



- ◆ Trabajo realizado por el equipo de la Biblioteca Digital de la Fundación Universitaria San Pablo-CEU
- ◆ Me comprometo a utilizar esta copia privada sin finalidad lucrativa, para fines de investigación y docencia, de acuerdo con el art. 37 del T.R.L.P.I. (Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual del 12 abril 1996)

EL EMPIRISMO CRITICO DE HUME

Consideración general

El ciclo histórico del empirismo clásico se considera terminado con el empirismo crítico de Hume en tanto que su rigor condujo su propio empirismo al escepticismo (20). La radicalización de lo que se ha llamado «semi-empirismo» de Locke tuvo, en la misma medida, esta inevitable conclusión. Este hecho es de por sí tan significativo que bastaría la sola consideración del atasco en que el filósofo escocés situó la doctrina empirista inglesa para sospechar que la tarea de «reemprender» el empirismo debió hacerse, a finales del siglo XIX y principios del XX, desde unos presupuestos sustancialmente diversos de aquéllos que autoanularon el desarrollo del empirismo clásico.

Un materialismo integral que niegue la posibilidad de todo conocimiento metafísico y teológico no tiene en Hume su primer adalid, pero el caso de Hume ofrece además unas características bien conocidas que hacen a esta hipotética conexión totalmente imposible. En

primer lugar, no es lícito separar el desprecio humano por la metafísica de su general escepticismo científico, del que mostraremos en este capítulo toda su extensión (21). En segundo lugar, resulta especialmente inadecuado que la afirmación de Hume sea invocada por los neopositivistas cuando aquel filósofo pretende que *todo* el ámbito del conocimiento humano posible tiene su punto de arranque en la experiencia, sin que pueda darse *a priori* ningún tipo de conocimiento, cuando sobre este particular el más reciente neopositivismo ha dejado bien clara su posición lógico-formal apriorística. Finalmente —y ello es algo que suele ser escamoteado cuando se habla, en general, de la superación de la filosofía como tarea especulativa—, es para Hume una fundamentación *filosófica* la que dictamina, con acierto o sin él, sobre la imposibilidad de todo conocimiento que vaya más allá de la experiencia (en cierto modo como el planteamiento que hará después Kant), pues él mismo había escrito en el *Treatise of human nature* estas palabras que no serían compartidas por los que creen que las ciencias especiales están más fundamentadas que la misma filosofía: «It is certainly a kind of indignity to philosophy, whose sovereign authority ought everywhere to be acknowledged, to oblige her no every occasion to make apologies for her conclusions, and justify herself to every particular art and science, which may be offended at her. This puts one

in mind of a king arraigned for high treason against his subjects» (22). Compárese este texto citado de Hume con lo que W. Stegmüller considera que es el presupuesto del empirismo moderno en lo que respecta a la relación filosofía-ciencias: «La filosofía ya no se presenta con la pretensión de ser la reina de las ciencias: ella se convierte en servidora del conocimiento de las ciencias particulares» (23.) No dudamos de la certeza de las palabras de Stegmüller, pero, evidentemente, debe mediar otra filosofía entre las palabras de Hume y las absolutamente antitéticas de este historiador y resulta extraño hacerlas deducir de la filosofía del empirismo crítico.

De modo muy tópico se suele remitir a Hume la «introducción del método del razonamiento experimental» que reza como subtítulo de su *Treatise* y cuya defensa se expone en su Introducción. Pero se olvida, en primer lugar, que el empleo del método experimental es, para Hume, la *consecuencia* de que «it is still certain we cannot go beyond experience» (24) y, por tanto, adviene como una enorme limitación que aparece destacada solamente por la *negación* de las otras vías intelectuales. Pero, además, este único camino es sumamente limitado: «The natura and effects of experience have been already sufficiently examined and explained. It never gives us any insight into the internal structure or operating principle of objects» (25). Por esta razón, remitir tópicamente

mente al empirismo el mérito de haber impulsado el estudio de la «experiencia» debe ser profundamente matizado e incluso corregido, so pena de cometer un abuso histórico que arranca de la falta de conocimiento sobre lo que realmente se entiende por este término en el campo de las ciencias experimentales.

La creencia de que Hume ha contribuido positivamente al desarrollo de las ciencias experimentales carece en absoluto de base histórica y no pueden aportarse en su favor hechos concretos que avalen esta tesis. Así, por ejemplo, la *Historia y filosofía de la ciencia* de L.W.H. Hull, que intenta mostrar la valiosa influencia del empirismo inglés en el desarrollo de las ciencias experimentales, y aporta datos concretos sobre la influencia de la filosofía de J. Locke, no puede en absoluto parangonarlo con Hume, de quien dice sustancialmente estas palabras introductorias: «Al igual que Berkeley es más escéptico que Locke, David Hume (1721-1776) lo es más que Berkeley» (26), y después de relatar la conocida crítica a la noción de causalidad la comenta en estos términos: «Diga lo que diga Hume, tenemos por fuerza que quedarnos con esa suposición (la de que todo efecto tiene su causa), porque no podemos vivir sin ella» ((27). Efectivamente, la ciencia empírica no existiría sin esta convicción, sea cual sea la fundamentación que cada filosofía sea capaz de dar de ella, y el autor juzga este criticismo, terminando su brevísima expo-

sición de Hume, con estas palabras: «El sentido común no aceptará un escepticismo tan completo como el de Hume» (28). Es altamente significativo que un libro como el citado, que está redactado según el esquema de que los empiristas, y no los racionalistas, contribuyeron en gran manera al desarrollo científico, no pueda aportar nada valioso de David Hume en orden al desarrollo científico. Más aún, es una grave laguna que toda la influencia que, según nos dice en la obra, tuvo Locke en el desarrollo científico de los siglos XVII y XVIII no esté acompañada del dato histórico archiconocido de que Locke fue un cartesiano en la misma raíz de su formación filosófica, merced a lo cual pudo realizar hipótesis científicas de la mayor importancia. Así, por ejemplo, cuando se resume de algún modo todo el alcance de su labor en la filosofía de la ciencia nos dice: «Locke es un mecanicista integral» (29). Pero es bien sabido que el primer «mecanicista integral», con estudios científicos y experimentales concretos, es Descartes. En cambio, con un análisis más preciso del tema, Herbert Butterfield, en *Los orígenes de la ciencia moderna*, no menciona en absoluto el empirismo filosófico de Hume como fuente directa o indirecta de la ciencia moderna, mientras que, con probado fundamento, hace especial atención de los racionalistas Descartes y Leibniz (30).

El otro aspecto fundamental, conexo con el anterior, que suele ser referido también como

intrínseco en el empirismo, y de un alcance considerable dentro de todas las ciencias —incluida la propia filosofía—, es el del *análisis*. La filosofía positivista tomará el método analítico como método por excelencia, y por esta razón lo abordaremos en un capítulo especial con detalle. No cabe duda de que el análisis es el método empleado por Hume, pero se olvida que es un método esencialmente racionalista y, lo que es más importante, para emplear este método con fecundidad debe constituirse primero un objeto *lleno de contenido racional* para que su análisis revele la legalidad de un comportamiento y ésto es precisamente lo que falta en la filosofía de Hume (31). En Descartes era la *intuición* la que suministraba un objeto capaz de ser analizado y la negación de la intuición por parte de Hume —idea todavía aceptada por Locke— le lleva a emplear el análisis sobre un objeto que está sin constituir racionalmente, con lo que se le aparece lo «real» como lo *absolutamente heterogéneo* sin ninguna relación cognoscitiva. Hume, es verdad, emplea el análisis con todo rigor, pero para «pulverizar» (32) toda realidad y todo conocimiento. El escepticismo de Hume, cuya filosofía está tan ligada —como todo el empirismo— con el racionalismo continental, vendrá como consecuencia de aplicar el método analítico sobre el supuesto de la negación de la intuición intelectual cartesiana en la que se daba la noción racionalmente omnicomprensi-

va de toda la realidad material: *la extensión*. Apuntando, de una manera sintética, el problema mismo del empirismo clásico, podemos adelantar que si el empirismo debe ser la desaparición del mundo aristotélico de las «formas» debe proveerse de algún tipo de intuición en que se patentice como *inteligible* el equivalente de la «materia» aristotélica si se da por superada aquella clásica dualidad. Es precisamente una intuición, explícita o implícita, la que permite al empirismo contemporáneo entender el término «experiencia» en un sentido radicalmente distinto de como lo entendía Hume, como tendremos ocasión de comprobar más adelante, y ello rompe la supuesta conexión histórica entre ambos sistemas en un pilar fundamental.

En realidad, el escepticismo de Hume —cosa que vio muy bien Kant— es la conclusión lógica, impecable, de aplicar el método analítico a una realidad no constituida por falta de una gnoseología adecuada (33). El sistema humeano se cierra inexorablemente sobre sí mismo, en virtud de la estrechez de la teoría del conocimiento que maneja y del paralelo rigor con que la aplica.

Cuando David Hume escribió su *Treatise of human nature* tenía solamente 23 años, y cuando más tarde publica sus *Essays* y la reunión de algunos de ellos en su *Inquiry concerning Human Understanding*, que tanto había de influir en Kant, en realidad no hizo sino

reeditar aquella obra de juventud que, en su primera versión no había alcanzado el éxito apetecido. La doctrina de Hume se revela íntegramente en su *Treatise* (34) en el cual, a partir de la clásica temática sobre el origen y constitución de las ideas, aborda la crítica de las «cualidades primarias» de Locke, idea dominante de toda obra. Pero toda la crítica de Hume se hace sobre unas bases gnoseológicas que no son, en todo, radicalmente distintas de las que quedaron en el empirismo como legado racionalista, a través de Locke, como vamos a estudiar ahora iniciando la comparación empirismo-racionalismo en algún punto de no poca importancia.

