

Título del original en francés:  
*Empirisme et Subjectivité*  
Presses Universitaires de France  
© 1953, Presses Universitaires de France

Traducción: Hugo Acevedo

Diseño de cubierta: Juan Santana

Quinta reimpresión: enero de 2007, Barcelona

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© Editorial Gedisa, S.A.  
Paseo Bonanova, 9 1º-1ª  
08022 Barcelona (España)  
Tel. 93 253 09 04  
Fax 93 253 09 05  
Correo electrónico: [gedisa@gedisa.com](mailto:gedisa@gedisa.com)  
<http://www.gedisa.com>

ISBN: 978-84-9784-222-8  
ISBN: 84-7432-004-6 (Colección)  
Depósito legal: B. 2210-2007

Impreso por Romanyà Valls  
Verdaguer 1, 08786 Capellades (Barcelona)  
Impreso en España - Printed in Spain

Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o en cualquier otro idioma.

UNAM  
BIBLIOTECA CENTRAL  
CLASIF. B1429  
D39  
2002  
  
MATRIZ 980476  
NUM. ADQ. 678470

## PROLOGO

*Gilles Deleuze es también un autor de monografías. Este aspecto de la obra de quien, más allá de las divergencias de las opiniones, señala una de las muescas más espectaculares, ese gravoso desvío (una indiferencia que no es ajena a la decisión de irritar) por donde el autor contrapone ciertas avenidas del siglo XX, no sólo da prueba de humildad, sino que de alguna manera forma sistema con un atomicismo de la razón, el que se opone en primer lugar a la fenomenología, a la lógica y a la historia de la filosofía del hegelianismo.*

*Según tal tenor, el presente ensayo sobre Hume (uno de los primeros trabajos de Deleuze) debe ser entendido como momento (valga el término de Hegel) de una práctica y una militancia en un eclecticismo sutil, en cuyo seno un cierto efecto de reordenamiento introduce convicciones allí donde en el punto de partida se declaraba únicamente un interés neo-académico sui-generis. Deleuze ha escrito sobre Nietzsche, sobre Bergson, sobre Kant, sobre Spinoza, pero de ninguna manera —como se sugirió— para satisfacer, por el contrario, quién sabe qué propósito disolvente y dejar aparecer las nadas de las intenciones (como si la crítica filosófica pudiera alcanzar la singularidad de la obra del filósofo allí donde lo más íntimamente singular sería el individuo como operación metafísica de desconexión: "delirio, azar, indiferencia"), sino que lo ha hecho, no hay por qué pasarlo por alto, de acuerdo a las escansiones del discurso bacheloriano, comprometido con la vertiente en que despuntan ciertas ideas husserlianas sobre filósofos, y también la impronta de Jacques Lacan. Piénsese por ejemplo en la idea de una determinada*

revalorización del autor del Ensayo sobre el entendimiento humano, a través de la cual Deleuze milita contra la plataforma del idealismo de Platón, de Kant y de Hegel, y conduce en cambio a los puntos de contacto de Hume con Nietzsche, con Lucrecio. O bien (pero dicha idea tampoco es deleuziana, es contemporánea), piénsese además en el descubrimiento y la insistencia sobre la vocación nizstcheana de la "claridad y distinción" de la razón del géometra Spinoza.

Una toma de partido del autor en favor de cierta dispersión y una determinada multiplicidad podría impedirnos encontrar en Empirismo y subjetividad mucho más que la noción de campo problemático, la idea de que una filosofía no es una respuesta, sino la apertura a las condiciones de la cuestión que plantea. Pero parecerá vano buscar en este texto los antecedentes de la denuncia del psicoanálisis en favor del esquizoanálisis, la contraposición de un análisis concreto y de autogestión en el microgrupo al pensamiento marxista de los macrogrupos, la teoría hegemónica en fin (¿cómo calificarla?) de las máquinas deseantes. ¿Qué tendría que ver Hume en definitiva con el origen del sentido en las series, los temas de la locura, la militancia y el Saber? ¿Será posible atisbar en la disparidad del texto alguna intención unificante más allá de la idea de mostrar el problema para abordar el nido de víboras; las ganas de investigar la cuestión para convertirla —como dice Foucault— en problema insoluble?

¿Cuál será el secreto de esta monografía cautelosa, harto fría, de este estilo que hizo pensar en un biscocho al que le falta mantequilla?<sup>1</sup> Yo sé que algunos deleuzianos han celebrado tal sequedad como ditirámica. Pero al revés, ¿no será el eclipse de la pasión en el texto una mera función de la idea definitivamente encontrada?

Monografía excelente, en todo caso, como lacónica, de intención incluso sencillamente universitaria, especie de libro-acto —para mi gusto— o de libro-objeto donde se dicen algunas cosas que hay que decir sobre Hume: a saber, que el asociacionismo no entendió constituirse como psicología del conocimiento, sino como reflexión sobre lo que es prác-

---

<sup>1</sup> Clément Rosset, "Sécheresse de Deleuze", en *L'Arc*, N.º 49, pág. 89.

deriva de la razón sino también que las reglas del entendimiento remiten a la imaginación. Entre los datos de la naturaleza humana y los datos de la naturaleza natural, el sujeto es sujeto en proceso, el resultado de un avance constitutivo que es movimiento y donde el gusto y las pasiones tienen jerarquía de determinante y función totalizadora. Lo que se puede conocer no es como en Kant el sistema de las categorías que da cuenta, más aquí del naufragio de la razón, del acuerdo entre lo dado natural y los datos de la naturaleza humana: "Ese acuerdo sólo puede ser pensado; y sin duda —comenta Deleuze— es el pensamiento más pobre y más vacío". La filosofía de esta manera deberá plegarse a la "reflexión" del sujeto y a las acciones de los hombres, y no constituirse como ontología.

El sujeto es actividad y en tanto tal no es ni pasivo ni activo: es proceso. Lo que cabe hacer, por lo mismo, es "el inventario de los distintos momentos de ese proceso".<sup>2</sup> Pero he aquí un párrafo que hay que recomendar al lector ansioso de no perder la conexión entre la temperatura de lagarto de Empirismo y subjetividad y la cruda inventiva del Antiedipo: "Para hablar como Bergson, digamos que el sujeto es primeramente una marca [empreinte], una impresión dejada por los principios pero que se convierte progresivamente en una máquina capaz de utilizar esta impresión".<sup>3</sup>

En más de un sentido los acentos del comentario sobre Hume hacen pensar en otros, más discontinuos es cierto, de Merleau-Ponty sobre Kant: entre las aporías de la razón y las condiciones a-priori de la sensibilidad, la imaginación trascendental resguardaría las síntesis que ligan al sujeto a la densidad del mundo y a la opacidad de las cosas. Pero la preocupación de Merleau-Ponty apuntaba explícitamente a acumular pruebas de que aun para los filósofos del idealismo primaba la convicción de que la conciencia no es co-extensiva al mundo. ¿Pero qué de Empirismo y subjetividad?

No es fácil decidirlo. ¿Pero no es sugerente el capítulo sobre "El mundo de la cultura y las reglas generales"? El pasaje del seudo-egoísmo del individuo a la familia, vía la

---

<sup>2</sup> Empirismo y subejetividad, pág. 127.

<sup>3</sup> Ibid., pág. 127.

*operación de los principios, constituye a la sociedad como el campo de batalla de las familias entre sí. La justicia, desde entonces no será sino superación de los efectos de la contigüidad y la semejanza, los que fundan a la familia en tanto tal y la aglutinan. Es cierto que mientras tanto, y al menos (también las sociedades tienen sus humoradas), las familias "conversan" entre ellas. Sin embargo, ¿no se percibe la distancia entre esta visión salvaje del conjunto social y otro salvajismo (que si no Hume al menos Deleuze no ignoró), más rudo tal vez, seguramente menos inteligible: la referencia freudiana a la orda de Darwin y a la alienación de los individuos de la masa en el Ideal del Yo?*

*En resumen: será en el interior de determinado contexto problemático y de los rodeos contemporáneos en torno a la discusión del inconsciente como lenguaje —se sabe— que todo texto de Deleuze sostiene y recobra su interés.*

OSCAR MASOTTA  
Barcelona, otoño de 1976

*A Jean Hyppolite,  
homenaje sincero y respetuoso.*

## PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO Y PROBLEMA MORAL

Hume se propone hacer una ciencia del hombre. ¿Cuál es su proyecto fundamental? Toda elección siempre se define en función de lo que excluye, y un proyecto histórico es una sustitución lógica. Para Hume se trata de *sustituir una psicología del espíritu por una psicología de las afecciones del espíritu*. La psicología del espíritu es imposible, inconstituible, no pudiendo encontrar en su objeto ni la constancia ni la universalidad necesarias. Únicamente una psicología de las afecciones puede constituir la verdadera ciencia del hombre.

En este sentido, Hume es un moralista, un sociólogo, antes de ser un psicólogo: el *Tratado* ha de mostrar que las dos formas bajo las cuales el espíritu es *afectado* son, esencialmente, lo *pasional* y lo *social*. Y ambas se implican, asegurando la unidad del objeto de una ciencia auténtica. Por una parte, la sociedad reclama de cada uno de sus miembros, espera de ellos, el ejercicio de reacciones constantes, la presencia de pasiones susceptibles de aportar móviles y fines, caracteres colectivos o particulares: "Un soberano que impone un tributo a sus súbditos se atiene a la sumisión de éstos".<sup>1</sup> Y por otra parte las pasiones implican la sociedad como medio oblicuo para satisfacerse.<sup>2</sup> Esta coherencia de lo pasional y lo social se revela en la historia como unidad interna: la historia tiene por objeto la organización política y la institución; estudia las relaciones

<sup>1</sup> *Traité de la nature humaine* (trad. Leroy), pág. 513. [Hay versión castellana: *Tratado de la naturaleza humana*; Madrid, Espasa-Calpe, 3 tomos.]

<sup>2</sup> *Traité*... , pág. 641.

motivo-acción en el máximo de circunstancias dadas, y manifiesta la uniformidad de las pasiones del hombre. En una palabra, la elección del psicólogo se podría expresar, extravagantemente, así: ser un moralista, un sociólogo y un historiador *antes* de ser un psicólogo y *para* ser un psicólogo. Aquí, el contenido del proyecto de la ciencia del hombre ha encontrado la condición que posibilita un conocimiento en general: es necesario que el espíritu sea afectado. Por sí mismo, en sí mismo, el espíritu no es una naturaleza, no es objeto de ciencia. La cuestión que ha de tratar Hume es la siguiente: *¿Cómo el espíritu deviene una naturaleza humana?*

Es cierto que la afección pasional y social es sólo una parte de la naturaleza humana. Hay otra parte que es el entendimiento, la asociación de ideas. Pero se habla así por convención: el verdadero sentido del entendimiento consiste justamente, nos dice Hume, en hacer sociable una pasión y social un interés. El entendimiento refleja el interés. Si podemos considerarlo, por otro lado, como una parte separada, ello es a la manera del físico que descompone un movimiento sin dejar de reconocer que éste es indivisible, incompuesto.<sup>3</sup> No olvidaremos, pues, que en Hume coexisten dos puntos de vista: la pasión y el entendimiento se presentan, en cierto sentido que queda por precisar, como dos partes distintas; pero en sí, el entendimiento no es más que el movimiento de la pasión que deviene social. Tan pronto veremos que el entendimiento y la pasión forman dos problemas separados, tan pronto veremos que aquél se subordina a ésta. Y he ahí por qué el entendimiento, aun estudiado por separado, debe ante todo hacernos comprender mejor el sentido en general de la cuestión precedente.

Sin cesar Hume afirma la identidad del espíritu, la imaginación y la idea. El espíritu no es naturaleza; no tiene naturaleza. Es idéntico a la idea en el espíritu. La idea es lo dado, tal como es dado; es la experiencia. El espíritu es dado. Es una colección de ideas; no es siquiera un sistema. Y la cuestión precedente podría expresarse así: ¿cómo una colección deviene sistema? La colección de ideas se llama imaginación, en

<sup>3</sup> *Traité...*, pág. 611.

la medida en que ésta designa, no una facultad, sino un conjunto, el conjunto de las cosas —en el más vago sentido de la palabra— que son lo que parecen: colección sin álbum, pieza sin teatro o flujo de percepciones. “La comparación con el teatro no debe hacernos extraviar . . . No tenemos el más remoto conocimiento del lugar en que se representan estas escenas, ni de los materiales que lo constituyen.”<sup>4</sup> El lugar no es diferente de lo que pasa en él; la representación no está en un sujeto. Precisamente, la cuestión todavía se puede formular así: *¿Cómo el espíritu deviene sujeto?* *¿Cómo la imaginación deviene facultad?*

Cierto es que Hume repite constantemente que la idea está en la imaginación. Pero la preposición no marca aquí la inherencia a un sujeto cualquiera; al contrario, se la emplea metafóricamente, para excluir del espíritu como tal una actividad distinta del movimiento de la idea, para asegurar la identidad del espíritu y la idea en el espíritu. Significa que la imaginación no es un factor, un agente, una determinación determinante; es un lugar, y a éste hay que localizarlo —es decir, fijar—: es un determinable. Nada se hace *por* la imaginación; todo se hace *en* la imaginación. Esta no es siquiera una facultad de formar ideas: la producción de la idea por la imaginación no es más que una reproducción de la impresión en la imaginación. Desde luego, posee su actividad, pero aun ésta carece de constancia y uniformidad; es fantasiosa y delirante, es el movimiento de las ideas, el conjunto de sus acciones y reacciones. Como lugar de las ideas, la fantasía es la colección de elementos separados. Como vínculo de las ideas, es el movimiento que recorre el universo,<sup>5</sup> engendrando dragones de fuego, caballos alados, gigantes monstruosos.<sup>6</sup> El fondo del espíritu es delirio, o, lo que viene a ser lo mismo desde otros puntos de vista, azar, indiferencia.<sup>7</sup> Por sí misma, la imaginación no es una naturaleza, sino una fantasía. La constancia y la uniformidad no están en las ideas que tengo, como tampoco en la manera *en que las ideas son ligadas por la imaginación*: es una vinculación que se efectúa al azar.<sup>8</sup> La generalidad de

<sup>4</sup> *Traité* . . . , pág. 344.

<sup>5</sup> *Traité* . . . , pág. 90.

<sup>6</sup> *Traité* . . . , pág. 74.

<sup>7</sup> *Traité* . . . , pág. 206: La indiferencia como “situación primitiva” del espíritu.

<sup>8</sup> *Traité* . . . , pág. 75.

la idea no es un carácter de la idea, no pertenece a la imaginación: es un *rol* que toda idea puede desempeñar bajo la influencia de otros principios; no es la naturaleza de una especie de ideas.

¿Cuáles son esos otros principios? ¿Cómo la imaginación deviene naturaleza humana? La constancia y la uniformidad están sólo en la manera *en que las ideas se asocian en la imaginación*. En sus tres principios (contigüidad, semejanza y causalidad), la asociación supera a la imaginación; es algo distinto de ella. La afecta. Encuentra en la imaginación su término y su objeto, no su origen. La asociación es una cualidad que une a las ideas, no una cualidad de las ideas mismas.<sup>9</sup>

Veremos que en la creencia y por la causalidad el sujeto *supera* lo dado. Literalmente, supera lo que el espíritu le da: creo en lo que no he visto ni tocado. Pero si el sujeto puede así superar lo dado, es *ante todo*, porque *en el espíritu* es el efecto de principios que superan al espíritu, que lo afectan. Antes de que pueda tener una creencia, los tres principios de asociación han organizado lo dado como un sistema, imponiéndole a la imaginación una constancia que ésta no tiene por sí misma y sin la cual no sería jamás una naturaleza humana, y atribuyendo a las ideas vínculos, principios de unión que son las cualidades originales de esa naturaleza, no los caracteres de la idea.<sup>10</sup> El privilegio de la causalidad consiste en que únicamente ella puede hacernos afirmar la existencia, hacernos creer, porque confiere a la idea de objeto una solidez y una objetividad que ésta no tendría si sólo estuviese asociada por contigüidad o semejanza a la impresión presente.<sup>11</sup> Pero los otros dos principios tienen con la causalidad un rol común. Fijan ya el espíritu, lo naturalizan; preparan la creencia y la acompañan. Vemos el fondo único del empirismo: es porque la naturaleza humana en sus principios supera al espíritu, nada

<sup>9</sup> *Traité* . . . , pág. 75; texto esencial: "Puesto que la imaginación puede separar todas las ideas simples y unir las de nuevo bajo la forma que le plazca, nada sería más inexplicable que las operaciones de esta facultad si no la guiaran algunos principios universales, principios que en cierta medida la hacen uniforme en todo tiempo y lugar. Si las ideas se hallaran por completo liberadas de todo vínculo y toda conexión, sólo el azar las uniría", etcétera.

<sup>10</sup> *Traité* . . . , pág. 75 y pág. 315: la desaparición de los principios parece entrañar de manera inmediata "la pérdida y la ruina de la naturaleza humana".

<sup>11</sup> *Traité* . . . , págs. 147, 185 y 187.

en éste supera a la naturaleza humana; nada es trascendental. La asociación es una regla de la imaginación, no un producto, una manifestación de su libre ejercicio. La guía, la hace uniforme y la compele.<sup>12</sup> En este sentido, las ideas se vinculan en el espíritu, pero no por él.<sup>13</sup> La naturaleza humana es la imaginación, pero a la que otros principios han vuelto constante, la han fijado.

Cierto es que en esta definición misma se encuentra una dificultad. ¿Por qué la naturaleza humana es la imaginación reglada más bien que la regla captada en su poder activo? ¿Cómo se puede decir de la imaginación que *deviene* naturaleza, cuando no posee en sí misma una razón de su devenir? La respuesta es simple. Por esencia, los principios se refieren al espíritu que afectan, y la naturaleza se refiere a la imaginación, todo su sentido consiste en calificarla. La asociación es una ley de la naturaleza; como toda ley, se define por sus efectos, no por una causa. De igual modo, pues, en un plano completamente distinto Dios podrá llamarse Causa; la armonía preestablecida y la finalidad se podrán invocar fructuosamente.<sup>14</sup> La conclusión de los *Diálogos*, del *Ensayo sobre los milagros* y del *Ensayo sobre la inmortalidad* es coherente. Una causa puede siempre ser *pensada*, como algo en sí, como algo que trasciende todas las analogías por las cuales se le da efectivamente, en la experiencia y por el conocimiento, un contenido determinado.<sup>15</sup> No por ello es menos cierto que la filosofía como ciencia del hombre no tiene que buscar causa; debe escrutar efectos. La causa no puede ser *conocida*; no hay una causa de los principios, un origen de su poder. Lo original es su efecto sobre la imaginación.

Este efecto de la asociación va a manifestarse en tres formas.<sup>16</sup> O bien la idea toma un rol, siendo capaz de represen-

<sup>12</sup> *Traité*... , pág. 75.

<sup>13</sup> *Traité*... , pág. 78: "esta cualidad por la cual dos ideas se vinculan en la imaginación".

<sup>14</sup> *Enquête sur l'entendement humain* (trad. Leroy), pág. 101: la finalidad es el acuerdo de los principios de la naturaleza humana con la Naturaleza misma: "Así tenemos, pues, una especie de armonía preestablecida entre el curso de la naturaleza y la sucesión de nuestras ideas".

<sup>15</sup> *Dialogues sur la religion naturelle* (trad. David), págs. 244 y sigs. [Hay versión castellana: *Diálogos sobre religión natural*; México, Colegio de México, 1942.]

<sup>16</sup> *Traité*... , pág. 78.

tar todas las ideas a las que está asociada por semejanza en la imaginación —idea general—, o bien la unión de las ideas *por* el espíritu adquiere una regularidad que no tenía, “pues en alguna medida la naturaleza asigna a cada cual las ideas simples más apropiadas para unirse en una idea compleja”:<sup>17</sup> sustancia y modo. O bien una idea introduce en él otra idea:<sup>18</sup> relación. El efecto de la asociación es en los tres casos el fácil paso del espíritu de una idea a otra; la esencia de la relación es la transición fácil.<sup>19</sup> El espíritu, devenido naturaleza, tiene *tendencia*.

Pero en el momento mismo en que la naturaleza se refiere a la idea, puesto que la asocia en el espíritu, la idea no adquiere cualidad nueva alguna que sea propia de ella y que la idea pueda atribuir a su objeto; ninguna especie de ideas nuevas aparece. Las ideas son religadas uniformemente, pero sin que las relaciones sean el objeto de una idea. Hume destaca que la idea general debe ser representada, pero sólo puede serlo en la *fantasía*, bajo la forma de una idea particular que tiene una cantidad y una cualidad determinadas.<sup>20</sup> *Por una parte* la imaginación no puede devenir en sí una naturaleza sin seguir siendo para sí una fantasía. Además, la fantasía encuentra en este caso toda una extensión nueva; siempre podrá invocar las relaciones, tomar prestado el ropaje de la naturaleza, formar reglas generales que superen el campo determinado del conocimiento legítimo, extendiendo el conocimiento más allá de sus propios límites. Hará pasar sus fantasías: un irlandés no puede tener ingenio y un francés no puede tener vigor.<sup>21</sup> Y para anonadar el efecto de tales reglas extensivas, para retrotraer a sí el conocimiento, se necesitará el ejercicio de otras reglas, correctivas éstas. En un menor grado de actividad fantástica, la imaginación no dejará de duplicarla cuando se presente una relación, no dejará de reforzarla con otras relaciones, no obstante innecesarias.<sup>22</sup>

<sup>17</sup> *Traité*... , pág. 75.

<sup>18</sup> *Traité*... , pág. 78.

<sup>19</sup> *Traité*... , pág. 352.

<sup>20</sup> *Traité*... , pág. 103.

<sup>21</sup> *Traité*... , pág. 231.

<sup>22</sup> *Traité*... , pág. 328: “Cuando alineamos cuerpos nunca dejamos de ubicar contiguos entre sí a los que se parecen, o por lo menos en puntos de vista correspondientes. ¿Por qué? Pues porque experimentamos cierta satisfacción en unir la relación de contigüidad a la de seme-

Por otra parte el espíritu no puede él mismo ser activado por los principios de la naturaleza sin permanecer pasivo. El espíritu sufre efectos. La relación no es lo que liga, sino lo que es ligado; la causalidad, por ejemplo, es pasión, impresión de reflexión,<sup>23</sup> "efecto de la semejanza".<sup>24</sup> Es *sentida*.<sup>25</sup> Es una percepción del espíritu, no una conclusión del entendimiento: "No debemos contentarnos con decir que la idea de causa y de efecto nace de la unión constante de objetos, sino que debemos afirmar que es idéntica a la idea de esos objetos".<sup>26</sup> En una palabra, la relación necesaria está ciertamente en el sujeto, *pero en tanto éste contempla*.<sup>27</sup> He ahí por qué Hume insiste tanto sobre la paradoja de su tesis, sobre el aspecto negativo, como en su ortodoxia, en el aspecto positivo y objetivo. Mientras que la necesidad está en el sujeto, la relación necesaria es en las cosas sólo una conjunción constante: *la necesidad no es sino esto*.<sup>28</sup> Pero está en el sujeto en tanto él contempla, no en tanto actúa: <sup>29</sup> la conjunción constante es *toda* la relación necesaria.<sup>30</sup> Para Hume la determinación no es determinante, sino determinada. Cuando Hume habla de un acto del espíritu, de una tendencia, no quiere decir que el espíritu sea activo, sino que es activado, que ha devenido sujeto. La paradoja coherente de la filosofía de Hume consiste en presentar una subjetividad que se supera y que no por eso es menos pasiva. La subjetividad está determinada como un efecto; es una *impresión de reflexión*. El espíritu deviene sujeto al ser afectado por los principios.

A la naturaleza no se la puede estudiar científicamente sino

---

janza, o la semejanza de las situaciones a la de las cualidades" (cf. *Traité*... , pág. 623, nota).

<sup>23</sup> *Traité*... , pág. 252.

<sup>24</sup> *Traité*... , pág. 251.

<sup>25</sup> *Traité*... , pág. 514.

<sup>26</sup> *Traité*... , pág. 514.

<sup>27</sup> *Traité*... , pág. 254.

<sup>28</sup> *Traité*... , págs. 254 y 256.

<sup>29</sup> *Traité*... , pág. 517.

<sup>30</sup> *Traité*... , pág. 508: "Todo objeto está determinado por un destino absoluto en cierto grado y cierta dirección del movimiento, y tan poco puede alterarse de esta línea precisa, por la que se mueve, como transformarse en ángel, espíritu o sustancia superior. *Los ejemplos de acciones necesarias, y todo lo que a este respecto se halla en igualdad con la materia se lo debe reconocer como necesario*" (la bastardilla es nuestra).

en sus efectos sobre el espíritu, pero la única y verdadera ciencia del espíritu debe tener a la naturaleza por objeto.

La naturaleza humana es la única ciencia del hombre.<sup>31</sup>

Quiere decir, a un tiempo, que la psicología de las afecciones descalifica a la psicología del espíritu y que las afecciones califican al espíritu. Así se explica una ambigüedad. En el caso de Hume asistimos al desarrollo desigual de dos inspiraciones muy diversas. Por una parte la psicología del espíritu es una psicología de la idea, de los elementos simples o mínimos, indivisibles: ocupa esencialmente la segunda parte del sistema del entendimiento, "las ideas de espacio y de tiempo". Es el *atomismo*. Y por otra parte la psicología de la naturaleza humana es una psicología de las tendencias, es más bien, incluso, una antropología, una ciencia de la práctica y sobre todo de la moral, de la política y de la historia; finalmente, una verdadera crítica de la psicología, ya que encuentra la realidad de su objeto dado en todas las determinaciones que no están dadas en una idea, en todas las cualidades que superan al espíritu. Esta segunda inspiración es el *asociacionismo*. Confundir asociacionismo y atomismo es un extraño contrasentido. Ello no obstante, ¿por qué subsiste en Hume la primera inspiración, sobre todo en la teoría del espacio? Lo hemos visto. Si bien la psicología de las afecciones contiene en su proyecto la crítica y la exclusión de una psicología del espíritu como ciencia imposible de constituir, no por eso contiene menos en su objeto la referencia esencial del espíritu como término de las calificaciones de la naturaleza. Porque el espíritu es por sí mismo una colección de átomos, la verdadera psicología no es inmediata ni directamente posible: los principios no hacen del espíritu mismo un objeto de ciencia posible sino dándole ante todo una naturaleza objetiva. Hume no hace pues una psicología atomista; muestra en el atomismo un estado del espíritu que no permite una psicología. Por consiguiente, no se le podrá reprochar a Hume haber desatendido el importante problema de las condiciones de la ciencia del hombre. Hasta llegaremos a preguntarnos si los autores modernos no repiten el proyecto de la filosofía de Hume cuando hacen corresponder a cada momento positivo de la ciencia

<sup>31</sup> *Traité . . .*, pág. 366.

del hombre una crítica asidua del atomismo, tratándolo, antes que como una tesis histórica y localizada, como la idea en general de lo que la psicología no puede ser, y condenándolo en nombre de los derechos concretos de la caracterología y de la sociología, de lo pasional o de lo social.

