro primero, introducción, parág. 2, p. 73.

² Ibid., parág. 8, p. 79.

³ Ibid., parág. 1, p. 73.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid., libro segundo, cáp. primero, parág. 2, p. 164.

⁶ Ibid., introducción, parág. 2, p. 74.

⁷ Ibid.

⁸ El término *histórico* no es forzado, sino todo lo contrario porque, en definitiva, el método exige que la investigación comience *contando historias*, es decir, contando lo que pasa con el ánimo de describirlo despreocupadamente, digamos que para pasar el rato. La actitud contraria es la del que cuenta historias con el fin de justificar lo que ya de antemano supone.

⁹ Véase Husserl (1900-1901), 5ª investigación lógica, cáp. 2, pp. 489-490.

¹⁰ Ibid., p. 490.

¹¹ Ibid., pp. 494-497.

¹² Ibid., pp. 529-530.

¹³ Ibid., pp. 494-497.

¹⁴ Realidad objetiva es lo *ob-iectum*, lo puesto enfrente, lo representado en tanto que representado, es decir, las ideas (*Meditaciones, Meditatio* III, A.T., VII, 41). En la primera meditación señala Descartes que todo ello está sometido a la duda; o dicho de otro modo: todos estos objetos –objetos del conocimiento– incorporan lados ocultos que pueden corregir la presencia actual hasta negarla por completo. Y esto también es aplicable a los objetos de la

matemática, porque nada me asegura que una demostración ahora entendida como cierta no sea reconocida como falsa en un momento posterior (Ibid., *Meditatio* V, A.T., VII, 69-70). Por esta razón interpretamos que la región de la duda y la región de la realidad objetiva se pueden identificar en principio, a falta de un análisis pormenorizado que Descartes desarrolla a partir de la *Meditatio* III.

¹⁵ Entendemos que es el criterio de claridad y distinción lo que permite a Descartes la definición del campo de la realidad actual o formal, y puesto que es el “yo pienso” lo claro y distinto en primer lugar, a ello se recurre para obtener la definición buscada. Sin embargo, el transcurso de las *Meditaciones* revela que el yo no es la única realidad actual.

¹⁶ *Meditaciones*, *Meditatio* II, A.T., VII, 25 y ss.

¹⁷ Véase García-Baró (1999), pp. 76-77.¹⁸ Locke (1690), introducción, parág. 2, pp. 73-74.

¹⁹ La división entre *relaciones de ideas* y *cuestiones de hecho* no aparece en el *Tratado*, sino en la *Investigación*. Véase Hume (1748), 4, I, p. 47 (el primer número se refiere a la sección y el segundo a la parte de la sección correspondiente). Pero sin tener en cuenta esta división no se entienden las partes III y IV del libro I del *Tratado*.

²⁰ La distinción entre conocimiento seguro y conocimiento por pruebas o conocimiento probable no se mantiene de igual manera en todos los textos. Frente al conocimiento seguro se diferencia, unas veces, el conocimiento de pruebas del conocimiento probable, y se asigna al primero un menor índice de incertidumbre; véase Hume (1739), I, III, XI, pp. 124 (el primer número se refiere al libro, el segundo a la parte y el tercero a la sección; la paginación corresponde a la edición de la Selby-Bigge). Otras veces, en cambio, se reducen las pruebas a la probabilidad; véase Hume (1739), I, III, XIII. Nuestra conclusión es la siguiente: hay un conocimiento absolutamente privilegiado acompañado de evidencia; para él se reserva el término *knowledge*; hay, además, un conocimiento acompañado de asentimiento gradualmente decreciente que va desde las pruebas a la probabilidad y al que de modo general podemos llamar *conocimiento probable*. Conviene señalar que no se entiende por *probabilidad* el tipo de conocimiento de la teoría matemática, tal como el de que la eventualidad de tirar un dado y sacar una de las caras elegida con anterioridad sea 1/6. Este conocimiento es absolutamente cierto. A lo que se refiere el término es a ese otro tipo de conocimiento que se da con algún grado de incertidumbre.

²¹ Locke (1690), libro primero, cáp. primero, parág. 2-4, pp. 80-81.

²² Ibid., libro segundo, cáp. primero, parág. 2, p. 164.

²³ Ibid.

²⁴ Hume (1739), introducción, p. XXI.

²⁵ Hume (1739), I, IV, V-VI.

²⁶ Husserl (1900-1901), 5ª investigación lógica, parág. 1-2, pp. 475-479.

²⁷ Hume (1739), I, I, I, p. 1, y también I, I, III, p. 8-9.

²⁸ Ibid., I, II, VI, p. 66.

²⁹ Ibid., p. 67.

³⁰ Ibid., I, III, VII, pp. 94-95.

³¹ Véase nota 16.

³² Hume (1739), I, IV, VII.

³³ Ibid., I, I, I, p. 1.

³⁴ Ibid., I, I, II, pp. 7-8.

³⁵ Ibid., I, I, III, pp. 9-10.

³⁶ Ibid., I, I, I, p. 2.

³⁷ Ibid., p. 4.

- ³⁸ Ibid., I, II, IV, pp. 50-51; y también ibid., I III, I, pp. 70-71.
- ³⁹ Ibid., I, III, I, p. 70.⁴⁰ Ibid., I, III, I, P. 70.
- ⁴¹ Ibid., I, I, VII, p. 20.
- ⁴² Ibid., I, I, VII; p. 17.
- ⁴³ Ibid., pp. 18-20.
- ⁴⁴ Ibid., I, I, VII, p. 18; ibid., I, II, VI, p. 66; ibid., I, IV, V, p. 233, etc.
- ⁴⁵ Ibid., I, III, I, p. 72.
- ⁴⁶ *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, p. 381, en Scheler (1954 ss), Bd. 10, pp. 377-430. (La cita es traducción directa del original en alemán).
- ⁴⁷ Hume (1739), I, I, III, pp. 9-10.
- ⁴⁸ Ibid., I, III, II, pp. 73-74.
- ⁴⁹ Popper (1983), pp. 71-74.
- ⁵⁰ Hume (1739), I, III, VI, pp. 81-88.
- ⁵¹ Ibid., p. 88.
- ⁵² Ibid., p. 89.
- ⁵³ Ibid., I, III, VIII, pp. 102-104.
- ⁵⁴ Hume (1740), VI, p. 109.
- ⁵⁵ Ibid., p. 107.
- ⁵⁶ Ibid.
- ⁵⁷ Popper (1983), p. 62.
- ⁵⁸ Por ejemplo, Sergio Rábade, en Rábade (1975), pp. 229-252.
- ⁵⁹ Hume (1740), VI, pp. 108-109.
- ⁶⁰ Hume (1739), I, III, VII, pp. 94-95.
- ⁶¹ Ibid., p. 97.
- ⁶² He aplicado el punto de vista que aquí defiendo al análisis de la ciencia experimental – especialmente a la física – en los tres artículos siguientes: “Hume, Popper: el conocimiento de las determinaciones del objeto”, en *Anales del Seminario de Metafísica* (1997), núm. 31, pp. 41-71, Universidad Complutense de Madrid; “Axiomatización conjuntista de las teorías de la ciencia experimental”, en *Llull* (1998), vol. 21, pp. 195-224, Universidad de Zaragoza; “La definición del objeto de la mecánica cuántica”, en *Theoria* (1999), vol. 14/2, núm. 35, pp. 339-369, San Sebastián.