*Una herencia racionalista:
la idea como imagen*

Uno de los puntos esenciales que distinguen a la modernidad filosófica de la filosofía tradicional, es la sustitución del término *concepto* por el de *idea*. Resulta paradójico el uso de este último vocablo en el empirismo, pues quien lo impone de manera definitiva, rompiendo la tradición escolástica fiel a Aristóteles (35), es sin duda alguna Descartes. El término «*idea*» no tiene en el empirismo aquella significación supra empírica que tenía en Platón, pero tiene, en cambio, la significación etimológica que le corresponde, pues la «*idea*»

de la modernidad, tanto en el racionalismo como en el empirismo, es directamente *lo visto* de la cosa sensible, más que *lo engendrado* por el entendimiento «a la vista» de la cosa sensible. La preponderancia de la *imagen* —afectada siempre de sensibilidad— sobre el elemento inteligible abstraído de la realidad concreta y, en consecuencia, el *inmediatismo* que ello connota, queda perfectamente caracterizado por el cambio terminológico realizado. Resulta, desde luego, significativa esta *continuidad* en el empleo del término «idea» por parte del empirismo, desde Locke hasta Hume, y a ello deberemos prestar gran atención (36). Si a ello añadimos la absoluta aceptación, tanto en Locke como en Berkeley y Hume, del criterio de veracidad basado en la claridad y distinción de la idea, tendremos razones de peso para pensar que la teoría del conocimiento empirista es deudora del racionalismo que le precedió en mayor medida de lo que solemos creer cuando atenemos sólo a sus divergencias (37).

Igualmente se dan en el empirismo las confusiones, frecuentes en Descartes, entre «imaginar» y «concebir», así como entre «concebir» y «percibir», puesto que no sólo la verdad, sino la misma existencia, debe ser puesta desde la *claridad noética* de la idea. Por estas razones nos atrevemos a decir que el empirismo es más un epígono del cartesianismo que una doctrina autónoma y, desde luego, no es en

absoluto la antítesis de aquel sistema continental que le precedió.

Entraremos ahora a considerar la clásica definición del término «idea» en Hume dentro del contexto en que se refiere a su origen y aparición en la conciencia: «All the perceptions of the human mind resolve themselves into two distinct kinds, which I shall call *impressions* and *ideas*. The difference betwixt these consists in the degrees of force and liveliness, with which they strike upon the mind, and make their way into our thought or consciousness. Those perceptions which enter with most force and violence, we may name *impressions*; and, under this name, I comprehend all our sensations, passions, and emotions, as they make their first appearance in the soul. By *ideas* I mean the faint images of these in thinking and reasoning» (38) y añade más adelante: «Now, since all ideas are derived from impressions, and are nothing but *copies* and *representations* of them, whatever is true of the one must be acknowledged concerning the other. Impressions and ideas differ only in their strength and vivacity» (39). La idea es meramente *imagen, copia* o *representación* de la impresión correspondiente, de la que difiere tan sólo en grado, no en naturaleza.

No son pocas las afirmaciones que Hume incluye en este comienzo del *Tratado* y que van a condicionar todo su desarrollo. Notemos que el problema de la *constitución* de la «idea» no

es idéntico al de su *origen*, es decir, al proceso por el cual es aprehendida. Ello no debe confundirse, pues siendo precisamente el «origen» de las ideas lo que más separa el empirismo del racionalismo, se diluye, por lo mismo, el problema de la constitución de la idea —como «copia», «imagen» o «representación»— que está también así pensada en Descartes, como veremos a continuación. En este sentido, se debe pensar que el problema del origen no es más importante que el de su constitución, al cual prestaremos nosotros la mayor atención. En efecto, una cosa es decir que «las ideas se derivan de impresiones» y otra que «no son más que copias y representaciones de ellas». Esta afirmación no se deduce necesariamente de aquélla si no media una determinada teoría del conocimiento, en concreto, una teoría que negando todo proceso abstractivo, formule la absoluta *inmediatez* del conocimiento. Y esto es precisamente lo que el empirismo tomó del racionalismo cartesiano.

La constitución de la idea en Hume nos remite a la de la impresión, de la que procede como copia debilitada «que permanece cuando la impresión cesa». Pero ¿de dónde procede la impresión? Según Hume, es imposible al entendimiento humano dirimir esta cuestión (40), a pesar de lo cual, *exercite*, Hume se moverá en un planteamiento ontológico realista (aunque no podemos decir lo mismo de su gnoseo-

logía), dando *por supuesto* que las impresiones nos informan perfectamente bien acerca de lo externo a la conciencia (91). Si entre «impresión» y «realidad externa» no hay nada que se interfiera (sea cual sea esta realidad) resulta que la «idea» es la copia o imagen de ella. Nuestro conocimiento del mundo (a parte de cuál sea su alcance) nos llega como «copia», «imagen» o «representación». Dirijamos ahora nuestra atención hacia este problema.

Para Descartes, cuyo origen de las ideas es triple (42), la *constitución*, el contenido de la idea es también la de ser «imagen» o «representación». En la obra que se considera más importante de la filosofía de Descartes, las *Meditationes de prima philosophia*: «Quaedam ex his tanquam rerum imagines sunt, quibus solis proprie convenit ideae nomen: ut cum hominem, vel Chimaeram, vel coelum, vel Angelum, vel Deum cogito» (43). Y añade un poco después: «Adeo ut lumine naturali mihi sit perspicuum ideas in me esse veluti quasdam imagines, quae possunt quidem facile deficere a perfectione rerum a quibus sunt desumptae, non autem quicquam majus aut perfectius continere» (44). En los dos textos citados se pone de relieve la caracterización de la idea como «imagen» o «cuadro» de la «cosa representada». Descartes no precisa a cuáles de los tres tipos de ideas se refiere, pero en tanto que se refiere a la «constitución» de la idea y no a su «origen» bien podemos pensar que es

común a todas ellas. Analicemos ahora un texto cartesiano de las *Regulae* en que se refiere a lo que podemos llamar «origen» de las ideas, cuya importancia (aunque sólo se refiera a las ideas adventicias) es capital. Dice así: «Il faut se représenter, troisièmement, que le sens commun fonctionne à son tour comme un cachet, destiné à imprimer ces figures ou idées, qui sous une forme pure et incorporelle lui parviennent des sens externes, le lieu où il les imprime comme en une cire étant la fantaisie, ou imagination» (45). Aparecen en este texto los sentidos externos, el sentido común (o sensorio común) y la imaginación, sin que se advierta cuál es la función de cada uno de ellos, pues el contenido que «circula» a través de ellos es uno y el mismo, y *está ya dado íntegramente en los sentidos externos: la idea o figura*. La simplicidad, el inmediatismo y, en definitiva, el empirismo de este texto es patente. La inclusión del sentido común (al que Hume no se refiere nunca) en este supuesto «proceso» de conocimiento, es meramente atávica —si no fuera además desconcertante—, pues su función no es más que la de «imprimir» en la imaginación lo que *ya le viene dado en los sentidos*, sin que realice ninguna de las funciones que tradicionalmente se le atribuyen: distinguir y unir sensaciones cualitativamente diferentes para compararlas y referirlas a cada objeto. El sentido común es un sentido interno al que se le ha llamado también «conciencia

sensible» y, en cualquier caso, su función no es la de ser un mero transmisor o impresor. Aunque todo esto no es más que una consecuencia de la anterior afirmación cartesiana de que los sentidos externos ofrecen al sentido común *ideas o figuras*.

La otra gran característica de la gnoseología racionalista explicitada en la caracterización de la idea como «figura» la encontramos en un fragmento de la Meditación Sexta en el que Descartes pone de relieve la *pasividad* de la facultad intelectual en la recepción de la idea, en consonancia con su función meramente representativa. El objeto de la Meditación es «examinar la existencia de las cosas materiales». Partiendo de que el hombre conoce con certeza que existe, y cuya naturaleza es el «ser una cosa que piensa», debe deducir la existencia de las cosas materiales, a partir de diversas facultades de pensar. En primer lugar encuentra Descartes «*facultates imaginandi et sentiendi*». Encuentra además «*alias facultates, ut locum mutandi, varias figuras induendi, et similes*». La tercera facultad (está en singular) es la que nos interesa para mostrar la capacidad meramente receptiva que tiene el entendimiento en su función de conocer las cosas sensibles. Precisamente el carácter pasivo de esta facultad es lo que demuestra, según Descartes, la existencia de cosas materiales:

«*Jam vero est quidem in me passiva quaedam facultas sentiendi, sive ideas rerum sensi-*

bilium recipiendi et cognoscendi, sed ejus nullum usum habere possem, nisi quaedam activa etiam existeret, sive in me, sive in alio, facultas istas ideas producendi vel efficiendi. Atque haec sane *in me ipso essen non potest*, quia nullam plane intellectionem praesupponit, et me non cooperante, sed saepe etiam invito, ideae istae producuntur: ergo superest un sit in aliqua subsantia a me diversa, in qua quoniam omnis realitas vel formaliter vel eminenter inesse debet, quae est objective in ideis ab ista facultate productis (ut jam supra animadverti), vel haec substantia est corpus, sive natura corporea, in qua nempe omnia formaliter continentur quae in ideis objective; vel certe Deus est, vel aliqua creatura corpore nobilior, in qua continentur eminenter» (46).