*El espíritu* —decía Comte a propósito de las psicologías imposibles— se ha convertido en el tema poco menos que exclusivo de sus especulaciones, y por lo demás se han descuidado o se han subordinado casi por completo a la inteligencia las diversas facultades afectivas. El conjunto de la *naturaleza humana* ha sido, por lo tanto, infielmente retrazado por estos vanos sistemas.<sup>32</sup>

Todos los buenos autores concuerdan al menos en la imposibilidad de una psicología del espíritu. De ahí que critiquen con tanto esmero toda identificación de la conciencia con el conocimiento. Sólo difieren en la determinación de los factores que otorgan una naturaleza al espíritu. Tan pronto estos factores son, el cuerpo, la materia —la psicología debe hacer lugar entonces a la fisiología—, tan pronto son principios particulares, un equivalente psíquico de la materia en el que la psicología encuentra a la vez su único objeto posible y su condición científica. Con los principios de asociación, Hume prefirió esta segunda vía, la más difícil, o la más audaz. De ahí su simpatía por el materialismo, y su reticencia al mismo tiempo.

Hasta ahora sólo hemos mostrado que el problema de la filosofía de Hume es éste: ¿cómo el espíritu deviene naturaleza? ¿Pero *por qué* el espíritu? Preciso es retomarlo todo en otro plano. El problema de Hume concierne exclusivamente al hecho; es empírico. *Quid facti?* ¿Cuál es el hecho cognoscitivo? La trascendencia o la superación; afirmo más de lo que sé, y mi juicio supera a la idea. En otros términos, *yo soy un sujeto*. Digo: César está muerto, mañana amanecerá, Roma existe; hablo en general, y creo, establezco relaciones: es un hecho, una práctica. ¿Cuál es el hecho en el conocimiento? *El hecho es* que tales prácticas no se pueden expresar en forma de idea

<sup>32</sup> Cf. Auguste Comte: *Cours de philosophie positive*; Schleicher, t. III, pág. 41.

sin que ésta no sea inmediatamente contradictoria. Por ejemplo, incompatibilidad de la idea general o abstracta con la naturaleza de una idea,<sup>33</sup> o de una conexión real entre los objetos con los objetos a los cuales se la aplica.<sup>34</sup> La incompatibilidad es tanto más decisiva cuanto que es inmediata e inmediatamente decidida.<sup>35</sup> No llega Hume a ello como consecuencia de una prolongada discusión; *parte de ahí*, y tanto, que el enunciado de la contradicción adquiere, naturalmente, el porte de un desafío primordial, única relación del filósofo con el otro dentro del sistema del entendimiento.<sup>36</sup> “Mostradme la idea que pretendéis tener.” Y lo que se apuesta en el desafío es la psicología del espíritu. En efecto, lo dado, la experiencia, tiene ahora dos sentidos, y éstos son inversos. Lo dado es la idea tal cual se da en el espíritu, sin nada que la supere, ni siquiera y sobre todo, el espíritu, desde ya idéntico a la idea. Pero también la superación se da, en un sentido completamente distinto y de otra manera, como práctica, como afección del espíritu, como impresión de reflexión. Hume dice que no se trata de definir la pasión,<sup>37</sup> y de la misma manera la creencia es un “no sé qué” que todos sienten en suficiente medida.<sup>38</sup> La subjetividad empírica se constituye en el espíritu bajo el efecto de los principios que afectan a éste; el espíritu no tiene los caracteres de un sujeto previo. La verdadera psicología, la de las afecciones, va, pues, a doblarse en cada uno de sus momentos con la crítica de una falsa psicología del espíritu, incapaz, efectivamente, de captar sin contradicción el elemento constituyente de la realidad humana. ¿Pero por qué *necesita* la filosofía hacer esa crítica, expresar la superación en una idea, producir la contradicción, manifestar la incompatibilidad como el carácter de hecho del conocimiento?

<sup>33</sup> *Traité* . . . , pág. 84: “Es una contradicción en los términos; hasta implica la más patente de las contradicciones, a saber: que es posible a la vez para la misma cosa, ser y no ser”.

<sup>34</sup> *Traité* . . . , pág. 255.

<sup>35</sup> Laporte ha mostrado claramente en Hume el carácter inmediatamente contradictorio que adquiere una práctica expresada como idea. En este sentido, la fórmula imposible de la abstracción es: ¿cómo de 1 hacer 2? Y de la conexión necesaria: ¿cómo de 2 hacer 1? Cf. *Le problème de l'abstraction*.

<sup>36</sup> *Traité* . . . , pág. 356, acerca de la “desesperada soledad” del filósofo, y pág. 244, acerca de la inutilidad de los razonamientos prolongados.

<sup>37</sup> *Traité* . . . , pág. 375.

<sup>38</sup> *Traité* . . . , pág. 173.

Es que al mismo tiempo la superación dada no está dada en una idea, sino que se refiere al espíritu, ya que lo califica. El espíritu es a la vez el objeto de una crítica y el término de una referencia necesaria. Tal es la necesidad de la crítica. Y he ahí por qué en las cuestiones del entendimiento la marcha de Hume es siempre la misma: va de la ausencia de una idea en el espíritu a la presencia de una afección del espíritu. La negación de la idea de la cosa afirma la identidad del carácter de esa cosa con la naturaleza de una impresión de reflexión. Así, pues, para la existencia, la idea general, la conexión necesaria, el yo, el vicio y la virtud. En todos estos casos, antes que negar el criterio de la idea, la negación de esta última sirve de criterio; la superación se capta siempre y ante todo en su relación negativa con aquello que supera.<sup>39</sup> Inversamente, en las estructuras de la superación el espíritu encuentra una positividad que le viene de afuera.

Pero entonces, ¿cómo conciliar el conjunto de esa argumentación con el principio de Hume, según el cual toda idea deriva de una impresión correspondiente, y por lo tanto *toda* impresión dada se reproduce en una idea, que la representa exactamente? Si la necesidad, por ejemplo, es una impresión de reflexión, necesariamente hay una idea de necesidad.<sup>40</sup> Hume dice, también, que la crítica no le quita su sentido a la idea de conexión necesaria; sólo destruye sus malas aplicaciones.<sup>41</sup> Hay, por cierto, una idea de necesidad. Pero básicamente, si se debe hablar de una impresión de reflexión, es en el sentido de que la relación necesaria es el espíritu como afectado, determinado por la idea de un objeto (en ciertas circunstancias) a formar la idea de otro. La impresión de necesidad no podría producir la idea como una cualidad de las cosas, ya que es una calificación del espíritu. Lo propio de las impre-

<sup>39</sup> A propósito de las ideas generales, Hume nos dice con toda claridad que para comprender su tesis hay que pasar primeramente por la crítica: "Acaso estas reflexiones puedan servir para despejar todas las dificultades de la hipótesis que he propuesto acerca de las ideas abstractas, en oposición a la que hasta ahora ha prevalecido en filosofía. A decir verdad, no obstante, deposito sobre todo mi confianza en lo que ya he probado respecto de la imposibilidad de las ideas generales con arreglo al método empleado en general para explicarlas". A fin de comprender qué es una afección del espíritu, hay que pasar por la crítica de una psicología del espíritu.

<sup>40</sup> *Traité*..., pág. 252.

<sup>41</sup> *Traité*..., pág. 248.

siones de reflexión, efectos de los principios, es *cualificar* diversamente al espíritu como un sujeto. Lo que se revela, pues, a partir de las afecciones es la idea de esa subjetividad. *La palabra idea ya no puede tener el mismo sentido.* La psicología de las afecciones ha de ser la filosofía de un sujeto constituido.

Esta es la filosofía que ha perdido el racionalismo. La filosofía de Hume es una crítica aguda de la representación. Hume no hace una crítica de las relaciones, sino una crítica de las representaciones, justamente porque éstas *no pueden* presentar a las relaciones. Al hacer de la representación un criterio, al poner la idea en la razón, el racionalismo ha puesto en la idea lo que no se deja constituir en el primer sentido de la experiencia, lo que no se deja dar sin contradicción en una idea, la generalidad de la idea misma y la existencia del objeto, el contenido de las palabras *siempre, universal, necesario o verdadero*; ha transferido la determinación del espíritu a los objetos exteriores, suprimiendo para la filosofía el sentido y la comprensión de la práctica y del sujeto. De hecho, el espíritu no es razón; la razón es una afección del espíritu. Se la llamará, en este sentido, instinto,<sup>42</sup> hábito, naturaleza.<sup>43</sup>

La razón no es sino una determinación general y calma de las pasiones fundadas en una visión distante o en la reflexión.<sup>44</sup>

La razón es una especie de sentimiento. Y así como el método de la filosofía va de la ausencia de una idea a la presencia de una impresión, la teoría de la razón va de un escepticismo a un positivismo, de un escepticismo de la razón a un positivismo del sentimiento, el cual incluye por fin a la razón como una reflexión del sentimiento en el espíritu calificado.

Así como se ha distinguido al atomismo del asociacionismo, hay que distinguir dos sentidos de la idea; por tanto, dos sentidos de la impresión. En un sentido, no tenemos la idea de necesidad; en otro sentido, sí. Pese a los textos en los que las impresiones de sensación y las impresiones de reflexión, las

<sup>42</sup> *Traité*... , pág. 266: "La razón no es nada más que un maravilloso e ininteligible instinto en nuestra alma, un instinto que nos arrastra gracias a cierta serie de ideas a las que dota de cualidades particulares".

<sup>43</sup> *Traité*... , pág. 274.

<sup>44</sup> *Traité*... , pág. 709.

ideas de sensación y las ideas de reflexión, son presentadas al mismo tiempo y vueltas homogéneas en tanto es posible,<sup>45</sup> la diferencia entre ambas es de naturaleza. Lo atestigua esta cita:

He ahí lo necesario para producir una idea de reflexión; al repasar 1.000 veces todas sus ideas de sensación, el espíritu nunca puede extraer de ellas una nueva idea original, *a no ser que la naturaleza haya modelado* sus facultades de manera tal, que de una contemplación como ésa parezca nacer una nueva impresión original.<sup>46</sup>

Las impresiones de sensación sólo son el origen del espíritu; las impresiones de reflexión son su calificación, el efecto de los principios en el espíritu. El punto de vista del origen, según el cual toda idea deriva de una impresión preexistente y la representa, no tiene, por cierto, la importancia que se le ha querido encontrar; sólo da al espíritu un origen simple y evita que las ideas tengan que representar *cosas*, cosas con las que se comprendería mal la semejanza de las ideas. La verdadera importancia reside del lado de las impresiones de reflexión, porque éstas califican al espíritu como sujeto. La esencia y el destino del empirismo no están ligados al átomo, sino a la asociación. Esencialmente, el empirismo no plantea el problema de un origen del espíritu; plantea el problema de una constitución del sujeto. Además, considera a ésta en el espíritu como el efecto de principios trascendentes, no como producto de una génesis. La dificultad consistirá, por lo tanto, en establecer una relación asignable entre los dos sentidos de la idea o de la impresión, entre el origen y la calificación. Ya hemos visto su diferencia. Es la misma que encuentra Hume con la forma de una antinomia del conocimiento; es la diferencia que define al problema del yo. El espíritu no es sujeto, está sujetado. Y cuando el sujeto se constituye en el espíritu bajo el efecto de los principios, el espíritu se capta al mismo tiempo como un Yo porque es calificado. Pero justamente, si el sujeto sólo se constituye en la colección de las ideas, ¿cómo la colección de las ideas puede captarse a sí misma como un yo, cómo puede decir "yo", bajo el efecto de los mismos principios? No se comprende cómo se puede pasar de las tendencias al yo, del sujeto

<sup>45</sup> *Traité...*, pág. 72.

<sup>46</sup> *Traité...*, pág. 105 (la bastardilla es nuestra). Cf. *Traité...*, pág. 386.

al yo. ¿Cómo pueden en situación límite el sujeto y el espíritu no constituir más que algo uno en el yo? El yo debe ser al mismo tiempo colección de ideas y tendencia, espíritu y sujeto. Es síntesis, pero incomprensible, y reúne en su noción, sin conciliarlos, al origen y la calificación.

Hay dos principios a los que no puedo volver coherentes, y no está en mi poder renunciar a ninguno de los dos: todas nuestras percepciones distintas son existencias distintas, y el espíritu nunca advierte conexión real alguna entre existencias distintas.<sup>47</sup>

Hume agrega que quizá sea posible una solución. Más adelante veremos qué sentido se le puede dar a esta esperanza.

El verdadero objeto de la ciencia es la naturaleza humana. Pero la filosofía de Hume nos presenta dos modalidades de ésta, dos especies del género afección: por una parte, los efectos de la asociación; por la otra, los efectos de la pasión. Cada una es la determinación de un sistema, el del entendimiento, el de las pasiones y de la moral. ¿Cuál es su relación? En un primer momento parece establecerse entre ambas, y proseguirse con exactitud, el paralelismo. Creencia y simpatía se responden. Además, todo lo que la simpatía contiene como cosa propia y que supera a la creencia es, según el análisis, análogo a lo que la pasión misma agrega a la asociación de ideas.<sup>48</sup> En otro plano, así como la asociación le fija al espíritu una generalidad necesaria, una regla indispensable para su esfuerzo de conocimiento teórico, así también la pasión le proporciona el contenido de una constancia,<sup>49</sup> hace posible una actividad práctica y moral, y da a la historia su significación. Sin este doble movimiento no habría siquiera una naturaleza humana, y la imaginación seguiría siendo fantasía. Las correspondencias no se detienen ahí; la relación entre el motivo y la acción es homogénea con la causalidad;<sup>50</sup> tanto, que a la historia se

<sup>47</sup> *Traité...*, pág. 760.

<sup>48</sup> *Traité...*, págs. 421-422.

<sup>49</sup> *Traité...*, pág. 418. *Enquête...*, pág. 131.

<sup>50</sup> *Traité...*, pág. 515: el prisionero, "cuando se lo conduce al patíbulo, prevé su muerte como la consecuencia de la constancia y la lealtad de sus guardianes, y ello con tanta certidumbre como el efecto de la operación del hacha o la rueda". No hay diferencia de naturaleza entre la evidencia moral y la evidencia física. Cf. *Traité...*, pág. 258.

la debe concebir como una física del hombre.<sup>51</sup> Por último, tanto para la determinación del detalle de la naturaleza como para la constitución de un mundo de la moralidad, las reglas generales tienen el mismo sentido, a la vez extensivo y correctivo. No quedará siquiera el recurso de identificar el sistema del entendimiento con la teoría, el sistema de la moral y de la pasión con la práctica. Con el nombre de creencia hay una práctica del entendimiento, y con la forma de organización social y de justicia hay una teoría de la moral. Además, para Hume, en todos los casos, la única teoría posible es una teoría de la práctica: para el entendimiento, cálculo de las probabilidades y reglas generales; para la moral y las pasiones, reglas generales y justicia.

Pero todas estas correspondencias, por importantes que puedan ser, sólo son la presentación de la filosofía, la distribución de sus resultados. La relación de analogía entre los dos dominios constituidos no debe llevarnos a olvidar cuál de ellos ha determinado la constitución del otro como materia filosófica. Nos interrogamos sobre el *móvil* de la filosofía. Al menos es un hecho fácil de decidir: Hume es ante todo un moralista, un pensador político, un historiador. ¿Pero por qué?

El *Tratado* comienza por el sistema del entendimiento y plantea el problema de la razón. Sólo que no es evidente la necesidad de un problema tal; necesita un origen al que se le pueda considerar como un móvil de la filosofía. No porque la razón resuelva problemas es ella misma un problema. Al contrario, para que haya un problema de la razón, un problema relativo a su dominio propio, es menester que haya un dominio que escape a la razón y la ponga en cuestión. La frase importante y principal del *Tratado* es:

No es contrario a la razón preferir la destrucción del mundo a un rasguño de uno de mis dedos.<sup>52</sup>

<sup>51</sup> *Enquête*..., pág. 131: "Los relatos de guerra, de intrigas, facciones y revoluciones son otros tantos conjuntos de experiencias que le permiten al filósofo político o moral fijar los principios de su ciencia, de la misma manera que el médico o el filósofo de la naturaleza se familiariza con la naturaleza de las plantas, de los minerales y de otros objetos exteriores mediante las experiencias que efectúa en ellos".

<sup>52</sup> *Traité*..., pág. 525.

La contrariedad vendría a ser, además, una relación excesiva. Por no ser coextensiva al ser, porque ella no se aplica a todo lo que es, puede cuestionarse y plantear el problema de su naturaleza. El hecho es que la razón no determina la práctica: es prácticamente, técnicamente insuficiente. Sin duda ella tiene influencia en la práctica informándonos de la existencia de una cosa, objeto propio de una pasión, descubriéndonos una conexión de causas y efectos, medio de una satisfacción.<sup>53</sup> Pero no se puede decir que la razón produzca una acción, ni que la pasión la contradiga, ni que combata una pasión. Al menos la contradicción implica un desacuerdo de las ideas con los objetos que ellas representan:

Una pasión es una existencia primitiva, o, si se quiere, un modo primitivo de existencia, y no contiene cualidad representativa alguna que haga de ella una copia de otra existencia o de otro modo.<sup>54</sup>

Tampoco las distinciones morales se dejan engendrar por la razón, puesto que despiertan las pasiones y producen o impiden la acción.<sup>55</sup> Para que haya contradicción en hurtar propiedades, en violar promesas, es además necesario que existan promesas y propiedades en la naturaleza. Siempre se puede aplicar la razón, pero se la aplica a un mundo precedente, mundo que supone una moral antecedente, un orden de fines.<sup>56</sup> Por lo tanto, es porque la práctica y la moral en su naturaleza (no en sus circunstancias) son indiferentes a la razón, que la razón va a buscar su diferencia. Porque se la niega desde el exterior, ella se negará desde el interior y se descubrirá como una demencia, como un escepticismo. Y también porque ese escepticismo tiene su origen y su móvil en el exterior, en la indiferencia de la práctica, la práctica misma es indiferente al escepticismo: siempre se puede jugar al chaquete.<sup>57</sup> El filósofo se comporta como todo el mundo: lo propio del escéptico es que su razonamiento no admita réplica y, a la vez, no produzca convicción.<sup>58</sup> Volvemos a encontrar, pues, la conclusión prece-

<sup>53</sup> *Traité*... , pág. 574.

<sup>54</sup> *Traité*... , pág. 525.

<sup>55</sup> *Traité*... , pág. 572.

<sup>56</sup> *Traité*... , pág. 584.

<sup>57</sup> *Traité*... , pág. 362.

<sup>58</sup> *Enquête*... , pág. 210.

dente, esta vez completada: escepticismo y positivismo se implican en un mismo razonamiento de la filosofía. El positivismo de la pasión y de la moral produce un escepticismo sobre la razón, y este escepticismo interiorizado, vuelto escepticismo de la razón, produce a su vez un positivismo del entendimiento, concebido *a imagen* del primero, como teoría de una práctica.<sup>59</sup>

A imagen, pero no a semejanza. Ahora podemos comprender con exactitud la diferencia entre el sistema de la moral y el sistema del entendimiento. En el género de la afección distinguimos dos términos: la afección pasional y moral y la superación, dimensión del conocimiento. Sin duda, los principios de la moral, las cualidades originales y naturales de la pasión, superan y afectan al espíritu, como los principios de asociación; el sujeto empírico está bien constituido en el espíritu por el efecto de todos los principios conjugados. Pero sólo bajo el efecto (desigual, por lo demás) de los principios de asociación, y no otros, puede el sujeto mismo superar lo dado: cree. En este preciso sentido, la superación concierne exclusivamente al conocimiento: lleva la idea más allá de ella misma, dándole un rol, afirmando su objeto, constituyendo sus vínculos, hasta el extremo de que en el sistema del entendimiento el principio más importante que afecta al espíritu va *primeramente* a ser estudiado en la actividad, en el movimiento de un sujeto que supera lo dado: en la *inferencia* se capta la naturaleza de la relación causal.<sup>60</sup> Con respecto a la moral ocurre algo diferente, aun cuando adquiera por analogía la forma de exposición de la superación.<sup>61</sup> Allí no hay inferencia que hacer.

No inferimos que un carácter sea virtuoso por el hecho de agradar, pero al sentir que agrada de esa particular manera sentimos, efectivamente, que es virtuoso.<sup>62</sup>

<sup>59</sup> A la inversa, por una justa compensación de las cosas, el entendimiento se interroga entonces acerca de la naturaleza de la moral: *Traité...*, págs. 363-364.

<sup>60</sup> *Traité...*, pág. 256: "El orden que hemos seguido, de examinar primero nuestra inferencia según la relación antes de haber explicado la relación misma, no habría sido disculpable si hubiera sido posible proceder de una manera diferente".

<sup>61</sup> *Traité...*, págs. 584-586.

<sup>62</sup> *Traité...*, pág. 587. *Enquête sur les principes de la morale* (trad. Leroy), pág. 150.

La moral admite la idea sólo como un factor de sus circunstancias, y recibe a la asociación como un elemento constituido por la naturaleza humana. Por el contrario, en el sistema del entendimiento la asociación es un elemento constituyente, el único elemento constituyente, de la naturaleza humana. Como ilustración de esta dualidad nos remitiremos a la distinción que hace Hume entre dos Yo<sup>63</sup> y a la manera diferente en que presenta y trata los problemas correspondientes.

Hay, pues, dos tipos de prácticas, y ambos deben presentar inmediatamente muy distintos caracteres. La práctica del entendimiento determina el detalle de la Naturaleza; procede en extensión. La Naturaleza, objeto de la física, es *partes extra partes*. Esa es su esencia. Si consideramos los objetos en su idea, a todos ellos les es posible "llegar a ser causas o efectos unos de otros",<sup>64</sup> puesto que la relación causal no es una de sus cualidades; lógicamente no importa qué pueda ser causa de qué. Si observamos, por otra parte, la conjunción de dos objetos, cada uno de los casos numéricamente diferentes que la presentan es independientemente del otro, y ninguno tiene influencia sobre el otro; están "íntegramente separados por el tiempo y el lugar".<sup>65</sup> Son las partes componentes de una probabilidad.<sup>66</sup> En efecto, si la probabilidad supone la causalidad, la certidumbre que nace del razonamiento causal no es menos por eso un límite, un caso particular de la probabilidad, una convergencia de probabilidades prácticamente absoluta.<sup>67</sup> La Naturaleza es una dimensión extensiva; ha de prestarse, pues, a la experiencia física y al cálculo. Lo esencial consiste en determinar sus partes: esa es la función de las reglas generales en el dominio del conocimiento. No hay todo de la Naturaleza, no cabe descubrirlo ni inventarlo. La totalidad no es más que una colección: "La unión de esas partes en un todo [...] se cumple simplemente por un acto arbitrario del espíritu y no tiene influencia alguna sobre la naturaleza de las cosas".<sup>68</sup> Las reglas genera-

<sup>63</sup> *Traité...*, pág. 345: "Debemos distinguir la identidad personal en la medida en que alcanza a nuestro pensamiento o nuestra imaginación, y a esa misma identidad en la medida en que alcanza a nuestras pasiones o al interés que sentimos por nosotros mismos".

<sup>64</sup> *Traité...*, pág. 280.

<sup>65</sup> *Traité...*, pág. 250.

<sup>66</sup> *Traité...*, pág. 219.

<sup>67</sup> *Traité...*, pág. 213.

<sup>68</sup> *Dialogues...*, pág. 258.

les del conocimiento no son diferentes, en tanto su generalidad concierne a un todo, de los principios naturales de nuestro entendimiento,<sup>69</sup> lo difícil, dice Hume, no es inventarlas sino aplicarlas.

No ocurre lo mismo para la práctica de la moral; al contrario. En este caso las partes están dadas inmediatamente, sin inferencia que hacer, sin aplicación necesaria. *Pero en lugar de ser extensivas, son mutuamente exclusivas.* Las partes no son parciales, como en la naturaleza; son participes. En la práctica de la moral lo difícil es desviar la parcialidad, torcerla. Lo importante es inventar: la justicia es una virtud artificial, y "el hombre es una especie inventiva".<sup>70</sup> Lo esencial es constituir un todo de la moralidad; la justicia es un *esquema*.<sup>71</sup> El esquema es el principio mismo de la sociedad.

Un acto de justicia, aislado, considerado en sí mismo, a menudo puede ser contrario al bien público; únicamente el concurso de todos los hombres en un esquema, o en un sistema general de acciones, es ventajoso.<sup>72</sup>

Ya no se trata de superación, sino de integración. Contrariamente a la razón, que siempre procede de partes a partes, el sentimiento reacciona en función de todos.<sup>73</sup> Y de ahí que en el dominio de la moral haya otro sentido de las reglas generales.

<sup>69</sup> *Traité*... , pág. 262.

<sup>70</sup> *Traité*... , pág. 601.

<sup>71</sup> *Traité*... , pág. 615.

<sup>72</sup> *Traité*... , pág. 705.

<sup>73</sup> *Enquête*... , pág. 151.

## EL MUNDO DE LA CULTURA Y LAS REGLAS GENERALES

Es necesario explicar estas determinaciones de la moral. La esencia de la conciencia moral es aprobar y desaprobar. Ese sentimiento que nos lleva a elogiar o a vituperar, ese dolor y ese placer que determinan el vicio y la virtud, tienen una naturaleza original: son producidos por la consideración de un carácter *en general*, sin referencia a nuestro interés particular.<sup>1</sup> ¿Pero qué es lo que puede llevarnos a abandonar sin inferencia un punto de vista que nos es propio y “por simple inspección” nos hace considerar un carácter en general, o dicho de otra forma nos lo hace captar y vivir en tanto es útil a otro ser o a la persona misma, en tanto es agradable a otro o a la persona misma? La respuesta de Hume es simple: la simpatía. Pero ocurre que hay una paradoja de la simpatía: nos abre una extensión moral, una generalidad, pero esa dimensión misma se da sin extensión, generalidad sin cantidad. Para ser moral, en efecto, la simpatía debe extenderse al futuro, no limitarse al momento presente; debe ser una *doble* simpatía, es decir, una correspondencia de impresiones que se dobla con un deseo del placer de otro, de una aversión por su pesar.<sup>2</sup> Y es un hecho: la simpatía existe, se extiende naturalmente. Pero esta extensión no se afirma sin exclusión: es imposible doblar la simpatía

<sup>1</sup> *Traité* . . . , pág. 588: “Sólo cuando se considera un carácter en general, sin referirlo a nuestro interés particular, produce esa conciencia y ese sentimiento que lo hacen designar moralmente bueno o malo”.