La pasividad del alma al recibir las ideas, sea cual sea el origen de éstas, la encontramos de modo muy explícito referida en una de sus Cartas: «Je ne mets d'autre différence entre l'âme et ses idées que comme entre un morceau de cire et les diverses figures qu'il peut recevoir; et come ce n'est pas propement une action, mais une passion dans la cire de recevoir diverses figures, il me semble aussi que c'est une passion dans l'âme de recevoir telle ou telle idée, et qu'il n'y a que ses volontés qui soient des actions; et que ses idées sont mises en elle, partie par les objets qui touchent les sens, partie par les impressions qui sont dans le cerveau, et partie aussi par les dispositions

qui ont précédé dans l'âme même et par les mouvements de sa volonté» (47).

El alma, pues, en su función cognoscitiva, no *concibe* sino que *recibe* la idea. Esto equivale a la desaparición del entendimiento agente y, por consiguiente, queda sólo un entendimiento «paciente» que no ha superado la sensibilidad aunque lo que recibe se le llame idea. Es la «imaginación» del texto de las *Regulae*.

El empirismo, a través de Locke, toma de la gnoseología cartesiana estas características que hemos puesto de relieve y ello queda todavía en la teoría del conocimiento humeana. A partir de aquí se producirán las grandes divergencias entre ambos autores cuando se pregunten *de qué* es copia la idea. Aquí es donde el empirismo se mostrará más sensualista y limitado, aunque también más riguroso, mientras que Descartes, mediante la intuición, avanzará sin ningún problema de unificación hacia la inteligibilidad de lo real.

Hume, según hemos visto, pone la idea como imagen de la *impresión* y Descartes, en cambio, como imagen de la *cosa representada*. Pero ¿puede Descartes calificar de «cosa» a aquello representado por la idea? Las ideas adventicias ¿no deben caer dentro de la crítica cartesiana a la falta de certeza de nuestra sensibilidad? Efectivamente, una caracterización del entendimiento como facultad imaginativa, que «recibe» las ideas como «cuadros» de la realidad, no puede asumir ésta, con toda su pluralidad y sensi-

bilidad, bajo el nombre unitario de «cosa» si no sabe abstraer lo inteligible de las infinitas determinaciones individuales (aspectos todos ellos completamente fuera de la teoría del conocimiento cartesiana). Lo que Descartes, pues, requiere postular es que el cuerpo externo y corporal es «extensión» y que todas las determinaciones concretas son «modos» de la extensión. La extensión es exactamente figurada, reproducida en el alma por la idea sin necesidad de abstracción, porque la extensión es un elemento *absolutamente homogéneo*. Nada habrá más importante que la afirmación ontológica cartesiana de que «la extensión constituye la naturaleza de la substancia corpórea» (48). En contraste, la negación de la extensión —que Locke todavía aceptaba como «cualidad primaria»— por parte de Hume, es lo que *le impide*, manejando también él constantemente el entendimiento como imaginación, alcanzar esta unificación inmanente a lo corporal que constituye como «objeto» lo que viene dado por la sensibilidad. Las ideas adventicias, en Descartes, no son una ficción ni un reconocimiento teórico que de hecho no se maneja sino que, por el contrario, son la fuente de la experiencia, pero sin la intuición (o idea innata) de la «extensión» del exterior no adviene para mí ninguna idea inteligible porque no viene unificada (más bien habría que decir *reducida*) en este elemento omnicomprendivo que es la extensión.

Tratar más a fondo el tema de la «extensión»,

tanto en Descartes como en la crítica de Hume, es lo que haremos en el siguiente apartado porque incide directamente en el clásico problema de la «sustancia», uno de los más debatidos en toda la historia de la filosofía, y que creemos quedará bastante esclarecido. Aquí solamente hemos querido poner de manifiesto una conexión, una influencia cartesiana en la caracterización de la idea como «copia» o «imagen» en el empirismo, con unas consecuencias de primera importancia para las posibilidades gnoseológicas del sistema de Hume.

La crítica a la noción de sustancia

Si hay algo que pasa por caracterizar el empirismo de todos los tiempos y de modo especial el de Hume, es la clásica crítica a la noción de sustancia. La categoría de sustancia viene a considerarse característica de los sistemas «metafísicos», mientras que la crítica a la misma se convierte en distintivo de las doctrinas «empiristas», atendiéndose más a la presencia del término (o a su ausencia) que a su caracterización (o crítica). Nosotros dedicaremos especial atención a poner de relieve la evolución que dicho vocablo sufre desde el racionalismo cartesiano hasta la crítica de Hume, mostrando que la conocida crítica humeana no tiene la significación histórica que se le atribuye, es decir, no es ella quien rompe la tradición escolástica fiel

a Aristóteles. En concreto, podemos formular como errónea la interpretación histórica que pone a Locke como iniciador de una crítica a esta noción que, en cambio, se considera todavía de algún modo vigente en el racionalismo cartesiano. Por el contrario, Locke entendía por el término «sustancia» *lo mismo que Aristóteles*, aunque inició, *con un argumento cartesiano*, una tímida crítica a esta noción, pero conservó dicho término por considerarlo *insustituible*, mientras que Descartes, que negaba la noción aristotélica de sustancia, no la admitió *como tal*, ni siquiera como expresión insustituible, en la medida en que alcanzó una noción superior a ella, como veremos en seguida. La conocida crítica de Hume se limitó a radicalizar lo dicho por Locke (es decir, siguió usando el argumento cartesiano) sin temer a las consecuencias que de ello se seguirían, pero sin superar el problema que indujo a Locke a admitir el término.

Para el primer empirista clásico, Locke, la idea de sustancia «no es más que el supuesto, pero desconocido, soporte de las cualidades que hallamos como existentes y que no podemos imaginar que subsisten *sine re substante*, es decir, sin algo que las sostenga. A este soporte le llamamos «sustancia», cuyo verdadero significado es, en nuestra lengua, «lo que está debajo», «lo que sostiene» (49). Y como «no podemos, sin embargo, concebir las cualidades como subsistentes en sí mismas, ni unas en

otras, suponemos que existen en un sujeto común que las sostiene, y a este soporte lo designamos con el nombre de «substancia» aun cuando lo cierto es que no tenemos idea clara ni distinta de este soporte que suponemos» (50). Pero de hecho, y en la misma crítica, Locke confiere a esta noción el ser «soporte» de las «cualidades» (lo único realmente existente), respecto de las cuales se halla como lo que *no es* respecto a lo que *es*, es decir, se patentizan en estos textos los dos aspectos, antes enunciados, de la filosofía de Locke: una comprensión o noción de sustancia igual a la de Aristóteles, y una crítica a la misma en virtud del criterio de claridad y distinción —o sea, el clásico para ceñirla a su necesidad gnoseológica. Pero, en conjunto, la posición de Locke representa más bien un retorno a Aristóteles que una innovación respecto a Descartes, en tanto que redescubre el carácter meramente *potencial* y receptivo de la categoría de sustancia y, aunque no consigue darle un estatuto óntico propio, lo mantiene como irrevocable.

No cabe duda de que el planteamiento verdaderamente hondo de la dualidad sustancia-accidentes no puede plantearse más que desde la estructura acto-potencial, y que sólo desde algún tipo de superación de esta dualidad puede abordarse con éxito la eliminación de aquel elemento precisamente potencial, cuyo descubrimiento señala y caracteriza el pensamiento aristotélico. No parece desacertado, desde esta

perspectiva, señalar como grave deficiencia de la corriente empirista clásica el haber pretendido «prescindir» de este elemento receptor, pero no actual, sin haber alcanzado la profunda superación o sustitución de este componente. Mientras Locke parece, todavía, consciente de este problema, el empirismo radical de Hume pretende prescindir de él pero le falta, al final del recorrido, lo que ingenuamente rechazó al principio, conduciéndole así al escepticismo.

Debemos ver ahora el pensamiento, verdaderamente innovador, de Descartes que no carece de consistencia pero se separa radicalmente del pensamiento aristotélico. Efectivamente, el término «sustancia» no es empleado por Descartes como el mero «soporte» siendo una buena prueba de ello el hecho de que el término «accidentes» no figura en el léxico cartesiano cuando refiere esta distinción. Así, en los *Principia* (última obra de Descartes y especie de manual sistemático de filosofía) contrapone el término «sustancia» a los «modos», «cualidades» y «atributos», términos todos ellos de profunda significación filosófica en diversas escuelas, pero nunca a «accidentes». Ello es, además, evidente por la misma definición de sustancia: «Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum» (51). La sustancia no es, como en Aristóteles, lo que existe *en sí*, sino lo que existe *por sí* y, por tanto, no se contrapone

a lo que existe *en otro* sino a lo que existe *por otro*. Desde esta definición se desdibuja mucho la diferencia entre ambos elementos, pues el «accidente» aristotélico es, por definición, «lo que acaece» a la sustancia, mientras que el «modo» cartesiano (que no se distingue radicalmente sino sólo por un punto de vista distinto, de las cualidades y atributos) es una «manera de ser» de la sustancia. Así, Descartes, después de afirmar que la «*extensio in longum, latum et profundum, substantiae corporeae naturam constituit*», añade «*Nam omne aliud quod corpori tribui potest, extensionem praesupponit, estque tantum modus quidam rei extensae*» (52).

Así como la sustancia aristotélica, por ser «soporte», tiene un carácter de *potencia*, la extensión cartesiana —en la que consiste la naturaleza de la sustancia corpórea— tiene el carácter de *acto*. Toda la estructura acto-potencial desaparece en la filosofía de Descartes y por esta razón no puede entenderse el término «sustancia» de la misma forma que en la filosofía en que se acuñó este concepto (53). Pero Descartes aprovecha además el doble sentido que en Aristóteles tiene el término sustancia (54) —que distinguía entre la «sustancia primera» (*hypo-keimenon*), el «soporte» que yace bajo las determinaciones actuales (y es por tanto potencial) y la «sustancia segunda» (*ousia*) o esencia o naturaleza que expresa «lo que la cosa es» (y es por lo mismo actual)—, identificando expresamente

los dos sentidos del término y aseverando que el «sujeto» (etimológicamente «lo que subyace») no es otra cosa que «extensión», según dice en un texto muy polémico de las *Regulae ad directionem ingeniis* «Les doctes fassent usage de distinctions si subtiles qui'ils brouillent la lumière naturelle, et qui'ils trouvent des ténèbres là même où les incultes ne font jamais preuve d'ignorance: il faut donc les prévenir qu'on ne désigne ici par étendue rien qui soit distinct et séparé du sujet lui-même, et que d'une manière générale nous ne reconnaissons point en ce genre d'entités philosophiques, lesquelles en réalité ne tombent pas sous l'imagination» (55). La segunda parte del texto es sumamente significativa. En primer lugar, la «extensión» se identifica con el «sujeto», con lo que se «actualiza» todo «soporte» como siendo el elemento que *constituye* (y no *sostiene*) a sus cualidades sensibles. En segundo lugar, afirma no reconocer ningún «ser filosófico» que no caiga bajo la *imaginación*. Es decir, la sustancia como mero «soporte», en tanto que no es, por definición, percibida por la imaginación no es admitida por Descartes ni siquiera como «explicación» —como en cambio tuvo que hacer Locke—, porque la *extensión realiza con creces la función que se atribuye a la sustancia*. El supremo argumento, en consonancia con lo ya apuntado en el apartado anterior, es que la *imaginación* es la única facultad que «percibe», y, por lo mismo, juzga sobre la existencia o no existencia de las

categorías ontológicas. Este argumento es el que manejará el empirismo para rechazar la existencia de la sustancia, como hemos visto en Locke, pero olvidando que para el racionalismo (cartesiano o spinoziano) la extensión, que constituye la naturaleza o esencia de la sustancia corpórea, es el elemento omnicomprensivo de todas las propiedades del cuerpo de las que da razón porque son modos de ella y, por tanto, puede *lógicamente* prescindir de esta dualidad sin dejar su gnoseología falta de un sostén fundamental. En cambio, el empirismo de Hume tomó del racionalismo el «criterio» de existencia, pero *no* el postulado de la intuición de la extensión ni la caracterización óptica de la misma.

Por la misma negación de la estructura actopotencial, niega también Descartes la dualidad «materia-forma». En el *Discours de la méthode*, que como se sabe es el prólogo de unas obras de carácter científico, hace referencia a *Le Monde Traité de la lumière* (que Descartes no quiso publicar en vida) y en esta referencia comenta el contenido del libro de este modo: «Ainsi, premièrement, je décrivis cette matière et tâchais de la représenter telle qu'il n'y a rien au monde, ce me semble, de plus clair ni plus intelligible, excepté ce qui a tantôt été dit de Dieu et de l'âme: car même je supposai, expressément, qu'il n'y avait en elle aucune de ces formes ou qualités dont on dispute dans les écoles, ni généralement aucune chose, dont la connaissance

ne fût si naturelle à nos âmes, qu'on ne pût pas même feindre de l'ignorer» (56). Descartes explica en esta obra, no exenta de fantasía, el «funcionamiento» de un mundo nuevo en que la «materia», sumida en un caos inicial, se regía por leyes físicas dadas por Dios. Lo importante es que Descartes piensa explicar el comportamiento de todos los fenómenos de este mundo sin atener a la noción de «forma», poniendo la total inteligibilidad del comportamiento de este mundo en la «materia» misma. Se podría objetar que Descartes no pretende en este tratado hacer metafísica sino solamente ciencia física y que por esta razón no necesita referirse a estos conceptos, pero en tal caso, tampoco requeriría rechazarlos. Pero, además, esto sería desconocer la mentalidad de Descartes, suficientemente explícita en su concepción —de tantas consecuencias en el problema de la relación de filosofía y ciencias— de que el «árbol de las ciencias» tiene su raíz en la *metafísica* y que las últimas ramas, en las que se recoge el fruto práctico de la ciencia, tienen su «alimento» y su «base» en la metafísica (prefacio a los *Principia*) y, por tanto, el texto aducido tiene el valor de ser un texto filosófico en el que niega la noción de «forma» porque alcanza una noción «superior» a ella y naturalmente esta noción es la de *extensión*.

La extensión es el elemento «material» completamente inteligible, es la esencia de la materia corporal o sustancia corporal (57). La afir-

mación cartesiana de que el conocimiento de la materia es «natural» y de que ninguna idea, salvo la de Dios y del alma, es tan *clara*, es la mejor expresión de que el conocimiento de la materia es fruto de una *idea innata*, es decir, de la extensión. El texto es, en su significado, paralelo al anterior. Así como la «extensión» no soporta las cualidades, sino que éstas son como aquella, así también la «materia» no «recibe» a la forma, sino que ésta se reduce a aquella en la que se da la máxima inteligibilidad. A la sustitución ontológica de la «sustancia» por la *extensión* corresponde necesariamente la sustitución gnoseológica de la «forma» por la *materia*, cuya idea máximamente «clara» la identifica con la extensión.

Pero el empirismo de Hume no se limita a radicalizar la crítica lockeana a la noción de sustancia, sino que extiende su crítica a la noción de «extensión» que Locke admitía como cualidad primaria, es decir, una de las que fundamentalmente nos informa sobre la constitución de los cuerpos. Aunque esta segunda crítica (la que Hume toma con verdadero empeño) es menos divulgada de hecho, es la que verdaderamente caracteriza la doctrina de su empirismo crítico. Paralela con la crítica a esta noción de extensión —y para refutar completamente a ésta— aborda asimismo Hume la de otra cualidad primaria, la de la «solidez», que también era una noción «inmediata» en la filosofía de Locke. A partir de estas dos críticas es

como el empirismo de Hume niega *toda posibilidad racional de construcción de conceptos empíricos sobre una base sensorial* y ello es de la mayor importancia en orden a compararlo con uno de los más grandes ideales del neopositivismo más reciente.

Polemiza Hume con la que llama «filosofía moderna» (la filosofía de Locke): «For upon the removal of sounds, colours, heat, cold, and other sensible qualities, from the rank of continued independent existences, we are reduced merely to what are called primary qualities, as the only *real* ones, of which we have any adequate notion. These primary qualities are extension and solidity, with their different mixtures and modifications; figure, motion, gravity, and cohesión» (58). A partir de la exposición de Locke, comienza Hume su crítica afirmando que no tenemos una simple impresión a la que corresponda la idea de extensión, sino que, por el contrario, «the idea of extension is a compound idea» (59). Las partes simples e indivisibles de que consta «must be nonentities, unless conceived as coloured or solid. Colour is excluded from any real existence. The reality therefore of our idea of extension depends upon the reality of that of solidity» (60). Así pues, la idea de «extensión» depende de la «solidez». Pero carecemos de esta última idea antes de tener la idea de «cuerpo», pues, argumenta Hume: «The idea of solidity is that of two objects, which, being impelled by the utmost force, cannot pe-

netrate each other, but still maintain a separate and distinct existence. Solidity therefore is perfectly incomprehensible alone, and without the conception of some bodies which are solid, and maintain this separate and distinct existence. Now, what idea have we of these bodies?» (61). Efectivamente, sin la noción de extensión no tenemos idea de «cuerpo», luego no podemos hacer descansar la idea de extensión en la solidez «for that would be to run in a circle, and make one idea depend on another, while, at the same time, the latter depends on the former» (62). La única salida de este círculo vicioso sería rechazar la necesidad de la idea de «cuerpo» para conocer la «solidez» descartando la definición de solidez antes dada por Hume. Para ello basta afirmar que la idea de solidez viene directamente dada por el sentido del tacto y, como se objeta el propio Hume, imaginar «that we feel the solidity of bodies, and need but touch any object in order to perceive this quality. But this method of thinking is more popular than philosophical, as will appear from the following reflections. First, it is easy to observe, that thought bodies are felt by means of their solidity, yet the feeling is a quite different thing from the solidity and that they have not the least resemblance to each other» (63). Efectivamente, Hume lleva razón al distinguir el tacto de la solidez, pues sólo desde la noción de *cuerpo impenetrable* para «mi propio cuerpo» podría deducir que el tacto me confiere la idea

de solidez de otro cuerpo y nunca, en definitiva, la idea de solidez se deja reducir a las impresiones sensibles. Por esta razón concluye Hume: «the impressions of touch are simple impressions, ... and from this simplicity I infer that they neither represent solidity, nor any real object» (64).