<sup>2</sup> *Traité* . . . , pág. 487.

sin la ayuda de una circunstancia presente que nos sorprenda de una manera viva,<sup>3</sup>

excluyendo los casos que no la presentan. Esta circunstancia será, en función de la fantasía, el grado, la enormidad de la desventura,<sup>4</sup> y en función de la naturaleza humana será la contigüidad, la semejanza o la causalidad. Aquellos a quienes amamos son, según las circunstancias, nuestros prójimos, nuestros semejantes o nuestros parientes.<sup>5</sup> En una palabra, nuestra generosidad es limitada por naturaleza; lo que nos es natural es una generosidad limitada.<sup>6</sup> La simpatía se extiende naturalmente al futuro, pero en la medida en que las circunstancias limitan su extensión. El reverso de la generalidad misma a la que ella nos invita es una parcialidad, una "desigualdad de afección" que ella nos confiere como carácter de nuestra naturaleza, "hasta el punto de hacernos mirar como viciosa e inmoral toda trasgresión notable de tal grado de parcialidad como ése por ensanchamiento o estrechamiento demasiado grande de estas afecciones".<sup>7</sup> Condenamos a los padres que prefieren a extraños antes que a sus hijos.

Así, no es nuestra naturaleza lo que es moral; nuestra moral está en nuestra naturaleza. Una de las ideas más simples, pero más importantes, de Hume es ésta: el hombre es mucho menos egoísta que *parcial*. Uno se cree filósofo y buen pensador por sostener que el egoísmo es el último recurso de toda actividad. Es demasiado fácil. ¿Acaso no se ve

que hay pocos hombres que no destinen la mayor parte de su fortuna a los placeres de su mujer y a la educación de sus hijos, no reservándose sino la parte más flaca para su uso propio y su diversión personal?<sup>8</sup>

La verdad es que el hombre es siempre hombre de un clan, de una comunidad. Familia, amistad, vecindad: estas categorías, antes de ser para Tönnies tipos de comunidad, son para Hume determinaciones naturales de la simpatía. Y justamente es porque la esencia de la pasión, la esencia del interés parti-

<sup>3</sup> *Traité* . . . , pág. 492.

<sup>4</sup> *Traité* . . . , pág. 493.

<sup>5</sup> *Traité* . . . , pág. 600.

<sup>6</sup> *Traité* . . . , pág. 712.

<sup>7</sup> *Traité* . . . , pág. 606.

<sup>8</sup> *Traité* . . . , pág. 604.

cular, no es el egoísmo, sino la parcialidad, que la simpatía no supera, por su lado, el interés particular, ni la pasión. "Nuestro sentido del deber sigue siempre el curso habitual y natural de nuestras pasiones."<sup>9</sup> Vayamos hasta el fin, a riesgo de perder aparentemente el beneficio de nuestra distinción del egoísmo y de la simpatía: ésta no se opone a la sociedad menos que el egoísmo.

Una afección tan noble, en vez de preparar a los hombres para la formación de vastas sociedades, es casi tan contraria a ello como el más estrecho egoísmo.<sup>10</sup>

Nadie tiene las mismas simpatías que otro; la pluralidad de las parcialidades así definidas es la contradicción, es la violencia.<sup>11</sup> Tal es la supuración de la naturaleza, y en ese nivel no hay lenguaje razonable entre los hombres.

Todo hombre en particular tiene una posición particular con respecto a los demás hombres; sería imposible que pudiésemos conversar jamás en términos razonables si cada uno de nosotros considerase los caracteres y las personas únicamente como se le presentan desde su particular punto de vista.<sup>12</sup>

No obstante, si la simpatía es *como* el egoísmo, ¿qué importancia tiene la observación de Hume según la cual el hombre no es egoísta, sino simpatizante? En verdad, si la sociedad encuentra *tanto* obstáculo en la simpatía como en el más puro egoísmo, lo que cambia, sin embargo y absolutamente, es el sentido, la estructura misma de la sociedad, ya sea que se la considere a partir del egoísmo o de la simpatía. Efectivamente, los egoísmos sólo tendrían que limitarse. Respecto de las simpatías, el asunto cambia: hay que integrarlas, e integrarlas en una totalidad positiva. Lo que Hume les reprocha precisamente a las teorías del contrato es: presentarnos una imagen abstracta y falsa de la sociedad, definir la sociedad sólo negativamente, ver en ella un conjunto de limitaciones de los egoísmos y los intereses, en lugar de comprenderla como un sistema positivo de empresas inventadas. He ahí por qué es tan impor-

<sup>9</sup> *Traité* . . . , pág. 600.

<sup>10</sup> *Traité* . . . , pág. 604.

<sup>11</sup> *Traité* . . . , págs. 709 y 730.

<sup>12</sup> *Traité* . . . , pág. 707.

tante recordar que el hombre natural no es egoísta: en una concepción de la sociedad todo depende de ello. Realmente, lo que hallamos en la naturaleza son familias; el estado de naturaleza es ya y siempre algo muy distinto de un simple estado de naturaleza.<sup>13</sup> Independientemente de toda legislación, la familia se explica por el instinto sexual y la simpatía, simpatía de los padres entre sí y simpatía de los padres para con su prole.<sup>14</sup> A partir de ahí comprendemos el problema de la sociedad, ya que ésta encuentra su obstáculo en las simpatías mismas y no en el egoísmo. Sin duda, la sociedad es en su origen una reunión de familias; pero una reunión de familias no es una reunión familiar. Sin duda, las familias son unidades sociales; pero lo propio de tales unidades no es adicionarse: se excluyen; son partícipes y no parciales. Los parientes de uno son siempre los extraños de otro: en la naturaleza estalla la contradicción. En este sentido, el problema de la sociedad no es un problema de limitación, sino de integración. Integrar las simpatías es lograr que la simpatía supere su contradicción, su parcialidad natural. Tal integración implica un mundo moral positivo y se lleva a cabo en la invención positiva de tal mundo.

Quiere, pues, decir que el mundo moral no se remite a un instinto moral, a las determinaciones naturales de la simpatía.<sup>15</sup> El mundo moral afirma su realidad cuando la contradicción se disipa efectivamente, cuando la conversación es posible y sustituye a la violencia, cuando la propiedad sustituye a la avidez, cuando

a pesar de la variación de nuestra simpatía damos a las mismas cualidades morales la misma aprobación, se hallen estas cualidades en China o en Inglaterra;

en una palabra, cuando

la simpatía varía sin que varíe nuestra estimación.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> *Enquête* . . . , pág. 45.

<sup>14</sup> *Traité* . . . , pág. 603.

<sup>15</sup> *Traité* . . . , pág. 748: "Quienes remiten el sentido moral a instintos originales del espíritu humano pueden defender la causa de la virtud con suficiente autoridad, pero carecen de la ventaja que poseen quienes explican ese sentido por una simpatía extendida para con la humanidad".

<sup>16</sup> *Traité* . . . , pág. 706.

La estimación es la integral de las simpatías. Tal es el fondo de la justicia. Y ese fondo de la justicia, esa uniformidad de la estimación no son el resultado de un viaje imaginario gracias al cual nos hayamos trasladado con el pensamiento a las épocas y los países más remotos para constituir las personas que juzgamos en ellos como nuestros prójimos, nuestros semejantes y nuestros parientes posibles: "No se puede concebir que una pasión y un sentimiento *reales* puedan nacer jamás de un interés al que se sabe imaginario".<sup>17</sup> El problema moral y social consiste en pasar de las simpatías reales, que se excluyen, a un todo real que incluye a las simpatías mismas. Se trata de *extender* la simpatía.

Ya vemos la diferencia entre la moral y la naturaleza, o, mejor dicho, la inadecuación de la naturaleza con la moral. La realidad del mundo moral es la constitución de un todo, de una sociedad, la instauración de un sistema invariable; no es natural, es artificial.

Las leyes de la justicia, en razón de su universalidad y su inflexibilidad absoluta, no pueden provenir de la naturaleza, ni ser las creaciones directas de una inclinación y un motivo naturales.<sup>18</sup>

*Todos los elementos de la moralidad (simpatías) están dados naturalmente, pero por sí mismos son impotentes para constituir un mundo moral.* Las parcialidades y los intereses particulares no pueden totalizarse naturalmente, puesto que se excluyen. Un todo no puede ser sino inventado, como que la única invención posible es la de un todo. Esta implicación manifiesta la esencia del problema moral. La justicia no es un principio de la naturaleza; es una *regla*, una ley de construcción, cuyo rol es organizar en un todo los elementos, los principios mismos de la naturaleza. La justicia es un medio. El problema moral es el del esquematismo, es decir, del acto por el cual se refieren los intereses naturales a la categoría *política* del conjunto o de la totalidad, que no está dada en la naturaleza. El mundo moral es la totalidad artificial en la que se integran y adicionan los fines particulares; o bien es, lo que equivale a lo mismo, el sistema de los medios que les permiten

<sup>17</sup> *Enquête...*, pág. 72.

<sup>18</sup> *Traité...*, págs. 600-601.

tanto a mi interés particular como al de otro satisfacerse y realizarse. La moralidad puede ser igualmente pensada como un todo con respecto a partes, como un medio con respecto a fines. En una palabra, la conciencia moral es conciencia política: la verdadera moral es la política, como el verdadero moralista es el legislador. O bien, la conciencia moral es una determinación de la conciencia psicológica, es la conciencia psicológica exclusivamente captada bajo el aspecto de su poder inventivo. El problema moral es un problema de conjunto y un problema de medios. Las legislaciones son las grandes invenciones; los verdaderos inventores no son los técnicos, sino los legisladores. No son Esculapio y Baco, sino Rómulo y Teseo.<sup>19</sup>

Un sistema de medios orientados, un conjunto determinado, se llama regla, norma. Hume lo llama *una regla general*. La regla tiene dos polos: forma y contenido, conversación y propiedad, sistema de las buenas costumbres y estabilidad de la posesión. Estar en sociedad es ante todo sustituir la violencia por la conversación posible: en el pensamiento de cada uno se representa el de los otros. ¿Con qué condiciones? Con la condición de que las simpatías particulares de cada uno sean superadas de cierta manera, y sobrepasadas las parcialidades correspondientes, las contradicciones que ellas engendran entre los hombres. Con la condición de que la simpatía natural pueda ejercerse artificialmente fuera de sus límites naturales. La función de la regla consiste en determinar un punto de vista estable y común, firme y calmo, independiente de nuestra situación presente.

Quando se juzgan caracteres, el único interés o placer que a todos los espectadores les parece el mismo es el interés de la persona misma cuyo carácter se examina, o el de las personas que están en relación con ella.<sup>20</sup>

No hay duda de que un interés como ése nos llega mucho menos que el nuestro, el de nuestros prójimos, nuestros semejantes o nuestros parientes; ya veremos que debe recibir, por lo demás, una vivacidad de la que carece. Pero al menos tiene la ventaja práctica, aun cuando no la siga el corazón,

<sup>19</sup> *Essays* (ed. Routledge): "Of parties in general", pág. 37.

<sup>20</sup> *Traité...*, pág. 717.

de ser un criterio general e inmutable, un tercer interés, que no depende de los interlocutores; en una palabra, un valor.<sup>21</sup>

Todo cuanto en las acciones humanas produce una contrariedad según una visión general se llama vicio.<sup>22</sup>

Y la obligación así producida se distingue esencialmente, puesto que es artificial, de la obligación natural, del interés natural y particular, del móvil de la acción: es la obligación moral o sentido del deber. En el otro polo, la propiedad supone condiciones análogas. "Observo que ha de ser de mi interés dejar a otro en posesión de sus bienes, con tal que él proceda de la misma manera para conmigo."<sup>23</sup> En este caso el tercer interés es un interés general. La convención de propiedad es el artificio por el cual las acciones de cada cual se relacionan con las de los otros. Es la instauración de un esquema, la institución de un conjunto simbólico o de un todo. Hume también ve en la propiedad un fenómeno esencialmente político, y el fenómeno político esencial. Propiedad y conversación se juntan por fin, formando los dos capítulos de una ciencia social;<sup>24</sup> el sentido general del interés común debe *expresarse* para ser eficaz.<sup>25</sup> La Razón se presenta aquí como la conversación de los propietarios.

Ya vemos desde estas primeras determinaciones que el rol de la regla general es doble, a la vez *extensivo y correctivo*. Corrige nuestros sentimientos al hacernos olvidar nuestra situación presente.<sup>26</sup> Y al mismo tiempo, por esencia, "rebasa los actos de los que ha nacido". Aunque el sentido del deber "derive únicamente de la contemplación de los actos de otros,

<sup>21</sup> *Traité*... , pág. 731.

<sup>22</sup> *Traité*... , pág. 617.

<sup>23</sup> *Traité*... , pág. 607.

<sup>24</sup> *Traité*... , pág. 724: "De análoga manera, luego, a la que empleamos para establecer *las leyes de naturaleza* a fin de garantizar la propiedad dentro de la sociedad y prevenir la oposición del interés personal, establecemos *las reglas de las buenas costumbres* para prevenir la oposición del orgullo humano y hacer agradable e inofensiva la conversación".

<sup>25</sup> *Traité*... , pág. 607.

<sup>26</sup> *Traité*... , pág. 708: "Muy pronto nos enseña la experiencia este método de corregir nuestros sentimientos, o por lo menos de corregir nuestro lenguaje cuando nuestros sentimientos son más obstinados e inmutables...".

nunca dejaremos, pese a todo, de extenderlo hasta nuestras propias acciones".<sup>27</sup>

Por último, la regla es lo que comprende la excepción; nos hace simpatizar con los otros, hasta cuando éste no experimenta el sentimiento que corresponde en general a esa situación.

Un hombre a quien los infortunios no han logrado abatir se compadece más en razón de su paciencia. [...] Aunque el caso presente sea una excepción, la imaginación se siente no obstante alcanzada por la regla general. [...] Un asesinato se agrava cuando se lo comete en la persona de un hombre dormido en absoluta tranquilidad.<sup>28</sup>

Tendremos que preguntarnos cómo es posible la invención de la regla. Es la cuestión principal. ¿Cómo se pueden formar sistemas de medios, reglas generales, conjuntos a la vez correctivos y extensivos? Pero desde ahora ya podemos responder a esto: ¿qué es lo que se inventa, exactamente? En su teoría del artificio Hume propone toda una concepción de las relaciones entre la naturaleza y la cultura, entre la tendencia y la institución. Sin duda, los intereses particulares no pueden identificarse, no pueden totalizarse naturalmente. No por ello es menos cierto que la naturaleza exige su identificación. Si no, nunca se podría constituir la regla general, y a la propiedad y la conversación no se las podría siquiera pensar. La alternativa en que se encuentran las simpatías es la siguiente: extenderse por el artificio o destruirse por la contradicción. Y las pasiones: satisfacerse artificial, oblicuamente, o negarse por la violencia. Como Bentham ha de mostrarlo después aun con mayor precisión, la necesidad es natural, pero no hay satisfacción de la necesidad o, por lo menos, constancia y duración para la satisfacción que no sean artificiales, industriales y culturales.<sup>29</sup> La identificación de los intereses es, pues, artificial, pero en el sentido que suprime los obstáculos naturales a la identificación natural de esos mismos intereses. En otros

<sup>27</sup> *Traité*... , pág. 618.

<sup>28</sup> *Traité*... , págs. 475-476: "La pasión comunicada por simpatía suele adquirir fuerza debido a la debilidad original, y hasta nace por una transición a partir de disposiciones afectivas que no existen absolutamente".

<sup>29</sup> *Traité*... , págs. 601-602.

términos, la significación de la justicia es exclusivamente topológica. El artificio no inventa algo distinto, otro principio que la simpatía. Los principios no se inventan. Lo que el artificio asegura a la simpatía y la pasión naturales es una extensión en la que se podrán ejercitar, desplegarse naturalmente, solamente liberadas de sus límites naturales.<sup>30</sup> *Las pasiones no son limitadas por la justicia, sino ampliadas, extendidas.* La justicia es la extensión de la pasión, del interés, de lo que sólo se niega y compele el movimiento parcial. En este sentido la *extensión*, por sí misma, es una *corrección*, una *reflexión*.

No hay pasión capaz de controlar la disposición interesada, como no sea esta misma disposición mediante un cambio de su orientación. Con todo, el cambio debe necesariamente intervenir a la menor reflexión.<sup>31</sup>

Hay que comprender que la justicia no es una reflexión *sobre* el interés, sino una reflexión *del* interés, una especie de torsión de la pasión misma en el espíritu al cual afecta. La reflexión es una operación de la tendencia que se reprime a sí misma.

El remedio se obtiene, no de la naturaleza, sino del artificio; o, para hablar con mayor propiedad, *la naturaleza suministra* en el juicio y el entendimiento un remedio para lo que hay de irregular e incómodo en las afecciones.<sup>32</sup>

La reflexión de la tendencia es el movimiento que constituye a la razón práctica; la razón no es más que un momento determinado de las afecciones del espíritu, una calma afección, o mejor dicho calmada, “fundada en una visión distinta o en la reflexión”.

La verdadera dualidad que hallamos en Hume no es entre la afección y la razón, entre la naturaleza y el artificio, sino entre el conjunto de la naturaleza, que comprende al artificio, y el espíritu al que ese conjunto afecta y determina. Que el sentido de la justicia no se remita a un instinto, a una obliga-

<sup>30</sup> *Traité*... , págs. 610 y 748.

<sup>31</sup> *Traité*... , pág. 610.

<sup>32</sup> *Traité*... , pág. 606 (la bastardilla es nuestra). En el siguiente capítulo veremos cómo hay que comprender “en el juicio y el entendimiento”.

ción natural, no impide que haya un instinto moral, una obligación natural, y sobre todo una obligación natural para con la justicia una vez constituida.<sup>33</sup> Que la estimación no varíe cuando varía la simpatía, que sea ilimitada cuando la generosidad naturalmente se limita, no impide que la simpatía natural o la generosidad limitada sean la condición necesaria y el único elemento de la estimación: se estima por simpatía.<sup>34</sup> Que, por último, la justicia sea en parte capaz de compeler nuestras pasiones no significa que tenga otro fin que el de su satisfacción<sup>35</sup> ni otro origen que el de su determinación:<sup>36</sup> simplemente las satisface oblicuamente. La justicia no es un principio de la naturaleza; es artificio. Pero en el sentido en que el hombre es una *especie inventiva*, el artificio es aún naturaleza, y la estabilidad de la posesión es una ley natural.<sup>37</sup> Como diría Bergson, los hábitos no son de la naturaleza, pero lo que sí es de la naturaleza es el hábito de contraer hábitos. La naturaleza sólo llega a sus *finés* por *medio* de la cultura, y la tendencia sólo se satisface a través de la institución. En este sentido, la historia es historia de la naturaleza humana. Inversamente a la naturaleza se la encuentra como el residuo de la historia;<sup>38</sup> es lo que la historia no explica, lo que no se puede definir, lo que hasta resulta inútil describir, lo común que hay en todas las más diferentes maneras de satisfacer una tendencia.

Naturaleza y cultura forman, pues, un conjunto, un complejo. Y Hume rechaza tanto las tesis que asignan todo al

<sup>33</sup> *Traité*... , pág. 748: "Aunque la justicia sea artificial, el sentido de su moralidad es natural. Es la combinación de los hombres en un sistema de conducta que presta un acto de justicia ventajoso para la sociedad. Pero desde que un acto tiene tal tendencia, es, naturalmente, porque lo aprobamos".

<sup>34</sup> *Traité*... , pág. 709.

<sup>35</sup> *Traité*... , pág. 641: Todo lo que pueden hacer los moralistas y los políticos es "enseñarnos qué puede satisfacer nuestros apetitos de manera oblicua y artificial mejor que por sus movimientos precipitados e impetuosos".

<sup>36</sup> *Traité*... , pág. 646: "Sea cual fuere la compulsión que puedan imponerles a las pasiones humanas, [las reglas generales] son, efectivamente, las creaciones de tales pasiones, y sólo son un medio más artificioso y refinado de satisfacerlas. No hay nada más vigilante e inventivo que nuestras pasiones".

<sup>37</sup> *Traité*... , pág. 601: "Aunque las reglas de justicia sean artificiales, no son arbitrarias. No es impropio llamarlas leyes de la naturaleza, si por natural entendemos lo que es común a una especie".

<sup>38</sup> Es el tema de "Un diálogo", en *Enquête*...

instinto, la justicia inclusive,<sup>39</sup> como las que asignan todo a la política y a la educación, incluido el sentido de la virtud.<sup>40</sup> Unas nos ofrecen, con olvido de la cultura, una falsa imagen de la naturaleza; otras, con olvido de la naturaleza, deforman la cultura. Y Hume centra sobre todo su crítica en la teoría del egoísmo.<sup>41</sup> Esta no es siquiera una psicología de la naturaleza humana, ya que desatiende el fenómeno igualmente natural de la simpatía. Si por egoísmo se entiende el hecho de que toda tendencia persigue su propia satisfacción, entonces sólo se plantea el principio de identidad,  $A = A$ , el principio formal y vacío de una lógica del hombre, y además de un hombre inculto, abstracto, sin historia ni diferencia. Concretamente, el egoísmo sólo puede designar *ciertos* medios que el hombre organiza para satisfacer sus tendencias, por oposición a otros medios posibles. He ahí, entonces, el egoísmo puesto en su lugar, que no es el más importante. Y ahí es donde podemos captar el sentido de la economía política de Hume. Así como introduce en la naturaleza una dimensión de la simpatía, Hume agrega al interés muchos otros móviles, a menudo contrarios (prodigalidad, ignorancia, herencia, costumbre, hábito, "espíritu de avaricia y de actividad, de lujo y de abundancia"). *La tendencia nunca se abstrae de los medios que se organizan para satisfacerla.* Nada más lejano del *homo oeconomicus* que el análisis de Hume. La historia, verdadera ciencia de la motivación humana, debe denunciar el doble error de una economía abstracta y de una naturaleza falsificada.

En este sentido, la concepción que Hume se hace de la sociedad es muy fuerte. Nos presenta una crítica del contrato que no sólo los utilitaristas, sino también la mayoría de los juristas que habrán de oponerse al Derecho Natural no tendrán más que retomar. La idea principal es ésta: la esencia de la sociedad no es la ley, sino la institución. La ley es, en efecto, una limitación de las empresas y las acciones, y no retiene más que un aspecto negativo de la sociedad. El error de las teorías contractuales consiste en presentarnos una sociedad cuya esencia es la ley, que no tiene otro objeto que garantizar ciertos derechos naturales preexistentes ni otro ori-

<sup>39</sup> *Traité*... , pág. 748.

<sup>40</sup> *Traité*... , pág. 618.

<sup>41</sup> *Enquête*... , sección 2.

gen que el contrato: lo positivo queda fuera de lo social, lo social queda al otro lado, en lo negativo, en la limitación, en la alienación. Toda las críticas que formula Hume acerca del estado de naturaleza, de los derechos naturales y del contrato equivale a mostrar que hay que subvertir el problema. Por sí misma, la ley no puede ser fuente de obligaciones, porque la obligación de la ley supone una utilidad. La sociedad no puede garantizar derechos preexistentes: si el hombre entra en sociedad, es justamente porque no tiene derechos preexistentes. En la teoría de la promesa que Hume propone se ve a las claras cómo la utilidad llega a ser un principio que se opone al contrato.<sup>42</sup> ¿Dónde está la diferencia fundamental? La utilidad es de la institución. La institución no es una limitación como la ley, sino, por el contrario, un modelo de acciones, una verdadera empresa, un sistema inventado de medios positivos, una invención positiva de medios indirectos. Esta concepción institucional subvierte, efectivamente, el problema: lo que está fuera de lo social es lo negativo, la carencia, la necesidad. En cuanto a lo social, es profundamente creador, inventivo, y es positivo. Se dirá, sin duda, que la noción de convención conserva en el caso de Hume suma importancia. Pero no hay que confundirla con el contrato. Poner la convención en la base de la institución sólo significa que el sistema de medios que representa la institución es un sistema indirecto, oblicuo, inventado; en una palabra, cultural.

De la misma manera que las lenguas se establecieron gradualmente por convenciones humanas, sin promesa alguna.<sup>43</sup>

La sociedad es un conjunto de convenciones fundadas en la utilidad, no un conjunto de obligaciones basadas en un contrato. Socialmente, la ley no es, pues, primera, supone una institución a la que limita; igualmente, el legislador no es quien legisla, sino quien instituye. El problema de las relaciones entre la naturaleza y la sociedad se encuentra, de ahí, trastornado; ya no son las relaciones entre los derechos y la ley, sino las relaciones entre las necesidades y las instituciones. Esta idea nos impone a la vez un replanteo del derecho

<sup>42</sup> *Traité* . . . , págs. 635-636.

<sup>43</sup> *Traité* . . . , pág. 608.

y una visión original de la ciencia del hombre, concebida ahora como una psicología. La utilidad, relación entre la institución y la necesidad, es, pues, un principio fecundo: lo que Hume denomina regla general es una institución. Sin embargo, si es cierto que la regla general es un sistema positivo y funcional que encuentra en la utilidad su principio, todavía es necesario comprender de qué naturaleza es el vínculo que la une a éste.

Aunque las reglas de la justicia se hayan establecido únicamente por interés, su conexión con el interés es algo muy singular y difiere de lo que se puede observar en otras ocasiones.<sup>44</sup>

El hecho de que la naturaleza y la sociedad formen un complejo indisoluble no puede llevarnos a olvidar que no se puede reducir la segunda a la primera. Y que el hombre sea una especie inventiva no impide que las invenciones sean invenciones. A veces se le presta al utilitarismo una tesis denominada "funcionalista", según la cual la sociedad se *explicaría* por la utilidad, y la institución por la tendencia o la necesidad. Acaso se ha sostenido esta tesis; no es siquiera seguro. En todo caso, no por Hume, seguramente. Que una tendencia se satisfice en una institución, es un hecho. Hablamos aquí de instituciones propiamente sociales y no de instituciones gubernamentales. En el matrimonio se satisfice la sexualidad; en la propiedad se satisfice la avaricia. La institución, modelo de acciones, es un sistema prefigurado de satisfacción posible. Sólo que de ahí no se puede concluir que la institución se *explique* por la tendencia. Sistema de medios, nos dice Hume; pero son medios oblicuos, indirectos: no satisfacen la tendencia sin reprimirla al mismo tiempo. Aquí tenemos una forma de matrimonio y un régimen de propiedad. ¿Por qué *este* régimen y *esta* forma? Mil variantes son posibles, y se las encuentra en otras épocas y otros países. Tal es la diferencia entre el instinto y la institución: hay institución cuando los medios gracias a los cuales se satisfice una tendencia no están determinados por la tendencia misma ni por los caracteres específicos.

<sup>44</sup> *Traité...*, pág. 615.