Si nos hemos extendido con cierto detalle en la crítica de Hume a estas «cualidades primarias» de Locke, es para poner de relieve, en primer lugar, que hacia ellas se dirige la mayor parte de la labor crítica de Hume, en tanto que la crítica a la noción de «sustancia» no representa ninguna originalidad respecto a su predecesor (salvo llevar hasta las últimas consecuencias lo dicho por éste). En segundo lugar, y esto es lo más importante, porque en estos textos llenos de gran sentido crítico, se pone de relieve la imposibilidad de remontarse desde las simples impresiones sensoriales hasta conceptos empíricos fundamentales tales como la extensión, la solidez, etc., y, a partir de su negación, la imposibilidad de todos los conceptos de la ciencia física. Todo ello, claro está, dentro del supuesto humeano de que toda idea es copia de una impresión sensible correspondiente, lo que representa una radicalización del semiempirismo de Locke que afirmaba ingenuamente que las cualidades primarias son percibidas directamente por los sentidos (aunque debíamos mantener su existencia cuando su ínfimo tamaño las hacía imperceptibles).

La crítica de Hume se limita a demostrar con todo rigor que las cualidades primarias no pueden *derivarse* de las impresiones sensoriales, con lo que patentiza una contradicción en la doctrina empírica de la «filosofía moderna», pero también cierra con ella el camino para su propio desarrollo. Hume manejará la noción de extensión, pero consciente de su propia crítica, tendrá que atribuirla al hábito y no a los sentidos, como veremos más adelante al final de este capítulo.

La falta de constitución del objeto de las ciencias

Negada por Hume, como hemos visto, la noción de sustancia, queda sin constituir como unidad el objeto externo, pero además, y en virtud de su reiterado criterio sobre el origen único de nuestras ideas, no puede tampoco alcanzar la constitución del «objeto» de las ciencias. Por lo que podemos llamar, realismo ingenuo, el objeto de la ciencia no puede diferir, según Hume, del objeto sensible, este mismo que ha quedado desintegrado en una pluralidad de impresiones e ideas correspondientes, con lo que la ciencia queda tan desprovista de fundamento como el objeto empírico más trivial.

No cabe ninguna distinción entre objeto material y objeto formal, pues toda distinción de razón que prescinda de algún dato sensible es

una mutilación de la realidad empírica. En realidad, desde el presupuesto de la idea como imagen, no sería posible, ni siquiera para Descartes, este tipo de distinción o abstracción mediante la cual constituimos el objeto científico como distinto del objeto material sensible. Pero, para Descartes, al ser todo objeto corporal extensión y modos de ella, el objeto quedaba constituido con la máxima nitidez para la ciencia. Más aún, para Descartes, el objeto empírico es ante todo un objeto científico. La duda cartesiana ha puesto entre paréntesis la realidad empírica sensible, para alcanzar *inmediatamente*, mediante la intuición de la extensión, la inteligibilidad del objeto. Sólo a partir de aquí, el objeto empírico alcanza *a posteriori* su realidad. «(Deus) cum enim nullam plane facultatem mihi dederit ad hoc agnoscendum, sed contra magnam propensionem ad credendum illas a rebus corporeis emitti, non video qua ratione posset intelligi ipsum non esse fallacem, si aliunde quam a rebus corporeis emitterentur. Ac proinde res corporeae existunt. Non tamen forte omnes tales omnino existunt, quales illas sensu comprehendo, quoniam ista sensuum comprehensio in multis valde obscura est et confusa; sed saltem illa omnia in iis sunt, quae clare et distincte intelligo, id est omnia, generaliter spectata, quae in purae Matheseos objecto comprehenduntur» (65).

Para Hume, que no admite la intuición de la extensión y la reducción de todo lo corporal

a extensión, el camino a recorrer tiene que ser inverso: desde el objeto empírico hasta el objeto científico. Pero tal ascenso, en el supuesto de que toda idea es imagen de una impresión sensible con la que difiere sólo en grado, es inalcanzable. Si el punto de partida de Hume son las existencias empíricas sólo podría elevarse a lo inteligible mediante la «abstracción», lo que requiere, por otra parte, percatarse de la primacía del sujeto. Pero nada de esto le había sido legado por la filosofía de Locke.

La incapacidad absoluta del empirismo crítico de Hume para fundamentar *cualquier* ciencia, se desprende de su teoría sobre el origen de las ideas y, con mayor precisión —deduciendo de este principio todas las consecuencias, sin ninguna concesión al *hecho* de la ciencia—, formula este definitivo criterio que condicionará y limitará el alcance de toda actividad intelectual: «The first principles are founded on the imagination and senses; the conclusion therefore can never go beyond, much less contradict these, faculties» (66).

Al principio de la Parte III y en la sección que titula: «Of knowledge» trata Hume de la geometría, que maneja las ideas de punto, línea, superficie, de modo idealizado, yendo más allá de la experiencia y, puesto que, «the ultimate standard of these figures is derived from nothing but the senses and imagination, it is absurd to talk of any perfection beyond what

these faculties can judge of; since th true perfection of anything consists in its conformity to its standard» (67). Así, a título de ejemplo: «Our ideas seem to give a perfect assurance, that no two right lines can have a common segment; but if we consider these ideas, we shall find, that they always suppose a sensible inclination of the two lines, and that where the angle they form is extremely small, we have no standard of a right line so precise as to assure us of the truth of this proposition. It is the same case with most of the primary decisions of themathematics» (68). Por consiguiente, concluye Hume, la geometría «can scarce be esteemed a perfect and infallible science» (69). La negación de la intuición y del proceso de idealización que sigue a la experiencia, le impiden a Hume alcanzar la constitución rigurosa del objeto de la geometría (70).

En virtud de un empirismo ingenuo Hume está constantemente negando lo inteligible mismo en cuanto tal, porque de este inteligible no hay impresión sensible correspondiente, en virtud de que toda idea (que se supone inteligible) debe derivar en una impresión sensible correspondiente (que es el dato primario y fuertemente impreso en la conciencia). Pero el hecho de que Hume nunca llegue a dar con nada inteligible —como no sea la propia sensación tomada equívocamente como inteligible en su «versión» de idea—, prueba lo que ya se tenía expresamente formulado desde Platón:

lo sensible se contrapone, por definición, a lo inteligible. Así, pues, la doctrina de Hume va detrás de un fantasma: buscar un inteligible que sea copia de un sensible. Naturalmente que este extraño empeño de Hume no sólo derriba la metafísica sino también toda ciencia, como sin ningún rubor explicita en estos párrafos contra la geometría, la más antigua de las ciencias de la humanidad. Parece como si Hume estuviera forzando a la ciencia geométrica a volver, desde los teoremas de Thales y los postulados de Euclides, hasta la agrimensura egipcia de donde salieron.

En cambio, la reducción, mediante la intuición, de todos los objetos de la geometría a una única realidad, la extensión mensurable, es lo que permitía a Descartes, no sólo dar por válida la geometría primitiva sino también construir la geometría analítica. De este modo, los problemas propuestos como insolubles por Hume, alcanzan su máximo rigor: dos rectas se cortan en un punto porque es uno solo el valor algebraico que satisface a las dos ecuaciones que las representan. También cuando Hume afirma que no podemos distinguir una línea recta de una curva porque «it is impossible to produce any definition of them, which will fix the precise boundaries betwixt them» (71), sabemos que el grado de la ecuación es lo que rigurosamente las distingue. Pero de toda esta labor Hume no sólo no hace mención, sino que escribe como si no tuviera de ella la menor

noticia, pese a ser cien años anteriores al *Treatise* (72).

El corto alcance de la posición gnoseológica del empirismo crítico se dejará sentir en todas las ciencias, en la medida en que los primeros principios de ellas deben basarse meramente en el dato sensible. El punto central de la crítica de Hume es la no aceptación de objetos científicos que no sean exactamente copias de nuestras impresiones. La ciencia positivista posterior, aunque intente un lenguaje de base fisicalista, requerirá siempre un aparato lógico que estará siempre más allá de toda simple impresión. Esta necesaria instrumentación está negada en la misma base por la crítica de Hume: «It is usual with mathematicians to pretend, that those ideas, which are their objects, are of so refined and spiritual a nature, that they fall not under the conception on the fancy, but must be comprehended by a pure and intellectual view, of which the superior faculties of the soul are alone capable... but to destroy this artifice, we need but reflect on that principle so oft insisted on, *that all our ideas are copied from our impressions*» (73).

El empirismo crítico de Hume —y así lo afirma expresamente en el *Treatise*— concede a la «aritmética y álgebra» el carácter de ciencias rigurosas, en tanto que poseen una idea precisa de «unidad» que permite fijar un criterio de igualdad del que carece la geometría. Pero la aceptación de la aritmética, por parte de

Hume, es completamente gratuita, puesto que la idea de *unidad* está totalmente más allá de la experiencia y bien podríamos preguntar a Hume ¿cuál es la *impresión* correspondiente a esta idea de unidad? Su aceptación es totalmente arbitraria y pasa sobre este tema, en esta obra, como sobre ascuas. Por el contrario, si de verdad se encara con la realidad de la aritmética tendría que remontarse —como después hizo Kant— desde el *hecho* de la ciencia exacta hasta las condiciones de posibilidad de que el entendimiento humano elabore con absoluto rigor los principios y el método de esta ciencia. Esto le llevaría a un replanteamiento de toda su crítica, con lo que se patentizaría la insuficiencia de ésta, o, mejor aún, la insuficiencia de la gnoseología empirista que heredó como legado empobrecido de la teoría del conocimiento racionalista.