Las palabras "herencia" y "contrato" representan ideas infinitamente complicadas; para definir las con exactitud, vemos que no han sido suficientes cien volúmenes de leyes y mil de comentarios. La naturaleza, todos cuyos instintos son simples en los hombres, ¿abarca asuntos tan complicados y artificiales, y crea una criatura razonable sin otorgarle nada a la operación de su razón...? Todos los pájaros de la misma especie, en cualquier época y en cualquier país, construyen sus nidos de manera análoga: en ello vemos la fuerza del instinto. Pero los hombres, en las diferentes épocas y los lugares diferentes, construyen distintamente sus casas; en esto vemos la influencia de la razón y de la costumbre. Podemos extraer una inferencia análoga de una comparación entre el instinto de generación y la institución de la propiedad.<sup>45</sup>

Si la naturaleza es el principio de la semejanza y la uniformidad, la historia es el ámbito de las diferencias. La tendencia es general; no explica lo particular, por mucho que en lo particular encuentre la forma de su satisfacción.

Aunque la institución de la regla sobre la estabilidad de la posesión sea no sólo útil, sino incluso absolutamente necesaria para la sociedad humana, la regla no puede servir fin alguno mientras permanezca en términos tan generales.<sup>46</sup>

En una palabra, *la utilidad no permite explicar la institución*: ni la utilidad privada, puesto que la institución la reprime, ni la utilidad pública, porque ésta supone desde luego un mundo institucional al que no puede crear, con el que está sólo vinculada.<sup>47</sup> Entonces, ¿qué es lo que explica la institución en su esencia, en su carácter particular? Hume acaba de decirnos: la razón y la costumbre. Pero en otro momento dice:

la imaginación, es decir, las propiedades más frívolas de nuestro pensamiento y de nuestro poder de concebir.<sup>48</sup>

<sup>45</sup> *Enquête*..., pág. 58.

<sup>46</sup> *Traité*..., pág. 620.

<sup>47</sup> *Traité*..., pág. 597.

<sup>48</sup> *Traité*..., pág. 622.

Por ejemplo, ¿basta o no basta con plantar su venablo a las puertas de una ciudad abandonada para convertirse en el propietario de ésta? <sup>49</sup> No es con la simple invocación de las tendencias y las necesidades como se responde a la cuestión, sino con el examen de la relación entre la tendencia, las circunstancias y la imaginación. El venablo: he ahí la circunstancia...

Quando las propiedades de dos personas se encuentran unidas de manera tal que no admiten división ni separación, el total debe pertenecer al propietario de la parte más importante. [...] Una sola dificultad: la de saber qué parte quereremos considerar como la más importante y la más atractiva para la imaginación. [...] La superficie se somete al suelo, dice la ley civil; la escritura al papel, y la tela a la pintura. Estas decisiones no concuerdan entre sí: he aquí una prueba de la contrariedad de los principios de los que proceden.<sup>50</sup>

Y sin duda las leyes de asociación, que reglan este juego de la imaginación, son a la vez lo más frívolo y lo más serio, el principio de la razón y el beneficio de la fantasía. Pero por el momento no tenemos que ocuparnos de este problema. Nos basta, de cualquier modo, presentir esto: lo que explica a la institución no es la tendencia, sino *la reflexión de la tendencia en la imaginación*. Muy de prisa se ha criticado el asociacionismo; de buena gana se olvida que la etnografía nos lleva de vuelta a él y que, como dice además Bergson, “entre los primitivos se encuentran muchas prohibiciones y prescripciones que se explican por vagas asociaciones de ideas”. Y esto es cierto no sólo respecto de los primitivos. Las asociaciones son vagas, pero en el sentido de que son particulares y varían según las circunstancias. La imaginación se revela como una verdadera producción de *modelos* extremadamente diversos: las instituciones son determinadas por las figuras que trazan las tendencias, según las circunstancias, cuando recaen en la imaginación, en una imaginación sometida a los principios de asociación. No significa esto que la imaginación sea activa en su esencia, sino tan sólo que *repercute*, que *resuena*. La institución es lo figurado. Cuando Hume define el sentimiento le asigna una doble

<sup>49</sup> *Traité*..., pág. 626.

<sup>50</sup> *Traité*..., pág. 631.

función: el sentimiento plantea fines y reacciona a totalidades. Pero ambas funciones no son más que una: hay sentimiento cuando los fines de la tendencia son al mismo tiempo totalidades a las que una sensibilidad reacciona. Pero estas totalidades, estos todos, ¿cómo se forman? Se forman cuando la tendencia y sus fines se reflejan en el espíritu. Porque el hombre no tiene instintos, por no hallarse sojuzgado por el instinto mismo a la actualidad de un presente puro, el hombre ha liberado el poder formativo de su imaginación, ha ubicado sus tendencias en una relación inmediata y directa con la imaginación. De este modo, la satisfacción de las tendencias en el hombre guarda la medida, no de la tendencia misma, sino de la tendencia reflejada. Tal es el sentido de la institución en su diferencia con el instinto. Y al fin podemos concluir: naturaleza y cultura, tendencia e institución, hacen uno en la medida en que una se satisface en la otra, pero forman dos en la medida en que la segunda no se explica por la primera.

Con respecto al problema de la justicia así definido, las palabras *esquema* y *totalidad* se justifican tanto mejor cuanto que la regla general nunca indica personas particulares; no designa propietarios.

Nunca la justicia observa en sus decisiones si hay objetos que se adaptan o no a personas particulares. La regla general de que la posesión debe ser estable se aplica, no por medio de juicios particulares, sino por medio de otras reglas generales, que se deben extender al conjunto de la sociedad y que no se pueden doblegar, ni por la malevolencia, ni por el favor.<sup>51</sup>

Hemos visto que la regla se *establece* por interés, por utilidad, y que se *determina* por imaginación. En este sentido, no determina personas reales; se *determina* y se modifica en el enunciado de las situaciones reflejadas, de las circunstancias posibles. Así se detalla la estabilidad de la posesión en derechos diversos: la posesión inmediata, la ocupación, la prescripción, la accesión, la sucesión. ¿Pero cómo *corregir* la inadecuación de la persona real y de las situaciones posibles? Podemos considerar esta inadecuación misma como una circunstancia, como

<sup>51</sup> *Traité...*, págs. 621 y 678.

una situación. Entonces la movilidad de las personas se reglará por la transferencia consentida cuando el objeto sobre el cual recaiga la transferencia esté presente o sea particular, y por la promesa cuando el objeto mismo esté ausente o sea general.<sup>52</sup> Debemos, por lo tanto, distinguir tres dimensiones, simultáneas por lo demás, de la regla general: su *establecimiento*, su *determinación* y su *corrección*.

Queda en pie una dificultad: gracias a las reglas generales, la simpatía ha ganado la constancia, la distancia y la uniformidad del verdadero juicio moral, pero ha perdido en vivacidad lo que ganaba en extensión.

Las consecuencias de cada menoscabo infligido a la equidad son, al parecer, muy remotas y carecen de la índole apropiada para contrabalancear una ventaja inmediata susceptible de recoger de esa injusticia.<sup>53</sup>

Ya no se trata, como hace unos momentos, de atribuir a la regla una determinación, sino una vivacidad que le falta. Ya no se trata de detallar, sino de *apoyar*, de avivar la justicia.<sup>54</sup> No era suficiente detallar con la imaginación situaciones posibles en la extensión de la justicia; ahora es necesario que esa extensión misma llegue a ser una situación real. Es necesario que de una manera artificial lo más cercano llegue a ser lo más lejano, y lo más lejano lo más cercano. Tal es el sentido del gobierno.

Los hombres no pueden cambiar su naturaleza. Todo lo que pueden hacer es cambiar su situación y hacer de la justicia el interés directo de algunos hombres particulares, así como de la violación de ella su más bajo interés.<sup>55</sup>

Aquí encontramos el principio de toda filosofía política seria. La verdadera moral no se dirige a los niños en el seno de la familia, sino a los adultos en el seno del Estado. No consiste en cambiar la naturaleza humana, sino en inventar condiciones artificiales objetivas tales, que los malos aspectos de esta naturaleza no pueden triunfar. Se trata de una invención

<sup>52</sup> *Traité*... , pág. 640 (en este sentido, la promesa designa personas; pág. 678).

<sup>53</sup> *Traité*... , págs. 656 y 659.

<sup>54</sup> *Traité*... , pág. 665.

<sup>55</sup> *Traité*... , pág. 658.

que ha de ser, tanto para Hume como para todo el siglo xviii, política y nada más que política. Los gobernantes, "satisfechos de su condición presente en el Estado", captan el interés general bajo el aspecto de lo inmediato y comprenden la justicia como el bien de sus vidas; para ellos, lo más distante ha pasado a ser lo más próximo. Inversamente, los gobernantes ven que lo más próximo pasa a ser lo más lejano, puesto que han colocado "fuera de su poder toda trasgresión de las leyes de la sociedad".<sup>56</sup> El gobierno y la propiedad se hallan, por lo tanto, casi en la misma relación que la creencia y la abstracción; en el segundo caso se trata de distribuir roles, así como en el primero de conferir vivacidad. Y la lealtad viene, pues, a completar la nómina de las reglas generales. Aun en este nivel la teoría del contrato se halla criticada. No se trata de fundar el gobierno en la promesa, porque la promesa es un efecto de la determinación de la justicia, y la lealtad es un apoyo. Justicia y gobierno tienen la misma fuente, "se los inventa para remediar inconvenientes semejantes": una inventa sólo extensión, y el otro vivacidad. Sometida a la justicia, la observación de la ley de las promesas es por eso mismo, pero en otro plano, el efecto de la institución del gobierno, no su causa.<sup>57</sup> El apoyo de la justicia es, por tanto, independiente de la determinación y se efectúa *por otra parte*. Pero justamente, y tanto más, debe a su vez determinarse, detallarse por su cuenta y además, como la determinación misma, salvar, corrigiéndose, una inadecuación que le concierne. Las determinaciones de la soberanía han de ser la larga posesión, la accesión, la conquista y la sucesión. La corrección de la soberanía será, en raros y precisos casos, cierto derecho a la resistencia, legitimidad de la revolución. Se observará que las revoluciones permitidas no son políticas; en efecto, el problema principal del Estado no es un problema de representación, sino de creencia. Según Hume, el Estado no tiene que representar el interés general, sino que hacer del interés general un objeto de creencia, al darle, aunque más no sea mediante el aparato de sus sanciones, esa vivacidad que naturalmente tiene para nosotros sólo el interés particular. Si los gobernantes, en lugar de cambiar su situación, en lugar de adquirir un interés inmediato en la ejecución de la justicia, someten la ejecución de una justicia falsificada

<sup>56</sup> *Traité*... , pág. 677.

<sup>57</sup> *Traité*... , págs. 667-671.

a sus propias pasiones, que han seguido siendo inmediatas, entonces, y únicamente entonces, es legítima la resistencia en nombre de una regla general.<sup>58</sup>

En el punto en que nos encontramos, una primera serie de reglas ha dado al interés una extensión y una generalidad que éste, por sí mismo, no tenía: en ese movimiento la posesión ha devenido propiedad, estabilidad de la posesión. Una segunda serie de reglas ha dado a este interés general una presencia y una vivacidad que éste, por sí mismo, no tenía. Pero los obstáculos que debía vencer la sociedad no eran sólo la inestabilidad de los bienes y el carácter abstracto del interés general. Estaba también la rareza de los bienes.<sup>59</sup> Y la estabilidad, lejos de sobrepasar este obstáculo, lo confirmaba al asignar a la posesión condiciones favorables para la formación de las grandes propiedades. Hume desarrolla a menudo la idea de que, mediante una dialéctica interna, la propiedad engendra y desarrolla la desigualdad.<sup>60</sup> Se necesita, pues, una tercera serie de reglas, que palle al mismo tiempo la desigualdad y la rareza. Estas reglas serán el objeto de la economía política. A la estabilidad de la posesión y a la lealtad al gobierno se suma, por fin, la prosperidad del comercio; éste “incrementa la actividad al trasladarla diligentemente de un miembro del Estado a otro y no permitir que nadie perezca o se vuelva inútil”.<sup>61</sup>

Sólo señalaremos el tema principal de la economía de Hume. La prosperidad del comercio, como los dos tipos de reglas precedentes, se determina y corrige. Sus determinaciones —circulación monetaria, capital, interés, exportación— nos muestran su relación con la propiedad. Sus correcciones habrán de mostrarnos, antes bien, su relación con el Estado, una relación accidental que viene de afuera. El comercio supone la propiedad, implica una propiedad preexistente: desde el punto de vista económico, la renta terrateniente es primaria. La significación del comercio en general consiste en asegurar para la propiedad terrateniente —fenómeno político— un equilibrio económico que ella, por sí misma, no tiene. La tasa de interés nos da un ejemplo preciso al respecto. Por sí misma, “en las naciones civilizadas y populosas” la propiedad pone frente a

<sup>58</sup> *Traité...*, págs. 672-676.

<sup>59</sup> *Traité...*, pág. 605.

<sup>60</sup> *Enquête...*, pág. 50; *Essais économiques* (ed. Guillaumin), pág. 46.

<sup>61</sup> *Essais économiques*, pág. 52.

frente una clase de propietarios y una clase de campesinos: unos "crean permanente demanda de préstamos" y otros "no tienen el dinero necesario para satisfacer esa demanda". Pero el progreso del comercio supera la contradicción muchos préstamos-pocas riquezas, al formar un "interés capitalista", "al dar origen a un alto número de prestamistas y determinar, así, una tasa de interés baja".<sup>62</sup> Acerca de la relación entre el comercio y el Estado, se comprenderá su principio si se piensa que la prosperidad del comercio acumula un capital de trabajo que hace el desahogo y la dicha de los súbditos, pero al que el Estado siempre puede, *en caso de necesidad*, reivindicar, reclamar para sí.

Es un método violento y con frecuencia generalmente impracticable el de obligar al labriego a fatigarse para obtener de la tierra más de lo que basta a su familia y a él mismo. Dadle manufacturas y mercancías, y por sí solo trabajará más. Entonces os resultará fácil tomarle una parte de su trabajo superfluo y ponerla al servicio del Estado, sin tener que entregarle su ganancia habitual.<sup>63</sup>

El Estado sin método ni regla procede brusca, violentamente; sus acciones son accidentes reiterados que se imponen a sus súbditos, contrariando la naturaleza humana. En cambio, en el Estado metódico aparece toda una teoría del accidente, objeto de reglas correctivas. Es este un Estado que encuentra en el comercio la afirmación posible de su poder, con la condición real de la prosperidad de sus súbditos, ambas conformes a la naturaleza.

A menudo se ha observado que tanto en Hume como en los utilitaristas la inspiración económica y la inspiración política son muy diferentes. Halévy distingue en su libro sobre el utilitarismo<sup>64</sup> tres corrientes: en moral, la fusión natural de los intereses (simpatías); en política, la identificación artificial de los intereses; en economía, la identidad mecánica de los intereses. Ya hemos visto sus relaciones: no se trata de tres "corrientes". Destaquemos, por último, que la mecánica de la economía no es menos artificial que el artificio de la legislación; el comercio no es menos institución que la propiedad, y

<sup>62</sup> *Essais économiques*, pág. 48.

<sup>63</sup> *Essais économiques*, pág. 13.

<sup>64</sup> Halévy, *La formation du radicalisme philosophique*, t. I.

además la supone. Pero se nos dice que la economía no necesita legislador ni Estado. Y sin duda éste seguirá siendo el carácter de una época en vísperas del desarrollo del capitalismo, es decir, no haber visto, haber sólo presentido, y únicamente a veces, que el interés de los propietarios terratenientes, de los capitalistas y sobre todo de los trabajadores no era un único y mismo interés. El principio de semejante concepción, no obstante ser ésta tan concreta en otros sentidos, se lo debe buscar en una idea que aparece con frecuencia en Hume. Con respecto a la propiedad, nos dice que hay un problema de cantidad: los bienes son raros, y son inestables porque son raros. De ahí, pues, que la propiedad reclame un legislador y un Estado. Por el contrario, la cantidad de moneda —abundante o escasa— no actúa por sí misma: la moneda es objeto de una mecánica. Se puede decir que el tema esencial y casi único de los ensayos económicos de Hume consiste en mostrar que los efectos corrientemente atribuidos a la cantidad de moneda dependen, en realidad, de otras causas. Y eso es lo que hay de concreto en esta economía: la idea de que la actividad económica implica una motivación cualitativa. Pero Hume, sensible a la diferencia entre el comercio y la propiedad desde el punto de vista de la cantidad, saca la conclusión de que en toda sociedad la armonía cuantitativa de las actividades económicas se establece de una manera mecánica, contrariamente a lo que sucede en la propiedad.

En función de todo ello, se puede establecer el siguiente cuadro de las reglas generales o de las categorías morales:

a) *La justicia*                      b) *El gobierno*                      c) *El comercio*

1º Contenido de la regla general: estabilidad de la posesión.	1º Apoyo de la regla general: fidelidad al gobierno.	1º Complemento de la regla general: prosperidad del comercio.
---	--	---

2º Determinación de la regla general por reglas generales: posesión inmediata, ocupación, etcétera.	2º Determinación del apoyo: larga posesión, accesión, etcétera.	2º Determinación del complemento: circulación monetaria, capital, etcétera.
---	---	---

3º Corrección, mediante reglas generales, de la determinación precedente: promesa, transferencia.

3º Corrección: asistencia.

3º Corrección: tasas, servicio del Estado, etcétera.

## EL PODER DE LA IMAGINACION EN LA MORAL Y EL CONOCIMIENTO

Tan pronto Hume nos dice que la regla general es esencialmente la unidad de reflexión y extensión —ambas son idénticas, en efecto: la pasión se extiende porque se refleja, y tal es el principio de establecimiento de la regla—, y tan pronto nos dice que es necesario distinguir dos especies de reglas, que no son idénticas, unas determinantes y otras correctivas. Las primeras son más *extensivas* que reflexivas: “Los hombres se consagran con fuerza a las reglas generales y llevan a menudo sus máximas más allá de las razones que los llevaron primero a establecerlas. Cuando algunos casos son semejantes para muchas de sus circunstancias, nos vemos llevados a ponerlos en un pie de igualdad, sin considerar que difieren en las circunstancias más esenciales”.<sup>1</sup> Lo propio de tales reglas es extenderse más allá de las circunstancias que las originaron. No comprenden excepción y desconocen lo accidental, que confunden con lo general o lo esencial: es el inconveniente de la cultura. En cuanto a las segundas reglas, reglas correctivas, son más *reflexivas* que extensivas. Lo que corrigen es precisamente la extensión de las precedentes. En lugar de confundir lo accidental con lo general, se presentan como reglas generales que conciernen al accidente mismo o a la excepción.

Algunas reglas generales se extienden comúnmente más allá de los principios que las fundan. Rara vez hacemos excepción entre ellas, a no ser que ésta tenga las cualidades

<sup>1</sup> *Traité* . . . , pág. 673.

de una regla general y se funde en casos muy numerosos y muy comunes.<sup>2</sup>

Estas segundas reglas enuncian un estatuto de la experiencia que explica el porqué de todos los casos posibles; la excepción es, en última instancia, un objeto natural, y por efecto de la costumbre y de la imaginación se convierte en objeto de una experiencia y un saber, en objeto de una casuística.

Y ya estamos ante dos ideas a las que aún hay que conciliar: la extensión y la reflexión son idénticas, pero son diferentes. O bien, dos especies de reglas se distinguen y se combaten; no obstante, tienen el mismo origen, el mismo principio de constitución. Y nos vemos remitidos al problema principal: ¿cómo es posible la regla?

Partimos de la unidad: la regla es a la vez extensión y reflexión de la pasión. La pasión se refleja. ¿Pero dónde? ¿En qué? En la imaginación. La regla general es la pasión reflejada en la imaginación. Sin duda, lo propio de las cualidades de la pasión como principios de la naturaleza es afectar, calificar el espíritu. Pero, inversamente, el espíritu refleja su pasión, sus afecciones:

Todo lo que es agradable a los sentidos es también, en alguna medida, agradable a la imaginación y le presenta al pensamiento una imagen de la satisfacción que da su explicación real a los órganos del cuerpo.<sup>3</sup>

Al reflejarse, la pasión se encuentra ante una reproducción ampliada de ella misma, se ve liberada de los límites y de las condiciones de su propia actualidad y ve abrirse así todo un dominio artificial, mundo de la cultura, donde puede proyectarse en imagen y desplegarse sin límites. El interés reflexionado supera su parcialidad. Quiere, pues, decir que la imaginación, al poblarse con la imagen de las pasiones y sus objetos, adquiere "todo un juego de pasiones que le pertenecía".<sup>4</sup> En la reflexión la pasión se imagina y la imaginación se apasiona: *la regla es posible*. La definición real de la regla general es ésta: una pasión de la imaginación. "La imaginación se apega a las visiones generales de las cosas."<sup>5</sup>

<sup>2</sup> *Traité* . . . , pág. 674.

<sup>3</sup> *Traité* . . . , pág. 462.

<sup>4</sup> *Traité* . . . , pág. 711.

<sup>5</sup> *Traité* . . . , pág. 713.

En este sentido distinguiremos tres tipos de reglas. Ante *todo, la regla de gusto*. Volvemos a dar con el mismo problema, pero bajo otra forma: ¿cómo el sentimiento supera su inconstancia para devenir juicio estético? Las pasiones de la imaginación no exigen de su objeto la eficacia, la adaptación propia de los objetos reales: "Las pasiones son movidas por grados de vida y fuerza que son inferiores a la creencia, y no dependen de la existencia real de sus objetos".<sup>6</sup> La virtud en harapos sigue siendo virtud; un suelo fértil, pero desierto, nos lleva a pensar en la dicha de sus posibles habitantes.

Es necesario que los sentimientos conmuevan el corazón para que gobiernen nuestras pasiones, pero no es necesario que superen la imaginación para que influyan en nuestro gusto.<sup>7</sup>

Conque, el gusto es sentimiento de la imaginación, no del corazón. Es una regla. Lo que da fundamento a una regla en general es la distinción del poder y de su ejercicio, que únicamente la imaginación puede hacer, ya que ella es quien refleja la pasión y su objeto, separándolos de su actualidad y retomándolos con arreglo al modo de lo posible. La estética es la ciencia que considera las cosas y los seres bajo esa categoría del poder o de la posibilidad. Un hombre hermoso en prisión perpetua es objeto de un juicio estético, no sólo porque su vigor y su equilibrio, caracteres de su cuerpo, se hallan separados de un ejercicio actual y sólo se los imagina, sino también porque la imaginación se apasiona entonces por esos caracteres.<sup>8</sup> Esta es la tesis que desarrolla Hume aun con mayor precisión en el ejemplo de la tragedia. El problema es éste: ¿cómo el espectáculo de las pasiones, que en sí mismas son desagradables y negras, puede regocijarnos? Cuanto más sabe afligirnos el poeta, aterrorizarnos, indignarnos, "más gozosos estamos".<sup>9</sup> Y no basta decir, observa Hume al criticar una tesis de Fontenelle, que en las tragedias las pasiones son simplemente ficticias y debilitadas. Sería ver un solo aspecto de la solución, el lado negativo y menos importante. No hay diferencia de grado entre lo real y el arte. La diferencia de grado no es más que la condición de una diferencia de naturaleza.

<sup>6</sup> *Traité*... , pág. 711.

<sup>7</sup> *Traité*... , pág. 712.

<sup>8</sup> *Traité*... , págs. 710-711.

<sup>9</sup> *Essays*: "Of tragedy".

No es simplemente disminuyendo y debilitando la tristeza como las ficciones trágicas atemperan las pasiones; ello se logra más bien, si cabe decirlo, mediante la infusión de un nuevo sentimiento.<sup>10</sup>

No es suficiente que la pasión se imagine; al mismo tiempo se apasiona la imaginación. La tragedia, por poner en escena una imagen de las pasiones, provee de pasiones a la imaginación de los espectadores. Así como el interés reflexionado supera su parcialidad, la pasión reflejada cambia su cualidad: la tristeza o la negrura de una pasión representada se ahoga en el placer de un juego casi infinito de la imaginación. El objeto de arte tiene, pues, un modo de existencia que le es propio, que no es el del objeto real ni el del objeto de la pasión actual: la inferioridad del grado de creencia es la condición de otra especie de creencia. El artificio tiene su creencia.

Señalemos tan sólo el segundo tipo de regla, *la regla de libertad*. Sentimos que la voluntad, especie de pasión,

se mueve fácilmente en todos los sentidos y produce una imagen de ella misma, hasta del lado en que no se fija.<sup>11</sup>

Por último, *la regla de interés y deber*.

Dos objetos se vinculan por la relación de causa a efecto no sólo cuando uno de ellos produce en el otro un movimiento o un acto cualquiera, sino también cuando tiene el poder de producirlo. [...] Un amo es ese hombre que, por su situación —la cual tiene su origen en la fuerza o en un acuerdo—, tiene el poder de dirigir en determinados puntos las acciones de otro hombre, al que se llama sirviente.<sup>12</sup>

Hume analiza con mayor precisión otro ejemplo de relación de deber: la relación que vincula a la mujer con el marido. Como objeto de pasión real, la mujer no puede dar a aquel que la ama una certeza, una seguridad perfectas: la anatomía se opone a ello. El marido nunca está seguro de que sus hijos sean suyos.<sup>13</sup> Reflejada en la imaginación, esta incertidumbre

<sup>10</sup> *Essays*: "Of tragedy", pág. 161.

<sup>11</sup> *Traité*..., pág. 516.

<sup>12</sup> *Traité*..., pág. 77.

<sup>13</sup> *Traité*..., pág. 694.

se sublima y adquiere un contenido social y cultural, presentándose como la exigencia de virtudes específicamente femeninas: una mujer debe ser siempre casta, modesta y decente, en tanto objeto de pasión posible.

Una vez que se ha establecido una regla general de este género, nos vemos llevados a extenderla más allá de los principios de los que nació. De modo, pues, que los solteros, por disolutos que sean, no pueden dejar de sentirse afectados por cualquier ejemplo de indecencia o impudicia de una mujer.<sup>14</sup>

La imaginación es, por tanto, lo que posibilita una reflexión de la pasión. La regla general es la repercusión de la afección en el espíritu, en la imaginación. Las reglas son los procedimientos reflectores, las ideas de la práctica. Necesitamos, pues, retocar nuestro primer esquema, demasiado simple. Habíamos visto que los principios de la naturaleza, las cualidades de la pasión, deben estudiarse exclusivamente en su efecto sobre el espíritu. Pero ese efecto consiste sólo en esto: a la imaginación se la afecta, se la fija. Es un efecto simple. Ahora vemos que hay que añadirle un efecto complejo: la imaginación refleja la afección; la afección repercute en el espíritu. En la medida en que los principios de la moral y de la pasión afectan el espíritu, éste deja de ser una fantasía, se fija y deviene naturaleza humana. Pero en la medida en que refleja estas afecciones que lo fijan, sigue siendo una fantasía en otro plano, de una manera nueva. La fantasía se recupera en los principios de su transformación, pues algo, algo al menos, de las afecciones se sustrae a toda reflexión. Lo que no puede, sin contradicción, dejarse reflejar, es precisamente lo que define el ejercicio real de las afecciones, la actualidad de los límites, la acción por la cual aquéllas fijan el espíritu bajo tal o cual forma. Al reflejar las formas de su propia fijación, la imaginación las libera y se libera de ellas, estirándolas infinitamente. Es decir: hace del límite un objeto de la fantasía, interpreta el límite presentando lo accidental como esencial, separa al poder de su ejercicio actual. Hume dice que esta separación es una ilusión de la fantasía.<sup>15</sup> El poder de la imaginación consiste en imaginar el

<sup>14</sup> *Traité*... , pág. 696.

<sup>15</sup> *Traité*... , pág. 412: "He observado, cuando trataba del entendimiento, que la distinción que solemos establecer entre un poder y su

poder. En una palabra, la pasión no se refleja en la imaginación sin que la imaginación extienda la pasión. La regla general es esa unidad absoluta de una *reflexión* de la pasión en la imaginación y de una *extensión* de la pasión por la imaginación. En *este sentido, la reflexión y la extensión hacen uno.*

Pero también en ese sentido hacen dos, ya que se necesitarán posteriores correcciones para instaurar todo un rigor en este nuevo dominio. Y esta vez la reflexión será una reflexión *sobre* la reflexión precedente o, si se quiere, sobre el interés reflexionado. ¿Por qué en ambos casos la misma palabra de reflexión? Es que la extensión ya era por sí misma, hace poco, una corrección: superaba a la parcialidad de las pasiones naturales. Pero por no superar a la naturaleza sin confundir esencia y accidente, requería una nueva corrección, para y en el orden nuevo que instauraba, un orden nuevo serio. En efecto, concebir el artificio únicamente bajo el aspecto de la fantasía, la frivolidad y la ilusión no es suficiente, y esto es también el mundo serio de la cultura. La distinción entre naturaleza y cultura es exactamente la distinción entre el efecto simple y el efecto complejo. Y si Hume pone de manifiesto en toda su obra un constante interés por los problemas de la psicología animal, acaso se deba al hecho de que el animal es una naturaleza sin cultura: los principios actúan sobre su espíritu, pero no tienen otro efecto que el efecto simple. No teniendo reglas generales, sostenido por el instinto en la actualidad, carente de fantasía permanente y de procedimientos reflectores, el animal carece asimismo de historia. Justamente ése es el problema: ¿cómo explicar que en el caso del hombre la cultura o la historia se constituyan de la misma manera como se recupera la fantasía al mismo tiempo que se recupera, por la repercusión de las afecciones en el espíritu? *¿Cómo explicar la unión de lo más frívolo y lo más serio?*

Hemos visto que la pasión, en la medida en que se refleja, debe necesariamente reflejarse en la fantasía. Pero a decir verdad repercute en una fantasía ya fijada y afectada, naturali-

---

ejercicio es absolutamente fútil y que no debemos atribuir capacidad alguna a un hombre, ni a ningún otro ser, salvo que se ejerza esa capacidad y entre ésta en acción. Ahora bien, se trata de una observación de estricta verdad en cuanto a una manera precisa y filosófica de pensar, pero no es, por cierto, la filosofía de nuestras pasiones, y muchas son las cosas que actúan sobre éstas por medio de la idea y la suposición de un poder independiente de su ejercicio actual".

zada, fijada evidentemente, no por las cualidades de la pasión, sino por esos otros principios de la naturaleza que actúan en otro plano, es decir, los modos de asociación. Por eso se determina la regla. Y bajo esta condición traza la pasión, efectivamente, figuras constantes y determinadas en la imaginación. Hume lo indica expresamente:

La naturaleza suministra *en el juicio y en el entendimiento* un remedio para lo que hay de irregular e incómodo en las afecciones.<sup>16</sup>

Ya, pues, con respecto a la estética, la pasión se refleja a través de los principios de asociación; tanto, que éstos proporcionan un verdadero detalle de las reglas de la composición: "No hay libro que no sea una cadena de proposiciones y razonamientos".<sup>17</sup> Y de igual modo, como hemos visto, por los principios de asociación se determinan las reglas de la propiedad, ocupación, sucesión, etcétera.

Un hombre que ha perseguido a una liebre hasta el último grado de fatiga miraría como una injusticia que otro hombre se precipitara antes que él y se alzara con su presa. Pero el mismo hombre, que se adelanta a cortar una manzana que cuelga a su alcance, no tiene razón alguna de queja si otro hombre, más alerta, le gana de mano y se apodera de la fruta. ¿Cuál es la razón de esta diferencia sino el hecho de que la inmovilidad, que no es natural de la liebre, constituye una fuerte relación con el cazador y que en el otro caso falta ésta?<sup>18</sup>

Todo el Derecho es asociacionista. Lo que le pedimos a un árbitro, a un juez, es que *aplique* la asociación de ideas, que diga con quién y con qué está en relación la cosa en el espíritu de un observador en general. "Es opinión de los filósofos y los juristas que el mar no puede llegar a ser propiedad de nación alguna, pues no se puede establecer con él una relación distinta tal, que pueda ser fundamento de propiedad. Cuando esta razón desaparece, inmediatamente aparece la propiedad. De este modo, los más fogosos abogados de la libertad de los

<sup>16</sup> *Traité*... , pág. 606 (la bastardilla es nuestra).

<sup>17</sup> *Essays*: "Of the standard of Taste".

<sup>18</sup> *Traité*... , pág. 625.

mares concuerdan universalmente en que los estuarios y las bahías pertenecen de manera natural, como accesiones, a los propietarios del continente que los rodean. Hablando con propiedad, estuarios y bahías no están más ligados y unidos a la tierra que al océano; pero como están unidos en la imaginación, y como al mismo tiempo son más pequeños, naturalmente se los considera como accesiones".<sup>19</sup> En una palabra, tanto para la determinación de las reglas de propiedad como para la comprensión de la historia, la imaginación se vale, esencialmente, de los principios de asociación; su norma es la transición fácil.<sup>20</sup> Y entonces, captada en la unidad que forma con el efecto simple de los principios de asociación, la imaginación tiene en verdad los visos de una imaginación constituyente; es aparentemente-constituyente.

Pero no hemos de olvidar que, aun en ese caso, es la fantasía la que en última instancia invoca los principios de asociación: éstos la fijaban en el plano del conocimiento, y ahora ella se vale de ellos para detallar y determinar el mundo de la cultura. Así vemos el vínculo fundamental que existe entre el artificio y la fantasía, y la parte que les toca a lo más serio y lo más frívolo.

Sospecho que las reglas que determinan la propiedad, principalmente, se hallan fijadas por la imaginación, es decir, por las propiedades más frívolas de nuestro pensamiento y de nuestro poder de concebir.<sup>21</sup>

Asimismo, los razonamientos que forman la estructura lógica de un libro son especiosos, meramente plausibles, "y el colorido con que los cubre la imaginación no impide reconocerlos".<sup>22</sup> Detrás de los contenidos determinados de las reglas de propiedad y de la soberanía despunta la fantasía, y aun con mayor claridad se revela favorecida por las debilidades de tales

<sup>19</sup> *Traité* . . . , pág. 630.

<sup>20</sup> *Traité* . . . , pág. 624: "Estamos, se dice, en posesión de un objeto no sólo cuando lo tocamos de manera inmediata, sino también cuando nos colocamos con respecto a él en situación de tenerlo en nuestro poder para valernos de él, y podemos moverlo, modificarlo o destruirlo según nuestro placer o nuestra ventaja presentes. Esta relación es, por tanto, una especie de la relación de causalidad". Acerca de la transición fácil, cf. *Traité* . . . , págs. 626, 634, 684 y 690.

<sup>21</sup> *Traité* . . . , pág. 622.

<sup>22</sup> *Essays*: "Of the standard of Taste".

reglas<sup>23</sup> o de sus mutuas oposiciones.<sup>24</sup> He ahí por qué hay procesos, por qué las discusiones jurídicas pueden ser interminables. Y en un ejemplo de ocupación, como el de la ciudad y el venablo,

es imposible zanjar la discusión, porque todo el problema depende de la imaginación; ésta no posee en tal caso una regla precisa y determinada que permita formular un juicio.<sup>25</sup>

Al fin y al cabo, el historiador queda *perplejo*.<sup>26</sup> La perplejidad del historiador se une al escepticismo del filósofo y lo completa. *He ahí por qué se deberán corregir las determinaciones de la regla*, ser objeto de una segunda reflexión, de una casuística o de una teoría de lo accidental; habrá que salvar la diferencia entre los principios del entendimiento y el nuevo dominio en el que los aplica la fantasía.

La ilusión de la fantasía es la realidad de la cultura. La realidad de la cultura es una ilusión desde el punto de vista del entendimiento, pero se afirma en un campo en el que el entendimiento no puede disipar la ilusión ni tiene que hacerlo. Por ejemplo, la necesidad de una acción, tal como la concibe el entendimiento, no es una cualidad de la acción ni del agente; es una cualidad del ser pensante que la considera, en la medida en que nosotros, agentes, cumplimos la acción, no podemos sentir necesidad alguna: nos creemos forzosamente libres.<sup>27</sup> En este sentido, la ilusión no es menos real que el entendimiento, que la denuncia. La cultura es una experiencia falsa, pero es también una verdadera experiencia. El entendimiento no tiene el derecho de ejercer su crítica salvo que transformemos indebidamente los poderes de la cultura en existencias reales, salvo

<sup>23</sup> De ahí la existencia de las disputas y las violencias: *Traité...*, pág. 625: "Si buscásemos la solución de estas dificultades en la razón y el interés público, nunca obtendríamos satisfacción. Y si observamos por el lado de la imaginación, es evidente que las cualidades que actúan sobre esta facultad se funden una en la otra, tan insensible y gradualmente, que resulta imposible asignarles límites o un término preciso".

<sup>24</sup> *Traité...*, pág. 685: a propósito de la soberanía, "cuando estos títulos se mezclan y oponen en diferentes grados producen a menudo perplejidad y son menos susceptibles de recibir una solución con los argumentos de legistas y filósofos que con el sable de la soldadesca".

<sup>25</sup> *Traité...*, pág. 626.

<sup>26</sup> *Traité...*, pág. 685.

<sup>27</sup> *Traité...*, pág. 517.

que otorguemos existencia real a las reglas generales.<sup>28</sup> Caso contrario, el entendimiento nada puede. Permite que le tomen sus principios de asociación a fin de que sea determinado el mundo de la cultura; corrige la extensión que esos principios adquieren en tal caso, componiendo toda una teoría de la excepción, pero que forma parte de la cultura misma.

El nudo del problema estriba en las relaciones de la pasión con la imaginación. La determinación de estas relaciones constituye la verdadera originalidad de la teoría de las pasiones. En efecto, ¿cuál es la relación simple entre la imaginación y la pasión que va a permitirle a ésta desarrollar en aquélla su efecto complejo? Al igual que los modos de asociación, los principios de la pasión superan al espíritu y lo fijan.

Si la naturaleza no hubiese dado al espíritu cualidades originales, éste jamás habría podido tenerlas secundarias, y en tal caso, en efecto, habría carecido de base para actuar y nunca habría podido comenzar a ejercerse.<sup>29</sup>

Pero estas cualidades de la pasión no fijan la imaginación de la misma manera que los modos de asociación. Estos daban a las ideas relaciones recíprocas posibles; aquéllas dan una dirección, un sentido a esas relaciones, les atribuyen una realidad, un movimiento unívoco; por lo tanto, un primer término. El yo, por ejemplo, es el objeto del orgullo y de la humildad en virtud de una propiedad natural y original que confiere a la imaginación una pendiente, una inclinación. La idea, o, mejor dicho, la impresión del yo,<sup>30</sup> *retiene* al espíritu.

Si un hombre es hermano mío, igualmente yo lo soy de él; pero las relaciones tienen, pese a su reciprocidad, efectos muy diferentes sobre la imaginación.<sup>31</sup>

La imaginación pasa fácilmente de lo más lejano a lo más cercano, de mi hermano a mí, pero no de mí a mi hermano. Otro ejemplo:

Los hombres se interesan principalmente por los objetos que no están muy alejados en el espacio y en el tiempo.<sup>32</sup>

<sup>28</sup> *Traité . . .*, pág. 516.

<sup>29</sup> *Traité . . .*, pág. 379.

<sup>30</sup> *Traité . . .*, pág. 419.

<sup>31</sup> *Traité . . .*, pág. 442.

<sup>32</sup> *Traité . . .*, pág. 539.

Y del mismo modo, además, la inclinación de la imaginación consiste en ir de lo presente a lo futuro; "...llevamos adelante nuestra existencia, más bien que hacerla retroceder".<sup>33</sup> Ya vemos cómo las dos especies de afecciones, es decir, la relación y la pasión, se sitúan una con respecto a la otra: la asociación vincula las ideas en la imaginación, y la pasión otorga un sentido a esas relaciones, esto es, una inclinación a la imaginación; tanto es así, que en cierto modo la pasión necesita la asociación de las ideas, aun cuando, a la inversa, la asociación supone la pasión. Si las ideas se asocian, se asocian en función de una meta o de una intención, de una finalidad que únicamente la pasión puede conferir a la actividad del hombre.<sup>34</sup> Es porque el hombre tiene pasiones que él asocia sus ideas. Hay, luego, una doble implicación de la pasión y la asociación de las ideas. "En estos dos géneros de asociación se puede observar —dice Hume, refiriéndose a la asociación de ideas en el conocimiento y a la asociación de impresiones en la pasión— que se secundan y se apoyan sobremanera uno al otro."<sup>35</sup> Así, la imaginación sigue la inclinación que la pasión le da, y la relación que propone se vuelve real, llegando a ser unívoca, y no es más que una parte competente, una circunstancia de la pasión. He ahí el efecto simple de la pasión sobre la imaginación. Pero además la imaginación es aquello en lo que la pasión con sus circunstancias se refleja a través de los principios de asociación para constituir las reglas generales y valorizar lo más lejano, lo más distante, *allende la inclinación de la imaginación*. Ese es el efecto complejo. Por una parte lo posible se vuelve real; por la otra lo real se refleja.

¿No se puede, en fin, resolver aquí el problema del yo dándole un sentido a la esperanza de Hume? Ahora podemos decir qué es la idea de la subjetividad. El sujeto no es una cualidad; es la calificación de una colección de ideas. Decir que la imaginación es *afectada* por los principios significa que un conjunto cualquiera es calificado como un sujeto parcial, actual. La idea de la subjetividad es, pues, la reflexión de la afección en la imaginación; *es la regla general misma*. La idea ya no es aquí el objeto de un pensamiento, la cualidad de una cosa; no es representativa. Es una regla, un esquema, una regla de

<sup>33</sup> *Traité*... , pág. 542.

<sup>34</sup> *Enquête*... , págs. 60-61.

<sup>35</sup> *Traité*... , pág. 383.

construcción. Superando la parcialidad del sujeto, cuya idea es, la idea de la subjetividad incluye en cada colección considerada el principio y la regla de un acuerdo posible entre los sujetos. Y así el problema del yo, sin solución en el plano del entendimiento, únicamente en la cultura encuentra un desenlace moral y político. Habíamos visto que el origen y la afección no se pueden unir en un yo, puesto que en este nivel subsiste integra la diferencia entre los principios y la fantasía. Lo que constituye el yo es, en rigor y ahora, la síntesis de la afección misma y de su reflexión, la síntesis de una afección que fija a la imaginación y de una imaginación que refleja a la afección.

Así, la razón práctica es la instauración de un todo de la cultura y de la moralidad. El hecho de que este todo se detalle no es contradictorio, desde que su detalle consiste en determinaciones generales, no en partes.<sup>36</sup> ¿Cómo se puede efectuar esa instauración? La *imaginación esquematizante* la posibilita. Y el esquematismo manifiesta y traduce las tres propiedades de la imaginación: ésta es reflectora, esencialmente desbordante y aparentemente constituyente. Pero en el otro polo la razón teórica es la determinación del detalle de la naturaleza, *es decir*, partes sometidas al cálculo.

¿Cómo es posible a su vez esta determinación? Seguramente que no de la misma manera que la instauración, puesto que hemos visto que el sistema del entendimiento y el sistema de la moral no son afecciones paralelas del espíritu. Debe de haber un esquematismo particular de la razón teórica. Aquí el esquematismo no es más el principio de construcción de un todo, sino el principio de determinación de partes. El rol de los principios de asociación consiste en fijar la imaginación. Pero la asociación no necesita, como la pasión, reflejarse para calmarse, para constituir la razón: es inmediatamente calma,

opera secreta y plácidamente en el espíritu.<sup>37</sup>

La razón es, pues, la imaginación que ha devenido naturaleza, el conjunto de los efectos simples de la asociación, ideas generales, sustancias, relaciones. Sólo que en este sentido hay dos tipos de razones, ya que hay dos tipos de relaciones. Se

<sup>36</sup> *Traité...* pág. 678. Cf. *Traité...*, pág. 620: "La justicia nunca repara en sus decisiones si los objetos se hallan o no adaptados a personas particulares; la justicia se conduce por miras más amplias".

<sup>37</sup> *Traité...*, pág. 436.

debe distinguir entre las relaciones de ideas —“las que dependen íntegramente de las ideas que comparamos entre sí” (semejanzas, relaciones de cantidades, grados de cualidad, contradicción)— y las relaciones de objetos, que son “las que pueden variar sin variación alguna de las ideas” (relaciones de tiempo y lugar, identidad, causalidad).<sup>38</sup> Paralelamente, dos razones se distinguen: la que procede por *certidumbre* (intuición o demostración)<sup>39</sup> y la que procede en función de probabilidades<sup>40</sup> (razón experimental, *entendimiento*).<sup>41</sup> Sin duda, estas dos razones son sólo dos usos en función de las especies de relaciones; poseen, pues, una raíz común: *la comparación*; si bien sus respectivas convicciones no dejan de estar en relación (certidumbre y creencia).<sup>42</sup> No por ello dejan de ser distintas. Por ejemplo, una vez mostrado que la causalidad no es el objeto de una certidumbre o de un conocimiento, falta preguntarse si el entendimiento de que es objeto la produce,<sup>43</sup> si deriva o no de la probabilidad.<sup>44</sup> A esta última pregunta la respuesta será todavía negativa, pero los argumentos que fundan esta nueva negación nos llevan a comprender, al mismo tiempo, la diferencia entre las dos dimensiones de la razón.

El principio cuyo efecto es la relación causal tiene una formación progresiva. *La naturaleza humana no produce aquí su efecto por sí sola.*

¿Quién puede proporcionar la razón última por la que la experiencia pasada y la observación producen este efecto antes bien que la naturaleza por sí sola?<sup>45</sup>

La naturaleza humana pasa por el rodeo de una observación de la Naturaleza, de una experiencia de la Naturaleza. He ahí lo esencial, según Hume.

Como el hábito, que produce la asociación de ideas ante una impresión presente, nace de la conjunción frecuente

<sup>38</sup> *Traité*... , pág. 141.

<sup>39</sup> *Traité*... , pág. 142.

<sup>40</sup> *Traité*... , pág. 205.

<sup>41</sup> Las más de las veces Hume emplea la palabra “entendimiento” con referencia a las relaciones de objetos. Pero no lo hace como regla absoluta; véase, por ejemplo, *Traité*... , pág. 252.

<sup>42</sup> *Traité*... , pág. 157.

<sup>43</sup> *Traité*... , págs. 163-164.

<sup>44</sup> *Traité*... , pág. 164.

<sup>45</sup> *Traité*... , pág. 266.

de los objetos y debe llegar por grados a su punto de reflexión y adquirir una nueva fuerza ante cada caso que se presenta a nuestra observación.

Justamente así se puede ver por qué la causalidad no deriva de la probabilidad.<sup>46</sup> En efecto, se debe designar como una probabilidad cada grado determinado del hábito,<sup>47</sup> pero sin olvidar que al hábito se lo supone como principio por la probabilidad, ya que cada grado sólo es, a la vista de un objeto, la presunción de la existencia de otro objeto, análogo al que acompaña *habitualmente* al primero.<sup>48</sup> La paradoja del hábito, consiste en formarse por grados y ser a la vez un principio de la naturaleza humana.

El hábito no es sino uno de los principios de la naturaleza y de este origen saca toda su fuerza.<sup>49</sup>

Lo que sí es un principio es el hábito de contraer hábitos. Exactamente; una formación progresiva es un principio, en tanto se la considere en general. En el empirismo de Hume siempre se comprende la génesis a partir de los principios y como un principio. Derivar la causalidad de la probabilidad es confundir la formación progresiva de un principio de que depende la razón con el progreso de un razonamiento. En rigor, la razón experimental nace del hábito, no a la inversa. El hábito es la raíz de la razón, el principio del que es efecto.<sup>50</sup>

Pero en su otro uso, relativo a las relaciones de ideas, la razón se halla inmediatamente determinada por los principios correspondientes, sin formación progresiva y bajo el solo efecto de la naturaleza humana. De ahí los textos famosos sobre la matemática.<sup>51</sup> De igual modo, la definición de las relaciones de ideas, “las que dependen íntegramente de las ideas que comparamos entre sí”, *no significa que la asociación sea aquí una cualidad de las ideas mismas*, ni que las matemáticas sean un sistema de juicios analíticos. Relaciones de ideas o de obje-

<sup>46</sup> *Traité...*, págs. 165 y 212.

<sup>47</sup> *Traité...*, pág. 214: “Antes de alcanzar el punto de perfección, nuestro juicio pasa por varios grados inferiores, y todos ellos se lo debe estimar sólo como una presunción o una probabilidad”.

<sup>48</sup> *Traité...*, pág. 164.

<sup>49</sup> *Traité...*, pág. 266. *Enquête...*, pág. 89.

<sup>50</sup> *Traité...*, pág. 266.

<sup>51</sup> *Enquête...*, pág. 70.

tos, las relaciones son siempre exteriores a sus términos. Pero Hume quiere decir esto: lo que produce en el espíritu las relaciones de ideas son principios de la naturaleza humana que actúan “por sí solos” sobre las ideas, contrariamente a lo que ocurre, por diferentes motivos, en las tres relaciones de objetos, en las que la observación de la Naturaleza actúa asimismo como principio. A la lógica de las matemáticas, de la que hemos de hablar más adelante, se deberá, pues, yuxtaponer una lógica de la física o de la existencia, a la que sólo podrán efectivamente satisfacer reglas generales.<sup>52</sup> Desde el punto de vista de la relación, únicamente la física es objeto de un esquematismo.<sup>53</sup>

Decir que un principio de la naturaleza —el hábito— se forma progresivamente equivale a decir, en primer lugar, que la experiencia es ella misma un principio de la naturaleza.

La experiencia es un principio que me instruye sobre las diversas conjunciones de los objetos en el pasado. El hábito es *otro principio*, que me determina a alcanzar lo mismo en el porvenir: ambos se unen para actuar sobre la imaginación.<sup>54</sup>

Observamos, en segundo lugar, que el hábito es un *principio distinto* de la experiencia, al mismo tiempo que supone a ésta. En efecto, nunca aquello a lo que me habitúo explicará, justamente, que me habitúe a él; nunca una repetición formará por sí misma una progresión. La experiencia nos hace observar conjunciones particulares. Su esencia es la repetición de los casos parecidos. Su efecto es la causalidad como relación filosófica: la imaginación deviene un entendimiento. Pero esto no nos dice cómo ese entendimiento puede hacer una inferencia y *razonar* sobre las causas y los efectos. El contenido verdadero de la causalidad, la palabra “siempre”, no es constituyente en la experiencia, ya que en un sentido constituye a la experiencia.<sup>55</sup> No es un razonamiento lo que hace posible al

<sup>52</sup> *Traité*... , págs. 260-262.

<sup>53</sup> Hay, no obstante, un esquematismo de las matemáticas. La idea de triángulo, la idea de un número alto, no es una idea adecuada, sino el *poder* de producir una idea: cf. *Traité*... , págs. 87 y 89. No estudiaremos ahora este esquematismo, porque no entra en el punto de vista de la relación ni en el de la idea general.

<sup>54</sup> *Traité*... , pág. 357 (la bastardilla es nuestra).

<sup>55</sup> *Enquête*... , pág. 84: “Es, pues, imposible que ningún argumento

razonamiento; el razonamiento no es dado inmediatamente en el entendimiento. Es necesario que el entendimiento obtenga de un principio distinto de la experiencia la facultad de extraer conclusiones de la experiencia misma, de superar la experiencia y de inferir. Una repetición no es por sí misma una progresión; no forma nada. La repetición de los casos parecidos no nos hace avanzar, puesto que el segundo caso no tiene otra diferencia con el primero que la de llegar después, sin descubrir una idea nueva.<sup>56</sup> El hábito no es una mecánica de la cantidad.

Si las ideas no hubiesen sido unidas en la imaginación tanto como los objetos lo están, al parecer, para el entendimiento, nunca habríamos podido extraer una inferencia de las causas a los efectos ni conceder crédito a ningún dato de los sentidos.<sup>57</sup>

He ahí por qué el hábito aparece como otro principio, o la causalidad como relación natural, como asociación de ideas.<sup>58</sup> El efecto de este otro principio es el siguiente: la imaginación deviene una creencia,<sup>59</sup> porque de la impresión de un objeto a la idea de otro se produce una transición. Así se perfila una doble implicación. Por una parte el hábito le permite al entendimiento razonar sobre la experiencia; hace de la creencia un acto posible del entendimiento.

El entendimiento, como la memoria y los sentidos —dice Hume—, está fundado en la imaginación, en la vivacidad de nuestras ideas.<sup>60</sup>

Y por otra parte el hábito supone la experiencia: los objetos se unen en la imaginación, pero una vez descubierta la conjunción de los objetos. Si se quiere, el hábito es la expe-

---

sacado de la experiencia pueda hallar esa semejanza de lo pasado con lo futuro, pues todos los argumentos se basan en la suposición de tal semejanza".

<sup>56</sup> *Traité*... , pág. 162.

<sup>57</sup> *Traité*... , pág. 167.

<sup>58</sup> *Traité*... , pág. 168.

<sup>59</sup> *Traité*... , pág. 180. Cf. *Traité*... , pág. 192: "La creencia es un acto del espíritu que nace del acostumbramiento"; pág. 185: "La creencia nace sólo de la causalidad".