Pero que en Hume no cabe —desde la perspectiva global de su doctrina— ni siquiera una rigurosa aceptación (no ya fundamentación) de la aritmética, nos lo dice él mismo al comienzo de la Parte IV, cuya sección titula «of the sceptical and other systems of philosophy»: «There is no algebraist nor mathematician so expert in his science, as to place entire confidence in any truth immediately upon his discovery of it, or regard it as anything but a mere probability. Every time he runs over his proofs, his confidence increases; but still more by the approbation of his friends; and is rai-

sed to its utmost perfection by the universal assent and applauses of the learned world. Now, it is evident that this gradual increase of assurance is nothing but the addition of new probabilities, and is derived from the constant union of causes and effects, according to past experience and observation... Now as none will maintain that our assurance in a long numeration exceeds probability, I may safely affirm there scarce is any proposition concerning numbers of which we can have a fuller security» (74).

Si respecto a las ciencias lógico-formales se muestra Hume tan escéptico, lo mismo sucede con las «ciencias experimentales», es decir, la *física clásica*, lo cual es de la mayor importancia en el objetivo de la investigación de este trabajo. El *Treatise of human nature* de Hume no aborda, contra lo que es usual creer la fundamentación de las ciencias empíricas y ello se deduce de la simple estructura de la obra. En efecto, el primer libro del *Treatise* (del que en este trabajo tratamos) es una investigación *filosófica*, en la misma línea que el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, de Locke, y también, por cierto, en la del *Nuevo ensayo sobre el entendimiento humano*, de Leibniz (escrito para aceptar y refutar algunas de las tesis del *Ensayo* de Locke). La crítica a la ciencia aparece en el primer libro del *Treatise* como consecuencia *indirecta* de su análisis sobre «el entendimiento» y que afecta a toda actividad mental inde-

pendientemente de su objeto de conocimiento. Por esta razón la crítica a las nociones fundamentales de la física clásica aparece en el contexto polémico de Hume contra la «filosofía moderna», como la denomina Hume, de Locke.

Es sumamente significativa, dentro de la posición de Hume de refutación de toda distinción de razón en el objeto de las ciencias, la crítica de la idea de movimiento. Está dentro de la crítica a las «cualidades primarias» de Locke, pero, en la medida en que la posición de éste no difiere sustancialmente de la de Descartes, esta crítica debe considerarse como contrastada con la del racionalismo. La afirmación de Hume no puede ser más sencilla: «To begin with the examination of motion; it is evident this is a quality altogether inconceivable alone, and without a reference to some other object. The idea of motion necessarily supposes that of a body moving» (75). No hay idea del movimiento en sí mismo, sino idea del cuerpo que se mueve, que es lo verdaderamente dado a los sentidos. De nuevo tenemos aquí la no superación del esquema sensitivo, en que se atasca la gnoseología de Hume constantemente. Si no podemos estudiar el movimiento en sí mismo, tampoco podemos hacer un estudio del «ente móvil» como haría Aristóteles, porque tal ente no existe como tal unidad. En definitiva, queda fuera de lugar una ciencia tal como la cinemática.

El retroceso respecto a la posición cartesia-

na es muy palpable también en este terreno. Para Descartes el movimiento es también objeto de intuición, como la figura y la extensión, es decir, aquellas propiedades matematizables por definición. Más aún, no se trata de «prescindir» del cuerpo que se mueve, al estudiar el movimiento, sino de caer en la cuenta de que el cuerpo *es* figura, extensión y movimiento, de las cuales derivan su comportamiento físico: «Sed quia sentimus, sive potius a sensu impulsivum clare ac distincte percipimus, materiam quandam extensam in longum, latum et profundum, cujus variae partes variis figuris praeditae sunt, ac variis motibus cientur, ac etiam efficiunt ut varios sensus habeamus colorum, odorum, doloris, etc.» (76).

Esta aprehensión del cuerpo sensible como *siendo* extensión, figura y movimiento, es lo que le hace a Descartes instalarse, desde el comienzo, como hemos dicho antes, en una posición en que el objeto empírico es, ante todo, objeto inteligible, pero con una inteligibilidad que no deja fuera, sino, al contrario, asume necesariamente todos los aspectos materiales. Las cualidades secundarias, que Hume se empeña en poner en primer lugar, son vistas como consecuencia de la extensión, figura y movimiento.

Asimismo, tiene que ignorar Hume la posibilidad de otra rama de la física: la dinámica. Es sabido que Descartes reducía la física a cinemática, pues no llegó a alcanzar, por encon-

trarla falta de claridad y distinción, la noción de fuerza. Pero Hume no alcanzó tampoco la noción de fuerza, por no encontrar la impresión que debería corresponder a esta idea: «All ideas are derived from an represent impressions. We never have any impression that contains any power or efficacy. We never, therefore, have any idea of power» (77). La crítica a la idea de causalidad eficiente —a propósito de la famosa experiencia del choque de las bolas de billar— le lleva a *negar* la idea de fuerza o poder o energía (Hume emplea, indistintamente, como sinónimos las palabras «power», «force» y «energy») como algo que tiene el objeto o radica de algún modo en él, para transferirlos a la «conexión habitual» y, por tanto, tales ideas, según Hume «are internally felt by the soul, and not perceived externally in bodies» (78). Desde esta perspectiva no había podido ser estudiada la famosa «conservación de la cantidad de movimiento» que Leibniz demostró, contra Descartes, que no se mantenía en los choques (sino la «fuerza motriz», es decir, afectando a la velocidad con un exponente cuadrado) ni ningún otro descubrimiento de la dinámica clásica.

La sutil explicación de Hume será valiosa como crítica *filosófica* (y en este caso debe recordarse que arrastra un criterio de verdad y de existencia *racionalista*: la idea clara y distinta), pero es absolutamente inútil e infecunda para dirigir una explicación científica.

Reflexionando sobre las posibilidades científicas que ofrece el sistema de Hume, según acabamos de ver suamariamente en este apartado, no podemos menos de sentirnos perplejos ante la afirmación que B. Russell inserta al principio de su ensayo titulado *Misticismo y Lógica*: «En Hume, por ejemplo, el impulso científico impera casi sin restricciones» (79).

Hume no es un prototipo de científico, sino más bien de filósofo crítico que radicaliza los presupuestos empiristas que heredó, aunque sin hacerse cuestión de los fundamentales puntos de partida, como después supo hacer Kant. Acerca de la filosofía de Hume circulan muchas opiniones de esta índole que contribuyen a formar un falso criterio del verdadero espíritu y alcance científico de su sistema filosófico.

Asociación de ideas, experiencia y hábito

Puesto ya de relieve el poco alcance de la doctrina de Hume para constituir cualquier objeto o ley científica, en virtud de las escasas posibilidades que manifiesta su doctrina sobre el origen de las ideas (no reiteramos nosotros este planteamiento más de lo que lo hace el propio Hume), debemos completar, en síntesis, el esfuerzo humeano por concluir de algún modo una doctrina completa que, aunque muy limitada en cuanto a las posibilidades gnoseo-

lógicas, permita al menos dar razón de todo lo que sea posible alcanzar en este ámbito. Si hasta ahora hemos seguido a Hume en su implacable crítica de la «filosofía moderna», debemos conocer su propia síntesis doctrinal positiva y especialmente su conclusión con la que cerraremos este capítulo.

El empirismo, con su clásico postulado de que todas nuestras ideas son singulares y simples (en tanto que copias de impresiones) debe dar razón, o explicar el mecanismo de obtención, tanto de las ideas «generales» como de las «complejas». Como no es nuestro propósito abordar el primer aspecto (80) nos centraremos en el que ahora nos ocupa. ¿Cómo se obtienen las ideas complejas? Ya desde el principio del *Treatise*, en donde ofrece Hume una primera síntesis de su doctrina, es consciente de la necesidad de «ensanchar» el campo eidético a partir, desde luego, de las ideas simples. Las ideas complejas, que son las propias del lenguaje y razonamiento, deben formarse por unión de ideas simples —las únicas que tenemos originariamente—. «Were ideas entirely loose and unconnected, chance alone would join them; and it is impossible the same simple ideas should fall regularly into complex ones (as they commonly do), without some bond of union among them, some associating quality, by which one idea naturally introduces another... The qualities, from which this association arises, and by which the mind is,

after this manner, conveyed from one idea to another, are three, viz. *resemblance*, *contiguity* in time or place, and *cause and effect*» (81).

La necesidad de unas cualidades que hagan surgir esta asociación se le revela, de nuevo, a Hume como indispensable, más adelantada su crítica, después de haber negado la posibilidad de encontrar un enlace «racional» entre los objetos. Dice así: «Reason can never show us the connection of one object with another, thought aided by experience, and the observation of their constant conjunction in all past instances. When the mind therefore passes from the idea or impression of one object to the idea or belief of another, it is not determined by reason, but by certain principles, which associate together the ideas of these objects, and unite them in the imagination... These principles I allow to be neither the *infallible* nor the *sole* causes of a union among ideas... But though I allow this easiness in these three relations, and this irregularity in the imagination; yet I assert, that the only *general* principles which associate ideas, are resemblance, contiguity, and causation» (82).

Este texto es de la mayor importancia para precisar el núcleo de la filosofía de Hume y, en consecuencia, para conocer el verdadero alcance de su «método experimental» como supuesto fundamento de la ciencia empírica. Es totalmente infundada la explicación trivial del sistema de Hume que se da, en un fácil resu-

men, como siendo la filosofía que, dando prioridad a la experiencia y observación, pone en ellas el fundamento racional de nuestros conocimientos. Hume está sentando las bases mismas de su sistema, es decir, está justificando la aparición de las ideas complejas y ya en este punto pone de relieve que la asociación de ideas *no tiene base racional* aunque la razón «esté auxiliada por la experiencia y la observación de su enlace constante en todos los casos pasados». El rigor del sistema de Hume es mayor de lo que solemos creer y en este rigor se produce su escepticismo, porque hay, en efecto, una facultad superior a las ideas simples en la que radican los «principios de asociación», pero esta facultad no es la razón sino el *hábito* tal como lo afirma Hume: «that custom, to which I attribute all belief and reasoning» (83), en consecuencia, la razón queda por debajo de él como un instinto: «reason is nothing but a wonderful and unintelligible instinct in our souls» (84). Si, pues, la asociación de ideas es fruto ininteligible de los principios de asociación, ¿cuál es el papel de la experiencia?, ¿qué valor tiene la observación constante de los casos pasados?

Hume lo refiere con bastante claridad en la sección que titula *De la idea de la conexión necesaria* (Parte III, sect. 14), pues entiende que los tres principios de asociación mencionados tienen su fundamento en la «conexión necesaria», y allí podemos leer: «The repeti-

tion of perfectly similar instances can never *alone* give rise to an original idea, different from what is to be found in any particular instance, as has been observed, and as evidently follows from our fundamental principle, *that all ideas are copied from impressions*» (85), pues —prosigue Hume— «Did the repetition neither discover nor produce anything new, our ideas might be multiplied by it, but would not be enlarged above what they are upon the observation of one single instance». Por tanto —concluye—: «Wherever we find anything new to be discovered or produced by the repetition, there we must place the power, and must never look for it in any other object» (86).

Es, pues, la *repetición* la que produce el hábito, pero no en cuanto repetición *de* una cierta idea compleja, en tanto que esta idea compleja no está dada en ninguno de los casos observados (de otro modo sería una idea simple y vendría dada como copia de una simple impresión en un solo caso) sino en cuanto repetición.

Pero Hume pretende que el hábito producido por esta repetición origine finalmente las ideas complejas y, aunque se da cuenta del carácter irracional de la asociación por la que éstas se originan, quiere ponerlo como explicación del *hecho* de que tenemos en nosotros tales ideas. Negando que tales ideas estén en la realidad, quiere así, justificar su aparición en nuestra conciencia, lo cual nos obliga a un

doble comentario. Por una parte, poner de relieve que Hume no pretende propiamente fundamentar un método experimental sino dar una cierta explicación del por qué aparecen en nuestra conciencia ideas que no están en la realidad (de ahí toda su crítica a la idea «objetiva» de causa y efecto). En segundo lugar, debemos mostrar la incapacidad de sostener esta explicación, pues, efectivamente, la repetición puede muy bien originar el hábito de una asociación determinada, pero *no* hacer aparecer en la conciencia la *idea* de tal asociación y no más bien otra cualquiera (o mejor, ninguna) porque la repetición, en cuanto tal, no dice *razón* de semejanza o contigüidad o causalidad. Así, por ejemplo, cuando quiere explicar la idea de causalidad (la que más trata Hume en el *Treatise*) nos dice: «The idea of cause and effect is derived from experience, which, presenting us with certain objects constantly conjoined with each other, produces such a habit as surveying them in that relation» (87).

Nosotros podemos estar de acuerdo con Hume en que tal constancia produzca, como él dice, el *hábito* de asociar el objeto-*causa* con el objeto-*idea*, pero no puede hacer aparecer en la conciencia la *idea* de causa y efecto, pues el tránsito a que obliga el hábito adquirido por repetición, no dice *razón* de causalidad, más bien que de semejanza o de cualquier otra idea compleja porque, en rigor, no dice ninguna. Si las cualidades o principios de asociación (que

vienen a ser como el «acto» de la «facultad» del hábito) son irracionales, como Hume concede, no pueden originar ninguna idea inteligible. Si, como dice Hume, «the understanding never observes any real connection among objects» (88) no hay fundamento objetivo para ninguna ciencia, pero, más aún, en rigor no hay tampoco idea de tal conexión, pues la asociación habitual, a la que quiere reducir toda idea, no deja de ser habitual, es decir, instintiva. Podrá ser un instinto más perfecto que el de los animales, pero nunca será ni dará lugar a una inteligibilidad, no ya de la *causa* —como reconoce Hume—, sino tampoco de la *cosa*. El escepticismo de Hume debe ser más radical de lo que él mismo reconoce, porque no sabe dar fundada razón de las ideas complejas.

Una de las más importantes ideas complejas que Hume pretende justificar es la de *espacio*. Partiendo de la crítica a la idea de extensión como «cualidad primaria» de la «filosofía moderna» debe, a su vez, dar algún tipo de razón de cómo se origina en nosotros tal idea, supuesto que no se trata de una idea simple, según comentamos en un apartado anterior.

La idea de espacio o extensión la trata de modo específico (junto con la del tiempo) en la sección tercera de la segunda parte, donde Hume defiende tanto su posición empirista como su criticismo. Según el postulado empirista, tal idea debe derivar de los sentidos de la vista y del tacto pero advirtiendo que el espacio

no se reduce a los puntos coloreados o tangibles, añade como elemento esencial que estos puntos estén «disposed in a certain manner» (89). Fácilmente advertimos aquí que esta *disposición espacial* (90) no es, en cuanto tal, el objeto propio de ningún sentido, sino que más bien se conecta con la «contigüidad espacial» de que nos habla en páginas anteriores, es decir, es indispensable esta cualidad o capacidad asociativa para originar la idea de extensión. Así lo formula Hume: «the idea of extension is nothing but a copy of these coloured points, and of the manner of their appearance» (91). El profundo sentido crítico de este gran empirista le lleva a una formulación de las ideas de espacio y tiempo que recuerda de algún modo lo que después pensará Kant, si bien, como es sabido, no se tratará de una forma *a priori*, sino *a posteriori*, es decir, fundada en el hábito que origina la repetición: «The ideas of space and time are, therefore, no separate or distinct ideas, but merely those of the manner or order in which objects exist» (92). Pero, de algún modo, tendrá un cierto carácter «formal» y no «material», aunque Hume lo llamará «idea abstracta» en vez de «forma».

Ahora bien. La extensión humeana, así constituida, es ciertamente un elemento del cuerpo (si no se da la percepción de cuerpos no se puede dar la noción de espacio ni se puede abstraer ésta de aquella percepción), pero no, en modo alguno, el *elemento unificador* de las demás

sensaciones ni, menos todavía, el que las comprende y da razón de ellas como, en cambio, sucedía con la extensión cartesiana.

Las tres últimas secciones del libro I del *Teatrise*, son de la mayor importancia, porque allí retoma Hume los grandes temas de la «sustancia» y de la «extensión», preguntándose en concreto si, supuesta negada la existencia de la sustancia, puede la extensión *unificar* las sensaciones de todos los sentidos que «carecen de lugar» como el olor, sabor y sonido. Es decir, si las sensaciones no visuales ni táctiles que no constituyen el espacio tienen sin embargo relación con éste. A lo cual responde Hume: «It will not now be necessary to prove, that those perceptions, which are simple, and exist nowhere, are incapable of any conjunction in place with matter or body, which is extended and divisible; since it is impossible to found a relation but on some common quality» (93.) La importancia de este texto debe notarse, especialmente, dentro del marco de comparación empirismo-razionalismo que nosotros hemos planteado.

El argumento no puede ser más preciso y definitivo, pues, sin una cualidad común, es imposible una relación, como ya efectivamente había visto Descartes. El entendimiento no puede hallar una relación porque no hay base unificadora, y por tanto sólo el hábito puede ser la razón de que hagamos esta asociación. Pero el hábito debe descansar, al menos primariamente, en alguna otra razón, y esta razón es, según Hume,

que «we feel a satisfaction», añadiendo esta relación de *unión en un lugar* a lo que en rigor sólo la tiene de causalidad y contigüidad temporal (94). La «satisfacción» es un elemento más del hábito, pero evidentemente es inmensurable el grado exacto de «satisfacción» por el que unimos en un lugar lo que, en rigor, no lo está. Porque notemos que no dice Hume que no podamos saber si están o no en el mismo lugar, sino que no lo tiene. Hay, pues, una pugna entre la razón y la fantasía: «That *inclination* of our fancy by which we are determined to incorporate the taste with the extended object, and our *reason*, which shows us the impossibility of such a union... But if ever reason be of sufficient force to overcome prejudice, it is certain that, in the present case, it must prevail» (95).

Lo que directamente nos interesa de estas explicaciones de Hume es la imposibilidad de hallar relaciones internas y reales en los cuerpos. En la medida en que ha reducido la *inteligibilidad* de las notas que Descartes hacía descansar en la extensión, a la *existencia* fáctica de estas impresiones, no hay *a posteriori* razón inteligible de su enlace. Esto es lo realmente significativo en orden a la falta de fundamentación de un empirismo absoluto. Este paso del orden inteligible, en el que estaba Descartes, al orden existencial habiéndose desprovisto de toda función abstractiva del entendimiento, conduce su empirismo a un callejón sin salida.

Esta inversión realizada por Hume es crucial

para la tesis que nos ocupa. En el Apéndice de su *Treatise*, cuando reflexiona sobre la totalidad de la obra realizada, pone en duda el conjunto de su explicación sobre el principio de unión de las distintas percepciones (impresiones e ideas), calificándola de «muy defectuosa», y a este propósito afirma lo que es la síntesis de todo su problema: Si las percepciones son existencias distintas, forman tan sólo un todo por hallarse enlazadas entre sí. Sin embargo, no pueden descubrirse por el entendimiento humano conexiones entre existencias distintas. Sólo sentimos un enlace o determinación del pensamiento a pasar de un objeto a otro. Ningún texto, como éste con que finaliza los tres libros de su *Treatise*, expresa lo que queremos nosotros notar sobre lo que representa, en conjunto, la obra de Hume como empirismo ingenuo pero también como genuino: «In short, there are two principles, which I cannot render consistent; nor is it in my power to renounce either of them, viz, that all our distinct perceptions are distinct existences, and that the mind never perceives any real connexion among distinct existences» (96). La importancia de este texto ha sido notada por todos los comentadores que han estudiado el empirismo de Hume.