<sup>60</sup> *Traité*... , pág. 358.

riencia misma, en tanto produce la idea de un objeto por medio de la imaginación, no por medio del entendimiento.<sup>61</sup>

La repetición se vuelve una progresión y hasta una producción cuando se la deja de considerar en relación con los objetos que repite, en los que nada hace cambiar, en los que no descubre ni produce nada, para considerarla, por el contrario, dentro del espíritu que la contempla y en el que ella produce una nueva impresión,

una determinación a llevar nuestros pensamientos de un objeto al otro,<sup>62</sup> a transferir el pasado al porvenir,<sup>63</sup>

una espera, una tendencia. Sigue en pie el hecho de que la experiencia y el hábito son dos principios diferentes, como la presentación de los casos de conjunción constante para la observación del espíritu y como la unión de esos mismos casos en el espíritu que los observa. En este sentido, Hume siempre da dos definiciones conjuntas de la causalidad: unión de objetos semejantes e inferencia del espíritu de un objeto a otro.<sup>64</sup>

Se impone la analogía entre el artificio (mundo moral) y el hábito (mundo del conocimiento). Estas dos instancias se hallan, en los mundos correspondientes, en el origen de reglas generales, a la vez extensivas y correctivas. Pero no de la misma manera en que operan. En el sistema de la moral la condición de las reglas era la reflexión de los principios de la naturaleza en general en la imaginación. Ahora, en el sistema del conocimiento, su condición estriba en el carácter particularísimo de un principio, no sólo en la medida en que supone a la experiencia (o a algo equivalente), sino además en tanto debe ser formado. Se dirá, no obstante, que esta formación tiene naturalmente sus leyes, que van a definir el ejercicio legítimo de un entendimiento que razona. Hemos visto que la formación del principio es el principio de una formación. Dice Hume que la creencia es un efecto de los principios de una naturaleza prudente.<sup>65</sup> Por definición, la idea en que creemos es la que está asociada a una impresión presente, la que fija, así, a la imaginación, la idea a la que la impresión comunica su vivacidad. Y esta comunicación se ve indudable-

<sup>61</sup> *Traité* . . . , pág. 163.

<sup>62</sup> *Traité* . . . , pág. 251.

<sup>63</sup> *Traité* . . . , pág. 217.

<sup>64</sup> *Traité* . . . , págs. 256 y 259.

<sup>65</sup> *Traité* . . . , pág. 197.

mente reforzada por la semejanza y la contigüidad,<sup>66</sup> pero esencialmente encuentra su ley en la causalidad, en el hábito; por lo tanto, en fin, en la repetición de los casos de conjunción constante observados en la experiencia entre dos objetos. Sin embargo, justamente ahí radica la dificultad. *El hábito mismo es un principio distinto de la experiencia; la unidad de la experiencia y del hábito no es dada.* Por sí mismo, el hábito puede fingir, invocar una falsa experiencia y producir la creencia “mediante una repetición que no procede de la experiencia”.<sup>67</sup>

Ha de ser una creencia ilegítima, *una ficción de la imaginación.* “La imaginación consuetudinaria de una dependencia tiene el mismo efecto que tendría la observación consuetudinaria de esa dependencia.”<sup>68</sup> Así, la imaginación no se dejará fijar por el principio del hábito sin servirse al mismo tiempo de él para hacer pasar sus propias fantasías, para superar su fijación, para desbordar la experiencia.

Este hábito no sólo se aproxima por su acción a la acción que nace de la unión constante e inseparable de las causas y los efectos, sino que además, en muchísimas ocasiones, triunfa sobre ella.<sup>69</sup>

Las creencias así producidas, ilegítimas desde el punto de vista de un ejercicio riguroso del entendimiento y, sin embargo inevitables, forman el conjunto de las reglas generales extensivas y desbordantes que Hume denomina *probabilidad no filosófica.* “Un irlandés no puede tener ingenio; un francés no puede tener solidez.” Conque, pese a las primeras apariencias, el entendimiento no puede contar con la naturaleza para que las leyes de su ejercicio legítimo sean inmediatamente determinadas. Estas sólo podrán ser el fruto de una corrección, de una reflexión, y de ahí la segunda serie de las reglas generales. Sólo en la medida en que el entendimiento toma por cuenta propia, gracias a una nueva operación, el acto de la creencia, manteniendo tanto a él mismo como a su principio dentro de los límites de la experiencia pasada, van las propias condiciones legítimas de la creencia a reconocerse y aplicarse,

<sup>66</sup> *Traité* . . . , pág. 188.

<sup>67</sup> *Traité* . . . , pág. 224.

<sup>68</sup> *Traité* . . . , pág. 312.

<sup>69</sup> *Traité* . . . , pág. 194.

formando las reglas de la *probabilidad filosófica* o del cálculo de las probabilidades. (En este sentido, si en el mundo moral se deben corregir las reglas extensivas de la pasión así que se hayan determinado, no obstante, los principios de asociación, ello se debe no sólo al hecho de que en tal caso éstos sean invocados por la fantasía, que los hace actuar en un plano distinto del suyo, sino también al hecho de que la causalidad ya tiene por sí misma, y esto en el plano propio de ella, un uso fantástico, extensivo. Si el entendimiento *puede* corregir las reglas extensivas de la pasión e interrogarse sobre la naturaleza de la moral, es porque primero *debe* corregir la extensión del conocimiento mismo.)

Las creencias ilegítimas, las repeticiones que no proceden de la experiencia, las probabilidades no-filosóficas, tienen dos fuentes: el lenguaje y la fantasía. *Son causalidades ficticias*. El lenguaje produce por sí mismo una creencia al sustituir la repetición observada con una repetición hablada, la impresión del objeto presente con la audición de una palabra determinada, que nos lleva a concebir vivamente la idea.

Tenemos una notable propensión a creer todo lo que se nos cuenta, hasta con respecto a apariciones, encantamientos y prodigios, cualquiera que sea la oposición a la experiencia cotidiana y a la observación.<sup>70</sup>

El filósofo, a fuerza de hablar de facultades y cualidades ocultas, termina por creer que las palabras "tienen un sentido oculto que podemos descubrir gracias a la reflexión".<sup>71</sup> El mentiroso termina por creer en sus mentiras a fuerza de repetir las.<sup>72</sup> No sólo la credulidad se explica por el poder de las palabras, sino también la educación,<sup>73</sup> la elocuencia y la poesía.<sup>74</sup>

Tanto se nos ha acostumbrado al nombre de Marte, de Júpiter, de Venus, que [...] la constante repetición de estas ideas las hace penetrar fácilmente en el espíritu y triunfar sobre la imaginación. [...] Los diversos incidentes de una obra adquieren una especie de relación por

<sup>70</sup> *Traité*... , pág. 191.

<sup>71</sup> *Traité*... , pág. 314.

<sup>72</sup> *Traité*... , pág. 195.

<sup>73</sup> *Traité*... , pág. 194.

<sup>74</sup> *Traité*... , pág. 199.

su unión en un poema o en una representación. [...] y la vivacidad que produce la imaginación es en gran número de casos mayor que la engendrada por el acostumbramiento y la experiencia.<sup>75</sup>

En conclusión, las palabras producen un “simulacro de creencia”,<sup>76</sup> una “falsificación”,<sup>77</sup> que hace filosóficamente necesaria la más severa crítica del lenguaje. Por otra parte, la fantasía nos lleva a confundir lo esencial y lo accidental. La falsificación de las creencias depende siempre, en efecto, de un carácter accidental: depende, no de las relaciones de objetos, “sino del equilibrio actual y de las disposiciones de la persona”.<sup>78</sup> La fantasía interpreta como la repetición de un objeto en la experiencia la aparición de las circunstancias meramente accidentales que acompañan a ese objeto.<sup>79</sup> Así, en el caso de un hombre afectado por el vértigo,

las circunstancias de profundidad y descenso lo impresionan con tanta fuerza, que su influencia no puede ser destruida por las circunstancias contrarias de sostén y solidez, que deben proporcionarle una seguridad cabal.<sup>80</sup>

Luego, tanto en el sistema del entendimiento como en el sistema de la moral, la imaginación es esencialmente desbordante. Pero ya vemos la diferencia. En el desborde del conocimiento no se hallará más la positividad del arte; sólo se hallará la negatividad del error y de la mentira. He ahí por qué la corrección no ha de ser más la instauración de un rigor cualitativo, sino la denuncia del error por un cálculo de cantidades. En el mundo del conocimiento, las reglas extensivas no son más, en el caso del entendimiento, el reverso de una reflexión *de los* principios en la imaginación; sólo traducen la imposibilidad de una reflexión preventiva que recae *sobre* el principio.

Cuando hemos contraído la costumbre de ver un objeto unido a otro, nuestra imaginación pasa del primero al

<sup>75</sup> *Traité*..., págs. 200-201.

<sup>76</sup> *Traité*..., pág. 202.

<sup>77</sup> *Traité*..., pág. 204.

<sup>78</sup> *Traité*..., pág. 202.

<sup>79</sup> *Traité*..., pág. 232.

<sup>80</sup> *Traité*..., pág. 233.

segundo por una transición natural que precede a la reflexión y que ésta no puede prevenir.<sup>81</sup>

La imaginación no cree sin falsificar la creencia, confundiendo lo accidental con lo general. El hábito es un principio que no invoca a la experiencia sin falsificarla, sin invocar al mismo tiempo repeticiones ficticias. De ahí la necesidad de una reflexión ulterior, que sólo se puede dar como una corrección, como una sustracción, una segunda especie de reglas, como un criterio de distinción cuantificada de lo general y lo accidental:

Estas reglas se forman con arreglo a la naturaleza de nuestro entendimiento y nuestra experiencia de sus operaciones en los juicios que nosotros formamos de los objetos.<sup>82</sup>

Mantener la creencia dentro de los límites del entendimiento, asegurar la conformidad del hábito con la experiencia: tal es, pues, el objeto de la probabilidad filosófica o del cálculo de probabilidades; tal es el medio de disipar las ficciones y los prejuicios. En otros términos, el razonamiento, para ser absolutamente legítimo, debe nacer del hábito, “no *directa*, sino *oblicuamente*”.<sup>83</sup> Sin duda, lo propio de la creencia, de la inferencia y del razonamiento es superar la experiencia, transferir lo pasado a lo futuro; además es necesario que el objeto de la creencia esté determinado concordando con una experiencia pasada. La experiencia es *partes extra partes*; los objetos son separados en el entendimiento:

Cuando transferimos lo pasado a lo futuro, lo conocido a lo desconocido, cada experiencia pasada tiene el mismo peso, y sólo un número mayor de experiencias puede hacer inclinar la balanza.<sup>84</sup>

Hay que determinar el número de las experiencias pasadas, la oposición de las partes entre sí y su acuerdo cuantitativo. Si creer es un acto de la imaginación, en este sentido las imágenes concordantes presentadas por el entendimiento y las

<sup>81</sup> *Traité* . . . , pág. 231.

<sup>82</sup> *Traité* . . . , pág. 233.

<sup>83</sup> *Traité* . . . , pág. 217.

<sup>84</sup> *Traité* . . . , pág. 219.

partes concordantes de la naturaleza se funden en una sola y misma idea dentro de la *imaginación*. Sigue en pie el hecho de que esta idea debe a la vez encontrar su contenido y la medida de su vivacidad en las partes semejantes más numerosas que el *entendimiento* nos presenta separadamente.<sup>85</sup>

Así se confirma la necesidad de una crítica de las reglas por las reglas. La dificultad consiste en que los dos tipos de reglas, extensivas y correctivas, probabilidad no-filosófica y probabilidad filosófica, en tanto “de algún modo son establecidas en mutua oposición”,<sup>86</sup> sin que por ello dejen de ser el efecto de un mismo principio: el hábito, tienen un mismo origen.

La observación de las reglas generales es una especie de probabilidad muy poco filosófica; sin embargo, sólo observándolas podemos corregir todas las probabilidades no-filosóficas.<sup>87</sup>

Ahora bien, porque el hábito no se halla en sí mismo y por sí mismo sometido a la repetición de los casos observados en la experiencia; porque otras repeticiones lo forman igualmente, la adecuación del hábito con la experiencia es un resultado científico por obtener, el objeto de una tarea por cumplir. Cúmplesela en la medida en que el acto de creencia recae de manera exclusiva sobre un objeto determinado de conformidad con la naturaleza del entendimiento, de conformidad con las repeticiones observadas en la experiencia.<sup>88</sup> Y esta determinación constituye el sentido de las reglas correctivas; éstas reconocen la causalidad en el detalle de la naturaleza. “nos permiten saber cuándo los objetos son realmente causas o efectos”,<sup>89</sup> denunciando, con ello, las creencias ilegítimas.<sup>90</sup> En una palabra, el hábito tiene sobre la imaginación y sobre el juicio efectos opuestos: extensión, corrección de la extensión.<sup>91</sup>

<sup>85</sup> *Traité*... , pág. 224.

<sup>86</sup> *Traité*... , pág. 234.

<sup>87</sup> *Traité*... , pág. 235.

<sup>88</sup> *Traité*... , pág. 234.

<sup>89</sup> *Traité*... , pág. 260.

<sup>90</sup> *Traité*... , pág. 203: “La gran diferencia que se experimenta en el sentir (un entusiasmo poético y una seria convicción) proviene en cierta medida de la reflexión y las reglas generales. Observamos que el vigor de concepción que las ficciones reciben de la poesía o de la elocuencia es un carácter puramente accidental”.

<sup>91</sup> *Traité*... , pág. 232.

## DIOS Y EL MUNDO

Si buscamos un ejemplo en el que estén reunidas todas las significaciones que hemos sucesivamente atribuido a las reglas generales, lo encontraremos en la religión. Cuatro especies de reglas se distinguen: reglas extensivas y correctivas de la pasión, reglas extensivas y correctivas del conocimiento. Ahora bien, la religión participa a la vez del conocimiento y de la pasión. El sentimiento religioso tiene, en efecto, dos polos: el politeísmo y el teísmo. Y las dos fuentes correspondientes son las cualidades de la pasión, por una parte, y los modos de asociación, por la otra.<sup>1</sup> El teísmo tiene su fuente en la unidad del espectáculo de la Naturaleza, unidad que únicamente la semejanza y la causalidad pueden asegurar en los fenómenos; y el politeísmo, en la diversidad de las pasiones, en la irreductibilidad de las pasiones sucesivas.

En cada uno de estos casos la religión se presenta, luego, como un sistema de reglas extensivas. Ahora bien, si el sentimiento religioso encuentra su fuente en la pasión, él mismo no es una pasión. No es un instinto, nos dice Hume, una impresión primitiva de la naturaleza; el sentimiento religioso, como el amor propio o la sexualidad, no está naturalmente determinado. Para la historia es un objeto de estudio.<sup>2</sup> Los dioses del politeísmo son el eco, la extensión, la reflexión de las pasiones; su cielo es sólo nuestra imaginación. En este sentido, volvemos a encontrar el carácter de la regla extensiva: el sentimiento religioso confunde lo accidental con lo esencial. Su

<sup>1</sup> *Histoire naturelle de la religion*, págs. 5-7.

<sup>2</sup> *Histoire...*, pág. 2.

origen está en los acontecimientos de la vida humana, en la diversidad y la contradicción que encontramos en ellos, en las sucesiones de dichas y desgracias, de esperanzas y temores.<sup>3</sup> El sentimiento religioso despierta con los hallazgos extraños que hacemos en el mundo sensible, con las circunstancias excepcionales y fantásticas, con los fenómenos desconocidos, a los que tomamos por esencias, justamente porque son desconocidos.<sup>4</sup> Esta confusión define la superstición, la idolatría.

En las religiones populares, la crueldad y el *capricho* forman siempre, cualquiera que sea el nombre bajo el cual se los oculte, el carácter dominante de la divinidad.<sup>5</sup>

El idólatra es el hombre de las "vidas artificiales",<sup>6</sup> el que hace de lo extraordinario una esencia, el que busca "un servicio inmediato del Ser Supremo". Es el místico, o el fanático, o el supersticioso. Almas como éstas se lanzan gustosas a las empresas del crimen, pues su punto común consiste en el hecho de no bastarles los actos morales. Tal es, por lo demás, la tristeza de la moralidad. La moralidad no es pintoresca, y el vicio es prestigioso:

Los hombres siempre temen pasar por buenas almas, de miedo a que se tome esta cualidad como una falta de inteligencia; a menudo se jactan de más libertinajes que los que realmente han cometido.<sup>7</sup>

Pero por otra parte, en el otro polo, también el teísmo es un sistema de reglas extensivas. Esta vez la extensión concierne al conocimiento. La religión es, también en este sentido, un desborde de la imaginación, una ficción, un simulacro de creencia. Invoca una repetición hablada, una tradición moral o escrita. Los sacerdotes hablan; los milagros descansan en un testimonio humano<sup>8</sup> y no patentizan de manera inmediata una realidad, sino que tan sólo apelan a la conformidad que estamos habituados a encontrar, en general, entre el testimonio y la realidad. Además, en las pruebas de la existencia

<sup>3</sup> *Histoire* . . . , pág. 10.

<sup>4</sup> *Histoire* . . . , pág. 29.

<sup>5</sup> *Histoire* . . . , pág. 88.

<sup>6</sup> *Un dialogue*.

<sup>7</sup> *Traité* . . . , pág. 734.

<sup>8</sup> *Enquête* . . . , pág. 158.

de Dios basadas en la analogía —analogía de una máquina y el mundo—, la religión confunde lo general y lo accidental: no ve que el mundo sólo tiene una semejanza en extremo remota con las máquinas, que únicamente se parece a éstas debido a las más accidentales circunstancias.<sup>9</sup> ¿Por qué tomar como base de la analogía la actividad técnica del hombre antes que otro modo de operación más o menos parcial, como por ejemplo la procreación o la vegetación?<sup>10</sup> Por último, en las pruebas fundadas sobre la *causalidad* la religión supera los límites de la experiencia. Pretende probar a Dios por su efecto: el mundo o la Naturaleza. Tan pronto comienza, como Cleantes,<sup>11</sup> por abultar desmesuradamente el efecto, niega totalmente el desorden, la presencia y la intensidad del mal, y constituye a Dios como causa adecuada de un mundo arbitrariamente engalanado. Tan pronto comienza, como Demea,<sup>12</sup> por conceder más a la causa y establecer un Dios desproporcionado, para volver a bajar al mundo y calmar la inadecuación invocando efectos desconocidos, el principal de los cuales es la vida futura. Así, pues, la religión hace un falso uso del principio de causalidad. Además, no hay en la religión uso de la causalidad que no sea ilegítimo y ficticio.

No podríamos inferir un objeto del otro sino después de haber observado una vinculación constante entre sus especies, y si se nos mostrase un efecto cabalmente único, al que no se lo pueda comprender en ninguna especie conocida, no veo que pudiéramos operar ninguna inducción o conjetura sobre su causa.<sup>13</sup>

En otros términos, sólo en el mundo hay objetos físicos y de repetición. El mundo es, como tal, esencialmente lo Único. Es una ficción de la imaginación; nunca es un objeto del entendimiento. Las cosmologías son siempre fantasiosas. Y para Hume, aun cuando de una manera distinta que para Kant, la teoría de la causalidad tiene dos planos: la determinación de las condiciones de un ejercicio relativamente legítimo con res-

<sup>9</sup> *Dialogues*..., págs. 207 y 241.

<sup>10</sup> *Dialogues*..., pág. 247: "¿Por qué a un sistema ordenado no se lo puede tejer tanto con el vientre como con el cerebro?"

<sup>11</sup> *Dialogue X*, sobre todo pág. 270.

<sup>12</sup> *Dialogues*..., pág. 289.

<sup>13</sup> *Enquête*..., pág. 203.

pecto a la experiencia, y la crítica del ejercicio ilegítimo fuera de la experiencia.

La religión es, pues, un doble sistema de reglas extensivas. ¿Pero cómo se la ha de corregir? Bien se ve que su situación es, tanto en el conocimiento como en la cultura, particularísima. Sin duda la corrección existe. En el mundo del conocimiento el milagro se halla sometido a ella: la evidencia extraída del testimonio llega a ser por ello mismo, ya que se remite a una experiencia, una probabilidad a la que se hace entrar en un cálculo, uno de los dos términos de una sustracción, siendo el otro la evidencia contraria.<sup>14</sup> Y así en la cultura como en el mundo moral las reglas correctivas, en lugar de confundir la excepción, la reconocen y comprenden, haciendo una teoría de la experiencia en la que todos los casos posibles encuentran una regla de inteligibilidad y se alinean por un estatuto del entendimiento. Hume analiza en un ensayo un ejemplo de esta teoría de la excepción: el suicidio no es una trasgresión de nuestros deberes hacia Dios, ni de nuestros deberes para con la sociedad. El suicidio es un poder del hombre, “no más impío que el de levantar casas”, y al que se lo debe utilizar en circunstancias excepcionales.<sup>15</sup> La excepción se convierte en un objeto de la Naturaleza.

Aquel que se da muerte no ultraja a la Naturaleza o, si se prefiere, a su autor. Sigue el impulso de esa naturaleza, tomando la única vía que ella le deja para salir de sus penas [...] muriendo calmamos uno de sus decretos.<sup>16</sup>

Pero la cuestión es ésta: ¿qué subsiste de la religión misma en la corrección de la religión? En ambos casos la corrección parece ser una crítica total; nada deja subsistir. Nada subsiste del milagro; éste desaparece en una sustracción desproporcionada. Las figuras de la extensión que habíamos estudiado precedentemente —la justicia, el gobierno, el comercio, el arte, las costumbres y hasta la libertad— tenían una positividad propia, que las correcciones venían a confirmar, a reforzar: formaban el mundo de la cultura. En cambio, Hume parece excluir de la cultura a la religión misma y todo cuanto se relaciona con ella. El hecho de que, respecto de la religión, algunas palabras con-

<sup>14</sup> *Enquête* . . . , pág. 163.

<sup>15</sup> *Essai sur le suicide*.

<sup>16</sup> *Essai sur le suicide*.

sagren un objeto y el hecho de que dentro de lo social y el derecho unas cuantas palabras que forman una promesa cambien la naturaleza de las acciones relativas a cual otro objeto no siguen el mismo sentido.<sup>17</sup> La filosofía se consume aquí en una lucha práctica contra la superstición. Y en el otro polo las reglas correctivas que posibilitan un verdadero conocimiento, dándole criterios y leyes de ejercicio, no actúan sin expulsar del dominio así definido todo uso ficticio de la causalidad, comenzando por la religión. En una palabra, parece que en la extensión la religión no ha conservado más que lo frívolo y perdido todo lo serio. Y se comprende por qué. La religión es la extensión de la pasión, la reflexión de las pasiones en la imaginación. Pero con ella las pasiones no se reflejan en una imaginación ya fijada por los principios de asociación de manera tal que sea posible lo serio. Hay religión cuando se reflejan, por el contrario, en la imaginación pura, en la mera fantasía. ¿Por qué eso? Porque por sí misma y en su otro aspecto, la religión es *solamente* el uso fantasioso de los principios de asociación, semejanza y causalidad. Por tanto, ¿nada subsiste de la religión? Pero entonces, ¿cómo explicar el vuelco final del *Ensayo sobre la inmortalidad del alma* y del *Ensayo sobre los milagros*? Creer en los milagros es una creencia falsa, pero también un verdadero milagro.

Quienquiera que esté movido por la fe es consciente de un continuo milagro en su propia persona, un milagro que trastorna todos los principios de su entendimiento y lo determina a creer en lo más contrario que hay a la costumbre y la experiencia.<sup>18</sup>

Se invocará la ironía de Hume, y sus necesarias precauciones. Pero esta tesis, por justa que sea, no explicará el contenido propiamente filosófico del texto de los *Diálogos*. A decir verdad, la religión se justifica, pero en su muy especial situación, fuera de la cultura, fuera del conocimiento verdadero. Hemos visto que la filosofía no tiene nada que decir acerca de la causa de los principios ni sobre el origen de su poder. Ese es el lugar de Dios. No podemos valernos de los principios de asociación para conocer el mundo como un efecto de la actividad divina, y aun menos para conocer a Dios como la causa del mundo,

<sup>17</sup> *Enquête...*, pág. 54.

<sup>18</sup> *Enquête...*, pág. 185.

pero siempre podemos pensar a Dios negativamente, como la causa de los principios. En este sentido es válido el teísmo; en este sentido se reintroduce, pues, la finalidad. Será pensada, no conocida, *como el acuerdo original de los principios de la naturaleza humana con la propia Naturaleza*.

Tenemos, pues, una especie de armonía preestablecida entre el curso de la naturaleza y la sucesión de nuestras ideas.<sup>19</sup>

*De este modo la finalidad nos da en un postulado la unidad original del origen y de la calificación.* La Idea de Dios, como acuerdo original, es el pensamiento de algo en general; en cuanto al conocimiento, éste sólo puede recibir un contenido mutilándose, identificándose con tal o cual modo de aparición que la experiencia nos manifiesta, determinándose mediante una analogía necesariamente parcial.

Nada más que en este rincón del mundo hay cuatro principios: razón, instinto, generación y vegetación,

y cada uno de ellos puede proporcionarnos un discurso coherente sobre el origen del mundo.<sup>20</sup> Pero pensado como tal, y no conocido, el origen es todo eso a la vez, tanto materia y vida como espíritu: es indiferente a todas las oposiciones, más allá del bien y el mal.<sup>21</sup> Cada una de las visiones que recaen sobre él no tiene otra función que la de hacernos superar las otras visiones, igualmente posibles, recordándonos que se trata de analogías siempre parciales. Incluso en ciertos aspectos la finalidad es más un impulso vital que el proyecto, el designio de una inteligencia infinita.<sup>22</sup> Se objetará que todo orden procede de un designio, pero sería suponer resuelto el problema,<sup>23</sup> es reducir toda finalidad a una intención y olvidar que la razón no es más que un modo de operación entre otros.

<sup>19</sup> *Enquête* . . . , pág. 161: "Aunque los poderes y las fuerzas que gobiernan el curso de la naturaleza nos sean totalmente desconocidos, vemos que nuestros pensamientos y nuestras concepciones siempre han continuado, pese a todo, al mismo paso que las demás obras de la naturaleza".

<sup>20</sup> *Dialogues* . . . , pág. 244.

<sup>21</sup> *Dialogues* . . . , pág. 283.

<sup>22</sup> *Dialogues* . . . , VII.

<sup>23</sup> *Dialogues* . . . , págs. 243-245.

¿Por qué un sistema ordenado no puede ser tejido tanto con el vientre como con el cerebro? <sup>24</sup>

¿Qué pasa a ser la Idea de Mundo en esta nueva situación?  
¿Es siempre una simple ficción de la fantasía?

Ya hemos visto dos usos ficticios del principio de causalidad. El primero se define por repeticiones que no proceden de la experiencia; el segundo, por un objeto particular que no puede repetirse, que no es, hablando propiamente, un objeto: el Mundo. Ahora bien, hay, según Hume, una tercera causalidad ficticia o desbordante. Se pone de manifiesto en la creencia en la existencia distinta y continua de los cuerpos. Además, si atribuimos a los objetos *una existencia continua*, lo hacemos en virtud de una especie de razonamiento causal que tiene por base la coherencia de determinadas impresiones;<sup>25</sup> a pesar de la discontinuidad de mi percepción, admito

la existencia continua de objetos para vincular sus apariciones pasadas y presentes y unir las entre sí de la manera que la experiencia me ha revelado como conforme a su naturaleza y a sus circunstancias particulares.<sup>26</sup>

Así se resuelve la contradicción que habría entre la conjunción de dos objetos en la experiencia corriente y la aparición de uno de los objetos en mi percepción sin que al mismo tiempo aparezca su correlato.<sup>27</sup> Pero sólo se resuelve por una ficción de la imaginación; la inferencia es aquí ficticia, y el razonamiento causal es extensivo: supera los principios que determinan las condiciones de su ejercicio legítimo en general y que lo mantienen dentro de los límites del entendimiento. En efecto, le confiero al objeto más coherencia y regularidad que las que observo en mi percepción.

Pero puesto que todo razonamiento acerca de los problemas de hecho nace sólo de la costumbre, y puesto que la costumbre sólo puede resultar de percepciones repeti-

<sup>24</sup> *Dialogues* . . . , pág. 247.

<sup>25</sup> *Traité* . . . , pág. 283.

<sup>26</sup> *Traité* . . . , pág. 285.

<sup>27</sup> *Traité* . . . , pág. 285: "Estoy acostumbrado a oír un ruido determinado y ver al mismo tiempo en movimiento un determinado objeto. En este caso particular no he recibido las dos percepciones. Estas observaciones se oponen, a no ser que admita que la puerta existe siempre y que se la ha abierto sin que yo lo haya advertido".

das, la extensión de la costumbre y el razonamiento más allá de las percepciones nunca puede ser el efecto directo y natural de la repetición y la conexión constantes.<sup>28</sup>

Por otra parte, la *existencia distinta* es a su vez un falso uso de la causalidad, una causalidad ficticia y contradictoria. Afirmando, en efecto, una relación causal entre el objeto y la percepción, pero nunca captamos el objeto independientemente de la percepción que tenemos de él. Olvidamos que la causalidad se legitima de manera exclusiva cuando la experiencia pasada nos descubre la conjunción de *dos* existencias.<sup>29</sup> En resumen, continuidad y distinción son inmediatamente ficciones, ilusiones de la imaginación, ya que atañen —designándolo— a aquello de lo cual no hay, por definición, experiencia posible, ni para los sentidos ni para el entendimiento.

Todo esto parece hacer, de la creencia en la existencia continua y distinta un caso particular más de regla extensiva. A primera vista, los textos que conciernen respectivamente a la constitución de esta creencia y a la formación de las reglas son paralelos. La imaginación siempre se vale de los principios que la fijan —contigüidad, semejanza y causalidad— para superar sus límites, para extender tales principios más allá de las condiciones de su ejercicio.<sup>30</sup> De modo, pues, que la coherencia de los cambios arrastra a la imaginación a fingir aun más coherencia, admitiendo una existencia continua.<sup>31</sup> La constancia y la semejanza de las apariciones arrastran a la imaginación a atribuir la identidad de un objeto invariable a las apariciones semejantes, y luego a fingir una existencia continua para sobrepasar la oposición que se encuentra entonces entre la identidad de las percepciones semejantes y la discontinuidad de las apariciones.<sup>32</sup> Eso sí: el paralelismo entre la creencia y la regla es sólo aparente. Los dos problemas se complementan, pero son muy diferentes. Por oposición a las reglas extensivas, la ficción de una continuidad no se corrige,

<sup>28</sup> *Traité...*, pág. 286.

<sup>29</sup> *Traité...*, pág. 301.

<sup>30</sup> *Traité...*, pág. 347: "Los objetos variables o interrumpidos, pese a considerárselos que siguen siendo los mismos, son sólo aquellos que se componen de partes sucesivas ligadas en un conjunto por semejanza, contigüidad o causalidad".

<sup>31</sup> *Traité...*, pág. 287.

<sup>32</sup> *Traité...*, pág. 294.

no puede ni debe corregirse; mantiene, pues, con la reflexión otras relaciones. Además, con referencia a la imaginación, su origen es muy distinto del de las reglas generales. Comenzamos por el segundo punto.

Dos caracteres distinguen a las reglas extensivas y a la creencia en la existencia de los cuerpos. Ante todo, el objeto de las reglas extensivas del conocimiento es una determinación particular, una determinación a la que la imaginación confiere valor de ley al tomar de los principios que la fijan la fuerza de extenderse más allá de éstos, invocando una pretendida experiencia, es decir, presentándole al entendimiento, como un objeto de su incumbencia, un simple contenido de las fantasías. La imaginación le ofrece al entendimiento, como una experiencia general elaborada, el contenido meramente accidental de una experiencia hecha sólo por los sentidos al azar de los hallazgos. En cambio, la existencia continua y distinta no se ve presentada por la imaginación al entendimiento como el objeto de una experiencia posible, ni denunciada luego por el entendimiento contra la imaginación como el objeto de una falsa experiencia. Es de manera inmediata aquello respecto de lo cual no hay experiencia, ni para los sentidos ni para el entendimiento. No es un objeto particular; es el carácter del Mundo en general. No es un objeto, sino el horizonte que todo objeto supone. (Sin duda, ya era éste el caso de la creencia religiosa. Pero justamente, más que una regla extensiva, ésta se nos aparece ahora como una especie de compuesto de las reglas y de la creencia en la existencia de los cuerpos. Si participa en las reglas, participa porque trata al Mundo como un objeto particular, porque invoca una experiencia de los sentidos y el entendimiento). En segundo lugar, con la creencia en la existencia de los cuerpos, *la ficción se convierte en un principio de la naturaleza humana*. Ese es el punto más importante. En efecto, todo el sentido de los principios de la naturaleza humana consiste en transformar la *colección* de ideas que constituyen al espíritu en un *sistema*, sistema del saber y de los objetos del saber. Pero para que haya sistema no basta que las ideas estén asociadas en el espíritu; además es necesario captar las percepciones como si estuvieran separadas del espíritu, y es necesario que las impresiones sean de alguna manera arrancadas de los sentidos. Es necesario que demos al objeto de la idea una existencia que no dependa de los sentidos. Es necesario que los objetos del saber sean ver-

daderamente objetos. No bastan para ello los principios de asociación, como tampoco la vivacidad de la impresión ni tampoco la simple creencia. El sistema está completo cuando “una interrupción en la aparición de los sentidos” es superada

por la ficción de un ser continuo que llena esos intervalos y les conserva a nuestras percepciones una perfecta y cabal identidad.<sup>33</sup>

En otros términos, el sistema se consume en la identidad del sistema y el Mundo. Ahora bien, el sistema es, como hemos visto, el producto de los principios de la naturaleza, y el mundo (continuidad y distinción) es de manera inmediata ficción de la imaginación. He ahí la ficción necesariamente convertida en principio. En el caso de las reglas generales, la ficción extrae su origen y su fuerza de la imaginación, mientras que ésta se vale de los principios que la fijan para ir más lejos. En el caso de la creencia en la continuidad, la fuerza de la ficción es la de un principio. *Con el Mundo, la imaginación llega verdaderamente a ser constituyente y creadora.* El Mundo es una Idea. Sin duda, Hume siempre presenta la continuidad como un efecto desbordante de la causalidad, la semejanza y de la contigüidad, como el producto de su extensión ilegítima.<sup>34</sup> Pero en rigor, contigüidad, semejanza y causalidad no intervienen entonces a título de principios, propiamente hablando; se las trata como el carácter de ciertas impresiones, precisamente las que han de arrancárseles a los sentidos para constituir el mundo.<sup>35</sup> Lo que sí se trata como principio es la creencia en la existencia de los cuerpos y aquello de lo cual depende ésta.<sup>36</sup>

La creencia en la existencia de los cuerpos se descompone en varios momentos: primeramente, el principio de identidad,

<sup>33</sup> *Traité*... , pág. 296.

<sup>34</sup> *Traité*... , pág. 347.

<sup>35</sup> *Traité*... , pág. 282: “Puesto que todas las impresiones son existencias internas y percederas, y puesto que aparecen como tales, la opinión de su existencia distinta y continua debe de nacer del encuentro de algunas de sus cualidades con las cualidades de la imaginación. Y puesto que esta opinión no se extiende a todas, debe de nacer de cualidades determinadas propias de ciertas impresiones”. Cf. *Traité*... , página 347.

<sup>36</sup> *Traité*... , pág. 275: el escéptico “debe conformarse con el principio de la existencia de los cuerpos [...] en este punto, la naturaleza no le ha dejado la libertad de elegir”.

producto de la ficción mediante la cual aplicamos la idea de tiempo a un objeto invariable y continuo; luego, la confusión por la cual atribuimos la precedente identidad a las impresiones semejantes, porque la transición fácil, efecto de la semejanza, se asemeja al efecto que produce la consideración del objeto idéntico; en seguida, una nueva ficción, la de la existencia continua, para superar la contradicción que se manifiesta entre la discontinuidad de las impresiones y la identidad que les hemos atribuido.<sup>37</sup> Y no es todo. Podría parecer extraño que Hume, a pocas páginas de allí, presente la conciliación que efectúa la ficción de una existencia continua primero como satisfactoria<sup>38</sup> y luego como falsa, hasta el punto de necesitar otras ficciones, otras conciliaciones.<sup>39</sup> Y es que por una parte la existencia continua se concilia muy bien con la discontinuidad de las apariciones; puede, por tanto, unir legítimamente las imágenes discontinuas y la perfecta identidad que les atribuimos. Pero por otra parte no deja de ser cierto que esa atribución de identidad es falsa, que nuestras percepciones son realmente interrumpidas y que la afirmación de una existencia continua oculta un uso ilegítimo de los principios de la naturaleza humana. Además, *este uso mismo es un principio*. Es la oposición más interna en el corazón de la imaginación. La diferencia entre la imaginación y la razón ha llegado a ser contradicción.

La imaginación nos dice que nuestras percepciones parecidas tienen una existencia continua e ininterrumpida y que su ausencia no las anonada. La reflexión nos dice que nuestras percepciones parecidas tienen una existencia discontinua y que difieren entre sí.<sup>40</sup>

La contradicción se afirma, dice Hume, entre la extensión

<sup>37</sup> *Traité*... , pág. 288.

<sup>38</sup> *Traité*... , pág. 296: "Podemos observar que lo que llamamos espíritu no es nada más que un montón o una colección de percepciones diferentes unidas entre sí por ciertas relaciones y respecto de la cual admitimos, aunque erróneamente, que posee una simplicidad y una identidad perfectas. Ahora bien, como toda percepción es distinguible de otra, y como se la puede considerar como una existencia separada, evidentemente se deduce que no hay absurdidad ninguna en separar del espíritu una percepción particular", etcétera.

<sup>39</sup> *Traité*... , pág. 298: la ficción de una existencia continua "es, tanto como la identidad, realmente falsa".

<sup>40</sup> *Traité*... , pág. 304.

y la reflexión, la imaginación y la razón, los sentidos y el entendimiento.<sup>41</sup> Y además no son éstas las mejores expresiones, ya que también convienen a las reglas generales. En otro momento Hume añade aun más: entre los *principios de la imaginación y los principios de la razón*.<sup>42</sup> En los capítulos anteriores no hemos dejado de mostrar la oposición entre la razón y la imaginación, entre la naturaleza humana y la fantasía. Hemos visto sucesivamente el modo en que los principios de la naturaleza humana fijan la imaginación; luego cómo se recupera la imaginación, más allá de esa fijación, y por último de qué manera viene la razón a corregir esa recuperación. Pero ahora he aquí que la oposición ha devenido verdaderamente contradicción: en un último momento la imaginación se recupera respecto de un punto preciso. Este último momento es también una primera vez. Por primera vez la imaginación se opone *como un principio*, principio del Mundo, a los principios que la fijan y a las operaciones que la corrigen. Debido a que la ficción se ve, juntamente con el Mundo, alineada entre los principios, los principios de asociación se encuentran con la ficción, se oponen a ella sin poder destruirla. La más interna oposición se afirma entre la imaginación constituida y la imaginación constituyente, entre los principios de asociación y la ficción convertida en principio de la naturaleza.

Y precisamente porque la ficción, la extensión, ha llegado a ser *principio*, ya no se la puede comprender ni corregir, y menos aún destruir por la reflexión.<sup>43</sup> Entre la extensión y la reflexión debe de hallarse una nueva relación. Esta es la que nos propone, no ya el sistema popular que afirma la existencia continua, sino el sistema filosófico que afirma la existencia distinta independiente: los objetos y las percepciones se distinguen; las percepciones son discontinuas y precederas, y los

<sup>41</sup> *Traité*... , pág. 307: "Es imposible defender, cualquiera que fuese el sistema, ya nuestros sentidos, ya nuestro entendimiento". Lo que en este caso hace relación a los sentidos es la percepción misma a la que se atribuye existencia continua. *Traité*... , pág. 321: "Hay una oposición directa y total entre nuestra razón y nuestros sentidos, o, para hablar con más propiedad, entre las conclusiones que formamos a partir de la causa y el efecto y las que nos persuaden de la existencia continua e independiente de los cuerpos".

<sup>42</sup> *Traité*... , pág. 304.

<sup>43</sup> *Traité*... , pág. 303.

objetos son ininterrumpidos y conservan la existencia continua y la identidad".<sup>44</sup>

Esta hipótesis agrada a nuestra razón en el sentido de que admite que las percepciones dependientes son discontinuas y diferentes, y al mismo tiempo es agradable para la imaginación porque atribuye la existencia continua a algo distinto que denominamos objetos.<sup>45</sup>

Pero ese juego estético de la imaginación y la razón no es una conciliación; es la persistencia de una contradicción de la que abarcamos sucesivamente cada uno de los términos.<sup>46</sup> Además, hasta aporta sus propias dificultades, implicando, como hemos visto, un nuevo uso ilegítimo de la causalidad.<sup>47</sup> El sistema filosófico no se recomienda inicialmente, ni a la razón ni a la imaginación. Es

el fruto monstruoso de dos principios contrarios a los que el espíritu contiene por igual a la vez y que son incapaces de destruirse uno al otro.<sup>48</sup>

Es un delirio. Una vez la ficción convertida en principio, la reflexión no cesa de reflexionar, sólo que ya no puede corregir. Entonces se lanza a delirantes compromisos.

Para los términos de la filosofía, el espíritu ya no es más que un delirio, y además una demencia. No hay sistema concluso, síntesis y cosmología que no sean imaginarios.<sup>49</sup> Con la creencia en la existencia de los cuerpos, la ficción se opone como un principio mismo a los principios de asociación: éstos son *principalmente* desbordados en lugar de serlo *consecuentemente*, como en el caso de las reglas extensivas. Y entonces la fantasía triunfa. Ha llegado a ser natural del espíritu el oponerse a su naturaleza y hacer pasar sus fantasías. En este punto lo más loco sigue siendo natural.<sup>50</sup> El sistema es delirio de la locura. Hume mostrará en este sentido, en la hipótesis de una existencia independiente, el primer paso del delirio.

<sup>44</sup> *Traité* . . . , pág. 300.

<sup>45</sup> *Traité* . . . , pág. 304.

<sup>46</sup> *Traité* . . . , pág. 305.

<sup>47</sup> *Traité* . . . , pág. 301.

<sup>48</sup> *Traité* . . . , pág. 304.

<sup>49</sup> *Dialogues* . . . , pág. 247: crítica de las cosmologías.

<sup>50</sup> *Traité* . . . , págs. 309, 312 y 313.

Luego estudia la manera en que la existencia independiente adquiere una apariencia en la filosofía antigua y en la filosofía moderna. La antigua filosofía forja el delirio de las sustancias, de las formas sustanciales, de los accidentes, de las cualidades ocultas: <sup>51</sup> "espectros de la oscuridad".<sup>52</sup> Pero también la nueva filosofía tiene sus fantasmas; cree recuperar la razón distinguiendo entre las cualidades primeras y las cualidades segundas, y finalmente no es menos loca que la otra.<sup>53</sup> Pero si el espíritu se manifiesta así como un *delirio*, ello se debe al hecho de que en su fondo es, antes que nada, una *demencia*.<sup>54</sup> Cuando la extensión llega a ser un principio, ella se va por su lado y la reflexión por el suyo: se oponen dos principios que no se pueden destruir.

¿No nos es posible razonar correcta y regularmente con arreglo a las causas y los efectos y al mismo tiempo creer en la existencia continua de la materia? ¿Cómo ajustaremos entre sí estos principios? ¿A cuál de ambos preferiremos? <sup>55</sup>

Lo peor es que estos dos principios se implican de manera mutua. La creencia en la existencia de los cuerpos incluye esencialmente la causalidad. Pero por otra parte los principios de asociación, en la medida en que constituyen lo dado como un sistema, invocan la presentación de lo dado como un mundo. Tanto es así, que no hay elección que hacer entre uno u otro de estos principios, sino entre todo o nada, *entre la contradicción o la nada*.

No nos queda más que elegir entre una razón errónea o absolutamente nada de razón.<sup>56</sup>

Tal es el estado de *demencia*. Y he ahí por qué, por contragolpe, sería vano esperar poder separar en el espíritu su razón y su *delirio*, sus principios permanentes, irresistibles y universales, y sus principios variables, fantasiosos, irregulares.<sup>57</sup>

<sup>51</sup> *Traité* . . . , págs. 308-314.

<sup>52</sup> *Traité* . . . , pág. 316.

<sup>53</sup> *Traité* . . . , págs. 315-321.

<sup>54</sup> *Traité* . . . , págs. 356-357: descripción de la demencia.

<sup>55</sup> *Traité* . . . , pág. 358.

<sup>56</sup> *Traité* . . . , pág. 351.

<sup>57</sup> *Traité* . . . , págs. 315-316.

La filosofía moderna espera, y ése es su error. No tenemos los medios de elegir el entendimiento contra las sugerencias de la imaginación.

El entendimiento, cuando actúa de manera aislada y según sus principios más generales, se destruye por completo a sí mismo y no deja el menor grado de evidencia a proposición alguna de la vida corriente y de la filosofía.<sup>58</sup>

La función del entendimiento —reflexión acerca de algo— es exclusivamente correctiva; al funcionar solo, el entendimiento no puede hacer más que una cosa al infinito: corregir sus correcciones; tanto, que toda certeza aun práctica, se compromete y se pierde.<sup>59</sup>

Hemos visto, pues, tres estados críticos del espíritu. *La indiferencia y la fantasía* son la situación propia del espíritu, con independencia de los principios exteriores que lo fijan al asociar sus ideas. *La demencia* es la contradicción en el espíritu entre esos principios, cuyo efecto sufre, y la ficción, a la que él afirma como un principio. *El delirio* es el sistema de las conciliaciones ficticias entre los principios y la ficción. Un único recurso, una sola positividad se ofrece al espíritu: la naturaleza, la práctica, práctica de la moral y, concebida a imagen de ésta, práctica del entendimiento. En lugar de atribuir la naturaleza al espíritu, *es necesario* atribuir el espíritu a la naturaleza.

Puedo ceder; más aun, es necesario que ceda a la corriente de la naturaleza, someténdome a mis sentidos y a mi entendimiento, y mediante esta ciega sumisión nuestro perfectísimamente mi disposición escéptica y mis principios.<sup>60</sup>

La demencia es la naturaleza humana restituida al espíritu, como el buen sentido es el espíritu que se restituye a la naturaleza humana; una es el revés del otro. Por eso es necesario ir hasta el fondo de la demencia y de la soledad, para dar con el ímpetu del buen sentido. Yo no podía ya, sin topar con la contradicción, atribuir las afecciones del espíritu al es-

<sup>58</sup> *Traité* . . . , pág. 360.

<sup>59</sup> *Traité* . . . , págs. 269-270.

<sup>60</sup> *Traité* . . . , pág. 362.

piritu mismo: éste es idéntico a la idea, y la afección no deja que se la exprese en la idea sin una decisiva contradicción. En cambio, el espíritu que se restituye a sus afecciones constituye todo el dominio de las reglas generales y las creencias, región media y temperada, en la que la contradicción entre la naturaleza humana y la imaginación ya existe, subsiste aún, pero reglada por una posible corrección o despejada por la práctica. En conclusión, sólo hay ciencia y vida en el nivel de las reglas generales y las creencias.

## EMPIRISMO Y SUBJETIVIDAD

Hemos creído encontrar la esencia del empirismo en el problema preciso de la subjetividad. Pero ante todo nos preguntaremos cómo se define ésta. El sujeto se define por un movimiento y como un movimiento, movimiento de desarrollarse a sí mismo. Lo que se desarrolla es sujeto. Ese es el único contenido que se le puede dar a la idea de subjetividad: la mediación, la trascendencia. Pero observaremos que el movimiento de desarrollarse a sí mismo o de llegar a ser otro es doble: el sujeto se supera; el sujeto se reflexiona. Hume reconoció estas dos dimensiones y las presentó como los caracteres fundamentales de la naturaleza humana: la inferencia y la invención, la creencia y el artificio. Evitaremos, pues, asignar demasiada importancia a la analogía, frecuentemente destacada, de la creencia y la simpatía. No significa que no sea una analogía real. Pero si es cierto que la creencia es el acto cognoscente del sujeto, en cambio su acto moral no es la simpatía misma; es el artificio o la invención, de la que la simpatía —correspondiente de la creencia— es sólo una condición necesaria. En una palabra, creer e inventar: he ahí lo que el sujeto hace como sujeto.

De lo dado infiero la existencia de algo distinto no dado: creo. César está muerto, Roma ha existido, mañana amanecerá, el pan alimenta. En la misma operación y al mismo tiempo juzgo y me propongo como sujeto: al superar lo dado. Afirmando más que lo que sé. Tanto es así, que al problema de la verdad se lo debe presentar y enunciar como el problema crítico de la subjetividad misma: ¿con qué derecho afirma el

hombre más que lo que sabe? Entre las cualidades sensibles y los poderes de la naturaleza inferimos una conexión, y a ésta no se la conoce. "Cuando se produce un nuevo objeto dotado de cualidades sensibles semejantes, aguardamos poderes y fuerzas semejantes y aguardamos un efecto análogo. De un cuerpo análogo al pan por el color y la consistencia esperamos un alimento y una subsistencia análogos. Pero seguramente es éste un movimiento del espíritu que reclama una explicación."<sup>1</sup>

Además somos sujetos de otra manera, por el juicio y en el juicio moral, estético o social. En este sentido, el sujeto reflexiona y se reflexiona: deduce de lo que lo afecta en general un poder independiente del ejercicio actual, es decir, una función pura, y supera su propia parcialidad.<sup>2</sup> Gracias a ello se vuelven posibles la invención y el artificio. El sujeto inventa; es artificioso. Tal es la doble potencia de la subjetividad: crear e inventar, presumir los poderes secretos, suponer poderes abstractos, distintos. En ambos sentidos el sujeto es normativo: crea normas o reglas generales. Preciso es explicar esta doble potencia, este doble ejercicio de las reglas generales; debemos encontrar su fundamento, su derecho, su principio. Y éste es el problema, pues nada en sí escapa a nuestro conocimiento de tan radical modo como los poderes de la Naturaleza,<sup>3</sup> y para nuestro entendimiento nada es más fútil que la distinción de los poderes y su ejercicio.<sup>4</sup> Entonces, ¿con qué derecho los presumimos? ¿Y con qué derecho los distinguimos? Creer es inferir de una parte de la naturaleza otra parte, no dada en este caso. E inventar es distinguir poderes, es constituir totalidades funcionales, totalidades que tampoco están dadas en la naturaleza.

Tal el problema: ¿cómo se puede constituir en lo dado un sujeto tal que supere lo dado? Sin duda, también el sujeto está dado. Sin duda, lo que supera a lo dado está dado, pero de otra manera, en otro sentido. Ese sujeto que inventa y cree se constituye en lo dado de manera tal, que hace de lo dado mismo una síntesis, un sistema. Esto es lo que se debe explicar. Y en el problema así planteado descubrimos la esen-

<sup>1</sup> *Enquête* . . . , pág. 83.

<sup>2</sup> Cf. capítulo III (*Traité* . . . , pág. 462 y sigs. y págs. 711-713).

<sup>3</sup> *Enquête* . . . , pág. 78.

<sup>4</sup> *Traité* . . . , pág. 412.

cia absoluta del empirismo. De la filosofía en general se puede decir que siempre ha buscado un plano analítico desde el que se pueda emprender y llevar adelante el examen de las estructuras de la conciencia, es decir, la crítica, y justificar el todo de la experiencia. Por tanto, una diferencia de planos opone antes que nada a las filosofías críticas. Efectuamos una crítica trascendental cuando, situándonos en un plano metódicamente reducido —que nos da entonces una certidumbre esencial, una certidumbre de esencia—, preguntamos: ¿cómo puede existir lo dado? ¿Cómo algo puede darse a un sujeto? ¿Cómo el sujeto puede darse algo? En este punto la exigencia crítica es la de una lógica constructiva que encuentra su tipo en las matemáticas. La crítica es empírica cuando, situándose en un punto de vista puramente inmanente desde el cual sea posible, en cambio, una descripción que halla su regla en hipótesis determinables y su modelo en física, uno se pregunta a propósito del sujeto: ¿cómo se constituye en lo dado? La construcción de éste cede su lugar a la constitución de aquél. Lo dado ya no está dado a un sujeto; el sujeto se constituye en lo dado. El mérito de Hume consiste en haber deslindado este problema empírico en estado puro, manteniéndolo apartado de lo trascendental, pero también de lo psicológico.

¿Pero qué es lo dado? Es, nos dice Hume, el flujo de lo sensible, una colección de impresiones e imágenes, un conjunto de percepciones. Es el conjunto de lo que aparece, el ser igual a la apariencia;<sup>5</sup> es el movimiento, el cambio, sin identidad ni ley. Se hablará de *imaginación*, de *espíritu*, designando por ello, no una facultad, no un principio de organización, sino un conjunto como ése, una colección como ésa. El empirismo parte de la experiencia de una colección, de una sucesión animada de percepciones distintas. De ellas parte, en la medida en que ellas son distintas, en que son independientes. En efecto, su principio, es decir, el principio constitutivo que proporciona a la experiencia un estatuto, no es en modo alguno: “Toda idea deriva de una impresión”, cuyo sentido es únicamente regulador, sino:

<sup>5</sup> *Traité*... pág. 278: “Todo cuanto entra en el espíritu es, en realidad, como la percepción, y resulta imposible que ninguna cosa pueda parecerle diferente a nuestro sentimiento”.

Todo lo separable es distinguible, y todo lo distinguible es diferente.

Tal es el principio de diferencia.