El tránsito de lo inteligible, primariamente inteligible —de la doctrina cartesiana—, a lo fáctico existencial —del sistema de Hume—, con una inteligibilidad que hay que reganar ahora desde los presupuestos de aquella gno-

seología —ya cercenada de la intuición— que sirvió para fundamentar aquella filosofía racionalista, es el camino que debe recorrer el empirismo de Hume. Para el propio Hume esta tarea se le revela como inalcanzable, porque el empirismo arrastra la deformación racionalista que juzga el entendimiento como la facultad de ver, pero el objeto que se da en esta «visión» inmediata no es la extensión omnicomprendiva de sus propios «modos», sino «existencias independientes» (97).

Este atender de Hume a las *existencias distintas* requería una caracterización del entendimiento humano más cercana a la de Aristóteles que a la de Platón —recordando el mayor «empirismo» del estagirista—, es decir, una función *activa* del entendimiento y no la meramente pasiva que heredó de Descartes, como hemos mostrado al principio del capítulo. De ahí, el empeño de Hume en poner toda «actividad» en una facultad humana que, no pudiendo ser el entendimiento, debía ser el *hábito*, con toda la pobreza explicativa que ello connota pero, también, manteniendo el rigor y la fidelidad a los principios del empirismo hasta sus últimas consecuencias.

El análisis empirista

Siendo el método analítico, como dijimos al comienzo del capítulo, uno de los puntos más

esenciales en la epistemología neoempirista, vamos a estudiar el análisis empirista, comprobando de una manera más completa lo que apuntamos antes sobre la infecundidad del mismo en virtud, precisamente, de su negación de la intuición intelectual que Descartes ponía en la base del análisis y dirigiéndolo. Es, en definitiva, la negación de la intuición y *del objeto que en ella se da*, lo que aboca el análisis de Hume al escepticismo. Sin síntesis *a priori* y sin intuición el ente de experiencia queda «pulverizado» en una multiplicidad cuya unificación *a posteriori* resulta inviable.

El sistema de Hume llega, en su análisis de la realidad material sensible, a ciertos átomos coloreados y tangibles, más allá de los cuales no es posible una ulterior división porque desaparecería a nuestros sentidos y no tendríamos ideas de ellos (98). A partir de estas realidades últimas debemos *después* encontrar una relación que reconstruya el objeto empírico de modo riguroso, es decir, sin la hipótesis de una «sustancia» de la que, por definición, no tenemos impresión sensible correspondiente y por tanto, según la gnoseología de Hume, tampoco idea. De este modo, y aunque el propósito de la doctrina de Hume no es el de la filosofía positivista, en el sentido actual y fuerte del término, sino meramente ser consecuente con el criterio establecido al principio del *Treatise* sobre el origen y constitución de las ideas, de hecho, se plantea por primera vez, lo que será empeño

específico en el empirismo: la constitución de conceptos empíricos sobre base sensorial, es decir, conceptos empíricos obtenidos por combinación de simples impresiones dadas por los sentidos (aunque la palabra «combinación» connota para Hume un problema *psicológico* y para el positivismo contemporáneo un problema *lógico*).

La conclusión de este intento, para Hume, no puede ser más desalentadora: no hay razón inteligible de la asociación del conjunto de impresiones dadas por los sentidos ni de sus correspondientes ideas. La unificación se produce en el sujeto meramente por un «hábito», pero sin que haya razón causal de ésta, y sin que sea posible encontrar ley inteligible alguna. Sólo reiteradas experiencias pueden mostrar, únicamente como probabilidad, un determinado comportamiento asociativo para cada sujeto y en cada contexto. No parece haber sido éste el presupuesto del proceder científico ni el ideal regulador del neopositivismo. La razón más nuclear del por qué no puede haber razón inteligible del enlace de las diversas impresiones y de sus ideas, la deja perfectamente explicada Hume al constatar que falta una «cualidad común» que las unifique. Y también el propio Hume, de un modo definitivamente radical, remacha esta imposibilidad en el *Appendix* de su *Treatise* con una de las frases más importantes de toda la obra: «the mind never perceives any real connexion among distinct existences» (99).

A partir de estas existencias independientes como únicas realidades indubitables (100), no es posible reganar la inteligibilidad del objeto empírico. En consecuencia, sólo se le abre a Hume una salida: volver, por el «hábito», a reconstruir lo que, de hecho, *ya era* (101) por un acto indiviso de la mente.

El «hábito» viene a resultar en la doctrina de Hume una especie (*sui generis*, desde luego) de facultad trascendental. Aunque el hábito se deja concretar por cada experiencia particular, es, sin embargo, la «fuerza» que permite establecer una asociación (multitud de experiencias no producirían ninguna asociación si no existiera el hábito como capacidad asimilativa) y siendo extrínseco a lo empírico en cuanto tal, pues, como «capacidad» que es, radica en el sujeto, viene a ser la condición de posibilidad de nuestro limitado conocimiento. Naturalmente que el hábito no connota en absoluto la espiritualidad del alma sino más bien ofrece la base para una psicología materialista (que Hume sostiene sin entrar en muchos detalles), pero lo que es digno de ser notado es que el hábito no está en la «experiencia» ni externa ni interna, sino que el hábito es puesto por Hume como condición de posibilidad de nuestro conocimiento. Así como el *a priori* kantiano es la condición de posibilidad de un conocimiento *exacto, universal y necesario*, el hábito humeano es la condición de posibilidad de un conocimiento *probable, subjetivo y variable*. La doctrina de Hume

que, por otra parte, tiene un rigor nada despreciable, está abocada a esta extraña solución por razón del análisis que efectúa.

Hay evidentemente (salvando las distancias) un paralelismo entre Hume y Kant. Lo que originariamente les distingue es que el primero no hace una reflexión sobre el *acto* de conocer —acto que revela una síntesis metaempírica, como «volvió» a ver Kant después del racionalismo—, sino que busca *en la conciencia* el elemento último de *la realidad material*, porque arrastra la deformación racionalista del conocer como «ver», sin ningún tipo de abstracción o síntesis. Es fundamental para entender el empirismo humeano, recordar que el abandono de la intuición racionalista no le hizo olvidar el conocer como «ver» que, aplicado por él a las cualidades secundarias, le hizo pensar que tenía aislados en la conciencia los elementos irreducibles de lo real material. Conocer, para el entendimiento humano, es siempre unificar una pluralidad, y lo que es «objeto» de experiencia para nosotros es ya una síntesis *elaborada* por el sujeto, como nota muy bien Kant al comienzo de la *Crítica de la razón pura* (102).

Es por esta razón que el análisis sobre el «fenómeno» no revela el *contenido material* en cuanto tal (que es lo que Hume cree alcanzar con su análisis), sino la *estructura* del objeto en cuanto posibilidad de ser entendido. Esta estructura es, para Kant, una «materia, en sí misma ininteligible en cuanto plural y hetero-

génea, y una «forma», como unificación de aquellos datos materiales. Esto es lo que se pone de manifiesto en la *Estética trascendental* que está en un diálogo implícito con el problema de Hume.

Cuando Hume analiza la realidad material «pone» en ella lo que dice tener aislado en la conciencia (no olvidemos la primacía de los «datos de conciencia», ni la ingenua dualidad que ello requiere para «saltar» al exterior). Pero, olvidando toda actividad del sujeto cognoscente, no puede dar razón de la unificación de aquella absoluta heterogeneidad. La «relación» entre ellas, en la que debe consistir todo conocimiento, no pudiendo radicar en ninguna facultad intelectual (porque nada hay en el entendimiento que no haya «penetrado» antes por los sentidos) debe sostenerse sobre el «hábito», con toda la pobreza explicativa que ello connota, pero salvando con ello el rigor de su planteamiento.

Desde la perspectiva con que encabezamos este apartado debemos afirmar que el problema *insoluble* de Hume consiste en iniciar su investigación con un minucioso análisis, sin proveerse antes de un postulado intuicionista en el que se le ofrezca como «todo inteligible» el objeto a analizar. Su análisis no es, por consiguiente, propiamente tal, sino solamente una sucesiva justificación de que los *elementos* por él aislados según el doble criterio, racionalista uno (la claridad y distinción de la idea juzga de la ver-

dad) y empirista el otro (toda idea procede de una impresión) son efectivamente elementos aislados y, por lo mismo, «existencias distintas». Pero si como fundamento de los *prius nota* no se pone una «síntesis *a priori*» o una «intuición» de tipo racionalista, en verdad resultará, como decía Kant, que las intuiciones sin concepto (es decir, de tipo empirista) resultarán siempre *ciegas*. Nunca se alcanza a saber qué es «lo que se tiene entre manos». Más aún, se diluyen los mismos primeros firmes pasos con que se inició la investigación, como es patente en Hume al desaparecer el mismo sujeto personal, raíz originaria de la existencia de las impresiones como «datos de *conciencia*». Si no se atiende más que a las simples impresiones sensibles no es posible *después* constituir ningún *concepto* empírico. Es, como dice Maréchal en su comentario de Hume, la «revanche indirecte de la métaphysique» (103).