Pues, ¿cómo se explicaría que pudiésemos separar lo que no es discernible, o distinguir lo que no es diferente? <sup>6</sup>

Así, pues, la experiencia es la sucesión, el movimiento de las ideas separables en la medida en que son diferentes, y diferentes en la medida en que son separables. De *esta* experiencia hay que partir, porque es *la* experiencia. No supone nada más, y nada la antecede. No implica sujeto alguno del que sea la afección, ninguna sustancia de la que sea la modificación, el modo. Si toda percepción discernible es una existencia separada,

nada aparece como necesario para sostener la existencia de una percepción". <sup>7</sup>

*El espíritu es idéntico a la idea en el espíritu.* Si queremos conservar el vocablo "sustancia", hallarle, a pesar de todo, un empleo, hay que aplicarlo, como es debido, no a un soporte de cuya idea carecemos, sino a cada percepción misma, diciendo que

toda percepción es una sustancia, y cada parte distinta de una percepción es una sustancia distinta. <sup>8</sup>

El espíritu no es sujeto; no necesita de un sujeto del que sea el espíritu. Toda la crítica de Hume, particularmente la del principio de razón suficiente en la medida en que denuncia sofismas y contradicciones, <sup>9</sup> equivale a esto: si el sujeto es por cierto quien supera lo dado, no atribuyamos desde luego a lo dado la facultad de superarse a sí mismo.

Por otra parte el espíritu no es ya la representación de la Naturaleza. Las percepciones no son tan sólo las únicas sus-

<sup>6</sup> *Traité*... , pág. 84.

<sup>7</sup> *Traité*... , pág. 324. Y pág. 124: "Toda idea discernible es separable por la imaginación y... toda idea separable por la imaginación puede ser concebida cual si existiese aparte".

<sup>8</sup> *Traité*... , pág. 335.

<sup>9</sup> *Traité*... , págs. 152-155: "Y así veremos, examinando, que todas las demostraciones que se han efectuado de la necesidad de una causa son falaces y sofisticas..."

tancias, sino además los únicos objetos.<sup>10</sup> A la negación del principio de razón suficiente corresponde ahora la negación de las cualidades primarias: <sup>11</sup> la percepción no nos entrega diferencia alguna entre dos especies de cualidades. La filosofía de la experiencia no es tan sólo la crítica de una filosofía de la sustancia, sino también la crítica de una filosofía de la Naturaleza. Conque, la idea no es la representación de un objeto, sino la representación de una impresión; en cuanto a la impresión misma, no es representativa, no se la ha introducido; <sup>12</sup> es innata.<sup>13</sup> Hay, sin duda, una Naturaleza; hay operaciones reales, y los cuerpos tienen poderes. Pero debemos limitar "nuestras especulaciones a las apariencias sensibles de los objetos, sin entrar en investigaciones acerca de su naturaleza y sus operaciones reales".<sup>14</sup> Y en ese "escepticismo" hay que ver no tanto un renunciamiento cuanto una exigencia, exigencia idéntica a la anterior. Las dos críticas se unen, en efecto, hasta el punto de formar sólo una. ¿Por qué? Pues porque el problema de una relación determinable con la Naturaleza tiene sus condiciones: no cae de su peso, no es dado, no se lo puede plantear como no sea por un sujeto, un sujeto que se interrogue acerca del valor del sistema de sus juicios, es decir, sobre la legitimidad de la transformación que le hace sufrir a lo dado o de la organización que le confiere. Tanto es así, que el verdadero problema consistirá en pensar un acuerdo, pero sólo en el momento conveniente, entre los poderes desconocidos de que dependen las apariencias que nos son dadas y los principios trascendentes que determinan la constitución de un sujeto en ese mismo dato, entre los poderes de la Naturaleza y los principios de la naturaleza humana, entre la Naturaleza y el sujeto. En cuanto a lo dado, por sí mismo y en su carácter de tal no es ni la representación de una, ni la modificación del otro.

Se dirá que lo dado se da al menos a los sentidos, que supone

<sup>10</sup> *Traité*... pag. 291.

<sup>11</sup> *Traité*... págs. 280 y 316-320.

<sup>12</sup> *Traité*... pag. 374: "Puesto que las impresiones preceden a las ideas que corresponden a ellas, es necesario que haya impresiones que aparecen en el alma sin nada que las introduzca".

<sup>13</sup> *Enquête*... pag. 58, nota: Si se entiende "por innato lo primitivo, aquello que no se ha copiado de ninguna impresión anterior, entonces podemos afirmar que todas nuestras impresiones son innatas y que nuestras ideas no lo son".

<sup>14</sup> *Traité*... pag. 135.

órganos y hasta un cerebro. Sin duda. Pero lo que hay que evitar, ahora y siempre, es asignarle *desde luego* al organismo una organización que ha de llegarle *sólo* cuando el sujeto mismo llegue al espíritu, es decir, una organización que depende de los mismos principios que el propio sujeto. Y Hume considera en un texto fundamental <sup>15</sup> una explicación fisiológica de la asociación, de la subjetividad:

Quando se concibe una idea, los espíritus animales estallan hacia todas las pistas vecinas y despiertan a las demás ideas vinculadas a la primera . . .

Hume mismo presenta esta explicación como “verosímil y plausible”, pero dice que la descuida voluntariamente. Cuando la invoca lo hace para explicar, no la asociación, sino los errores nacidos de la asociación,<sup>16</sup> pues semejante organización cerebral, si bien nos proporciona del proceso asociativo un modelo fisiológico, no por ello deja de suponer los principios de los que este proceso depende, y no puede, por lo tanto, informar al respecto. En fin, el organismo y los sentidos no poseen por sí mismos de una manera inmediata los caracteres de una naturaleza humana o de un sujeto; deberán recibirlos de otra parte. El mecanismo del cuerpo no puede explicar por sí mismo la espontaneidad del sujeto. Por sí mismo, en sí mismo, un órgano es sólo una colección de impresiones consideradas en el mecanismo de su aparición:

Objetos exteriores vistos y tocados pasan a estar presentes en el espíritu, es decir, adquieren una relación con el sitio de un montón de percepciones conjuntas . . .<sup>17</sup>

En una palabra, siempre volvemos a la misma conclusión: lo dado, el espíritu —colección de percepciones—, no puede apelar a cosa alguna más que a sí mismo.

Pero al apelar a él, ¿a qué apela, ya que la colección sigue siendo arbitraria, ya que cada idea, cada impresión, puede desaparecer o separarse del espíritu sin contradicción?<sup>18</sup>

<sup>15</sup> *Traité* . . . , pág. 131.

<sup>16</sup> *Traité* . . . , pág. 131: “Aun cuando haya desdeñado todas las ventajas que habría podido sacar de este tipo de consideraciones para explicar las relaciones de ideas, temo deber recurrir a ellas para informar acerca de los yerros que nacen de tales relaciones”.

<sup>17</sup> *Traité* . . . , pág. 296.

<sup>18</sup> *Traité* . . . , pág. 296.

¿Cómo se puede hablar de lo dado en general, o del espíritu?  
¿Cuál es la consistencia del espíritu? Por tanto, no bajo el aspecto de la cualidad hay que considerar el espíritu como espíritu, sino desde el punto de vista de la cantidad. No es la cualidad representativa de la idea lo que en este estadio nos interesa, sino su divisibilidad. *Ya nos lo decía el principio fundamental del empirismo, esto es, el principio de diferencia; tal era su sentido.* Lo invariante del espíritu no es tal o cual idea, sino la idea más pequeña. Una idea puede aparecer o desaparecer; siempre puedo encontrar otras. Pero ocurre que no puedo hallarlas más pequeñas. "Al negar que el espíritu tenga una capacidad infinita, admitimos que se le puede hallar un término a la división de sus ideas."<sup>19</sup> Lo que cuenta en una idea tal no es que represente esto o aquello, sino que sea indivisible:

Quando me habláis de la milésima y de la diezmilésima parte de un grano de arena, me hago una idea distinta de esos números y de sus diferentes relaciones; pero las imágenes que formo en mi espíritu para representar las cosas mismas en nada difieren una de otra y no son inferiores a la imagen merced a la cual represento el propio grano de arena... Aunque pudiésemos imaginar la cosa misma, la idea de un grano de arena no es divisible ni separable en 20, menos aún en 1.000 o en un número infinito de ideas diferentes.

Llamaremos a esta reflexión, que remite al criterio de la división la idea misma o la impresión,<sup>20</sup> *el momento del espíritu*. El espíritu, lo dado, no apela a tal o cual idea, sino a la idea más pequeña, la que sirve para representar el grano de arena o su parte. He ahí por qué el problema del status del espíritu es, en fin de cuentas, sólo uno con el problema del espacio. Por una parte, nos preguntaremos respecto de la extensión: ¿es o no es infinitamente divisible? Y por la otra lo que las ideas consideradas como indivisibles constituyen en cierta manera es la extensión. Hume presenta estas dos tesis como las dos partes de un sistema íntimamente ligadas.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> *Traité*... , pág. 94.

<sup>20</sup> *Traité*... , pág. 94: "Es el mismo caso con respecto a las impresiones de los sentidos".

<sup>21</sup> *Traité*... , pág. 107.

Veamos ante todo la primera parte.<sup>22</sup> Decir que el espíritu tiene una capacidad finita es decir que “la imaginación alcanza un mínimo”.<sup>23</sup> A éste Hume lo llama unidad,<sup>24</sup> punto indivisible,<sup>25</sup> impresión de átomo o de corpúsculo,<sup>26</sup> idea-límite.<sup>27</sup> Nada más pequeño, y por “nada” hay que entender no sólo ninguna otra idea, sino además ninguna otra cosa en general.<sup>28</sup> La idea-límite es absolutamente indivisible. Y si es indivisible para el espíritu, es indivisible en sí, puesto que es idea. La existencia en sí pertenece a la unidad.<sup>29</sup> Debido a ello el espíritu posee y muestra una objetividad. Todo el tema de Hume, que concilia los defectos de los sentidos y la objetividad de lo dado, es el siguiente: hay, sin duda, muchas cosas pequeñas que los más pequeños cuerpos que se presentan a nuestros sentidos; pero sigue en pie el hecho de que no hay nada más pequeño que la impresión que tenemos de tales cuerpos o la idea que nos hacemos de ellos.<sup>30</sup> En cuanto a la segunda parte de la tesis,<sup>31</sup> vemos que está determinada por la primera. La más pequeña idea, la impresión más pequeña, no es un punto matemático ni un punto físico, sino un punto sensible.<sup>32</sup> El punto físico ya es extenso, y además divisible; el punto matemático es una nada. Entre ambos hay un medio, único real. Entre una extensión real y una no existencia hay la existencia real, cuya extensión va precisamente a componerse. El punto sensible o átomo es visible y tangible, coloreado y sólido. No tiene extensión por sí mismo, y sin embargo existe. Existe, y ya hemos visto por qué. Pues bien: en la posibilidad de su existencia, en la razón de su existencia distinta, el empirismo encuentra un principio. No es extenso, porque ninguna extensión es a su vez un átomo, ni un corpúsculo, ni una idea-mínimo ni una

<sup>22</sup> *Traité* . . . , “Las ideas de espacio y tiempo”, secciones I, II y IV.

<sup>23</sup> *Traité* . . . , pág. 94.

<sup>24</sup> *Traité* . . . , pág. 98.

<sup>25</sup> *Traité* . . . , pág. 100.

<sup>26</sup> *Traité* . . . , pág. 106.

<sup>27</sup> *Traité* . . . , pág. 112.

<sup>28</sup> *Traité* . . . , págs. 95-96: “No hay nada más pequeño que esta idea . . .”.

<sup>29</sup> *Traité* . . . , pág. 98.

<sup>30</sup> *Traité* . . . , pág. 95: “El único defecto de nuestros sentidos es el de darnos imágenes desproporcionadas de las cosas y representarnos como pequeño y sin composición lo que es realmente grande y está compuesto por un gran número de partes”.

<sup>31</sup> *Traité* . . . , “Las ideas de espacio y tiempo”, secciones III y V.

<sup>32</sup> *Traité* . . . , pág. 108.

impresión simple. "Cinco notas tocadas en una flauta nos dan la impresión y la idea de tiempo, aunque el tiempo no sea una sexta impresión que se presente al oído o a cualquier otro sentido".<sup>33</sup> De igual modo, la idea de espacio es sólo la idea de puntos visibles o tangibles distribuidos en cierto orden.<sup>34</sup> El espacio se descubre en la disposición de los objetos visibles y tangibles, como el tiempo en la sucesión perceptible de los objetos cambiantes.

De manera, pues, que lo dado no está en el espacio; el espacio está en lo dado. El espacio y el tiempo están en el espíritu. No obstante, observemos la diferencia entre el tiempo y el espacio. Este sólo nos lo pueden dar dos sentidos: la vista y el tacto. En efecto, para que haya idea de espacio es necesario que las impresiones simples o las partes de nuestras impresiones estén dispuestas de cierta manera, una manera que los demás sentidos no nos presentan,<sup>35</sup> como tampoco nos la presentan las impresiones musculares en el movimiento.<sup>36</sup> La extensión es, por tanto, la cualidad de tan sólo determinadas percepciones.<sup>37</sup> No ocurre lo mismo con el tiempo, al que todo conjunto de percepciones cualesquiera presenta, efectivamente, como su cualidad.<sup>38</sup>

Podemos observar que hay en el espíritu una serie interrumpida de percepciones; tanto, que la idea de tiempo nos es siempre presente.<sup>39</sup>

Conque, por dos caracteres objetivos hay que definir por fin lo dado: indivisibilidad de un elemento y distribución de los elementos, *átomo y estructura*. Como lo destacaba Laporte, es

<sup>33</sup> *Traité*... , pág. 104.

<sup>34</sup> *Traité*... , pág. 123.

<sup>35</sup> *Traité*... , pág. 325: "Cuando reducimos o incrementamos un sabor no lo hacemos de la misma manera que cuando reducimos o incrementamos un objeto visible; y cuando varios sonidos impresionan juntos nuestro sentido de la audición, únicamente la costumbre y la reflexión nos hacen formar una idea de los grados de distancia y contigüidad de donde provienen los sonidos".

<sup>36</sup> *Traité*... , pág. 126. Se observará que tanto en este texto como en el precedente Hume no averigua, o poco menos, cuál es la manera precisa en que se distribuyen las impresiones de la vista y el tacto, por oposición a la distribución de los datos de los demás sentidos. El caso es que Hume no parece interesarse en el problema puramente psicológico.

<sup>37</sup> *Traité*... , pág. 330.

<sup>38</sup> *Traité*... , págs. 102-103.

<sup>39</sup> *Traité*... , pág. 136.

completamente falso decir que en el atomismo de Hume el todo no es más que la suma de sus partes, ya que las partes, tomadas juntas, se definen, por el contrario, por su modo de aparición temporal y a veces espacial, modo objetivo y espontáneo que nada debe a la reflexión y nada a la construcción. Hume lo dice a propósito del espacio en un texto respecto del cual se cometería un error si se olvidara su segunda frase:

La percepción se compone de partes. Estas se sitúan de manera de proporcionarnos la noción de distancia y contigüidad, de largo, ancho y espesor.<sup>40</sup>

Ahora debemos formularnos esta pregunta: cuando hablamos del sujeto, ¿qué queremos decir? Queremos decir que la imaginación, de simple colección que era, pasa a ser una facultad; la colección distribuida se convierte en un sistema. Lo dado es retomado por un movimiento y en un movimiento que supera a lo dado; el espíritu se vuelve naturaleza humana. El sujeto inventa y cree; *es síntesis, síntesis del espíritu*. Plantearemos tres problemas: primero, ¿qué caracteres son los del sujeto en la creencia y la invención? En seguida, ¿por qué principios se constituye así el sujeto? ¿Bajo la acción de qué factores se ha transformado el espíritu? Y, por último, ¿cuáles son los diversos momentos de la síntesis operada por el sujeto en el espíritu? ¿Cuáles son los momentos del sistema? Partimos del primer problema, y como precedentemente hemos debido estudiar el espíritu desde tres puntos de vista, esto es, con respecto a sí, con respecto a los órganos de los sentidos y con respecto al tiempo, ahora debemos preguntarnos en qué se convierten estas tres instancias cuando el espíritu mismo deviene sujeto.

Ante todo, con respecto al tiempo. El espíritu considerado en el modo de aparición de sus percepciones era, esencialmente, sucesión, tiempo. Hablar del sujeto, ahora, es hablar de una duración, de una costumbre, de un hábito, de una espera. La espera es hábito y el hábito es espera: ambas determinaciones, el empuje del pasado y el ímpetu hacia el porvenir, son los dos aspectos de un mismo dinamismo fundamental, justamente en el centro de la filosofía de Hume. Y no hay necesidad de forzar los textos para encontrar en el hábito-espera la mayoría de los caracteres de una duración, de una memoria bergsoniana. El hábito es la raíz constitutiva del suje-

<sup>40</sup> *Traité...*, pág. 330.

to, y lo que el sujeto es en su raíz es la síntesis del tiempo, la síntesis del presente y el pasado con miras al porvenir. Hume lo muestra con precisión cuando estudia las dos operaciones de la subjetividad: la creencia y la invención. En el caso de la invención, sabemos de qué se trata: cada sujeto se reflexiona, es decir, supera su parcialidad y su avidez inmediatas, instaurando reglas de la propiedad, instituciones que posibilitan un acuerdo entre los súbditos. ¿Pero en qué se basan, dentro de la naturaleza del sujeto, este acuerdo mediato y esas reglas generales? Hume retoma aquí una teoría jurídica simple que ha de ser desarrollada, a su vez, por la mayoría de los utilitaristas: cada hombre *se atiene* a la conservación de lo que posee.<sup>41</sup> El principio de la espera burlada va a desempeñar el papel del principio de contradicción en una lógica de la propiedad, el papel de un principio de contradicción sintética. Ya sabemos que hay, según Hume, varios estados de posesión, determinados por relaciones complejas: posesión actual, antes de la institución de la sociedad; una vez instituida ésta, ocupación, prescripción, accesión y sucesión. Pero únicamente el dinamismo del hábito y la espera hace de esos estados derechos a la propiedad. La originalidad de Hume radica en la teoría de ese dinamismo: la espera es la síntesis del pasado y el presente operada por el hábito. La espera, el porvenir, es la síntesis del tiempo que el sujeto constituye en el espíritu.

Tal es el efecto de la costumbre: no sólo nos familiariza con todo aquello de lo que hemos disfrutado largo tiempo, sino que además engendra una disposición en su favor y nos la hace preferir a otros objetos, que acaso son más estimables, pero a los que conocemos menos.<sup>42</sup>

El ejemplo privilegiado a este respecto es el de la prescripción; en este caso no sólo mediante una síntesis del tiempo transforma el sujeto el estado de la posesión en derecho a la propiedad; además, el estado mismo de la posesión es el tiempo y nada más que el tiempo.

Como es seguro que, aunque todo se produzca en el tiempo, éste no produce nada real, está claro que, si bien es producida por el tiempo, la propiedad no tiene nada de

<sup>41</sup> *Traité*... pág. 622. Cf. en especial Burke, para quien la prescripción da fundamento al derecho de propiedad.

<sup>42</sup> *Traité*... pág. 622.

real en los objetos. Es hija de los sentimientos, pues sólo sobre éstos ejerce el tiempo, como vemos, una influencia.<sup>43</sup>

No se puede decir mejor que el tiempo se halla en una relación tal con el sujeto, que el sujeto nos presenta la síntesis del tiempo, y que ésta es únicamente productiva, creadora, *inventiva*.

Lo mismo ocurre respecto de la creencia. Sabemos que la creencia es sólo una idea viva unida por la relación causal a una impresión presente.<sup>44</sup> La creencia es un sentimiento, una manera particular de sentir la idea.<sup>45</sup> La creencia es la idea "sentida más que concebida",<sup>46</sup> la idea viva. Entonces, si descamos analizar este sentimiento, debemos interrogar a la relación causal, ya que es ella quien comunica a la idea la vivacidad de la impresión presente. Y en ese análisis el sentimiento revela su fuente: se pone de manifiesto como el producto de la síntesis del tiempo. En efecto, ¿qué es la relación causal en su esencia? Es "la tendencia producida por la costumbre de pasar de un objeto a la idea de otro objeto que habitualmente lo acompaña".<sup>47</sup> Volvemos a encontrar, por tanto, la unidad dinámica del hábito y la tendencia, la síntesis de un pasado y un presente que constituye el porvenir, identidad sintética de una experiencia pasada y una adaptación al presente.<sup>48</sup>

La costumbre es la gran guía de la vida humana... Sin la acción de la costumbre [...] jamás sabríamos de qué modo ajustar medios con miras a fines, ni cómo emplear nuestros poderes naturales para producir un efecto. Sería a la vez el fin de toda acción tanto como el de casi toda especulación.<sup>49</sup>

En una palabra, la síntesis consiste en plantear el pasado como *regla* del porvenir.<sup>50</sup> Tanto en la creencia como en la

<sup>43</sup> *Traité...* pág. 627.

<sup>44</sup> *Traité...* pág. 185: "Puesto que la experiencia nos descubre que la creencia nace sólo de la causalidad, y puesto que no podemos sacar inferencia alguna de un objeto a otro como no estén unidos por esa relación..."

<sup>45</sup> *Traité...* pág. 754.

<sup>46</sup> *Traité...* pág. 757.

<sup>47</sup> *Traité...* pág. 252.

<sup>48</sup> *Traité...* pág. 180.

<sup>49</sup> *Enquête...* pág. 91.

<sup>50</sup> *Enquête...* pág. 83.

propiedad encontramos siempre la misma transformación: el tiempo era *estructura* del espíritu, y ahora el sujeto se presenta como la *síntesis* del tiempo. Y para comprender el sentido de esta transformación hay que observar que el espíritu implicaba por sí mismo la memoria, en el sentido que da Hume a esta palabra: dentro de la colección de las percepciones se hacía una distinción, según los grados de vivacidad, entre las impresiones y los sentidos, entre las ideas y la memoria y entre las ideas y la imaginación.<sup>51</sup> La memoria era la reaparición de una impresión en forma de una idea aún viva. Pero justamente: por sí misma no operaba síntesis alguna del tiempo. No superaba la estructura; hallaba su rol esencial en la reproducción de las diferentes estructuras de lo dado.<sup>52</sup> En cambio, el hábito va a presentarse como una síntesis, y el hábito remite al sujeto. El recuerdo era el antiguo presente; no era el pasado. Pasado debemos llamar, no simplemente a lo que ha sido, sino a lo que determina, actúa, impulsa y pesa de cierta manera. En este sentido el hábito es, sí, a la memoria lo que el sujeto es al espíritu, pero además el hábito prescinde fácilmente de esa dimensión del espíritu que se llama memoria: el hábito no tiene necesidad de la memoria. Por lo común prescinde de ésta de una u otra manera: tan pronto no acepta la compañía de ninguna evocación de recuerdos,<sup>53</sup> tan pronto no hay recuerdo especial alguno al que ella pueda evocar.<sup>54</sup> En una palabra, el pasado como pasado no es dado; se constituye por una síntesis y en una síntesis que da al sujeto su verdadero origen, su fuente.

Esto nos lleva a precisar lo que hay que entender por síntesis del pasado y el presente. No está claro, ya que es seguro que, *si nos damos el pasado y el presente*, la síntesis se efectúa por sí sola; ya está hecha, y no hay ya problema. Y como el porvenir está constituido por la síntesis del pasado y el presente, tampoco hay problema respecto del porvenir en tales condiciones. De manera que, cuando Hume nos dice que lo más difícil es explicar cómo podemos constituir el pasado como regla del porvenir, tenemos la impresión de no ver dónde se encuentra la

<sup>51</sup> *Enquête* . . . , pág. 73.

<sup>52</sup> *Traité* . . . , pág. 74: "El rol principal de la memoria consiste en conservar, no las ideas simples, sino su orden y su posición".

<sup>53</sup> *Traité* . . . , pág. 181: "La idea de inmersión se halla tan estrechamente unida a la de agua, y la idea de asfixia a la de inmersión, que el espíritu opera la transición sin ayuda de la memoria".

<sup>54</sup> *Traité* . . . , pag. 182.

dificultad. Hume mismo siente la necesidad de convencernos de que no trata de hacer paradojas:<sup>55</sup>

Es en vano que pretendáis haber conocido la naturaleza de los cuerpos de vuestra experiencia pasada. Su naturaleza oculta —y consiguientemente todos sus efectos y todas sus acciones— puede cambiar sin que cambien sus cualidades sensibles. Esto suele producirse con respecto a ciertos objetos: ¿por qué no ha de producirse siempre y en el caso de todos los objetos? ¿Qué lógica, qué progreso del razonamiento os aseguran contra tal suposición? *Mi práctica refuta mis dudas, decis. Pero os equivocáis acerca del sentido de mi pregunta. Tengo en mi acción satisfacción plena sobre este punto; sin embargo, como filósofo que tiene su dosis de curiosidad, ya que no he de decir de escepticismo, deseo conocer la base de esa conclusión.*<sup>56</sup>

En la práctica, en efecto, no hay problema, porque, al ser dados el pasado y el presente, con ello se da también la síntesis. Pero ocurre, justamente, que el problema no estriba ahí. El presente y el pasado —comprendido uno como la partida de un impulso, y el otro como el objeto de una observación— no son caracteres del tiempo. Más valdría decir, incluso, que son los productos de la síntesis misma antes que sus elementos componentes. Pero esto tampoco sería exacto. En rigor, el pasado y el presente se constituyen en el tiempo, bajo la influencia de determinados principios, y la síntesis misma del tiempo no es más que esa constitución, esa organización, esa doble afección. El problema es, por tanto, éste: ¿cómo se constituyen *en el tiempo* un presente y un pasado? Desde este punto de vista, el análisis de la relación causal en su dualismo esencial adquiere todo su sentido. Por una parte Hume nos presenta a *la experiencia* como un principio que manifiesta una multiplicidad, una repetición de casos semejantes; literalmente, es un principio que afecta al tiempo con un pasado. Y por otra parte ve en el hábito *otro principio*, que nos determina a pasar ahora de un objeto al que lo acompañaba, es decir, que organiza el tiempo como un presente perpetuo al que debemos y podemos adaptarnos. Y si nos referimos a las distinciones que establece Hume cuando analiza “la inferencia que va de la

<sup>55</sup> *Traité*..., pags. 253-254.

<sup>56</sup> *Enquête*..., pág. 84 (la bastardilla es nuestra).

impresión a la idea”,<sup>57</sup> podemos dar las siguientes definiciones: el entendimiento es el espíritu mismo, pero que, bajo la influencia del principio de la experiencia, refleja el tiempo en forma de un pasado sometido a su observación, y la imaginación, bajo la influencia del principio del hábito, es también el espíritu, pero que refleja el tiempo como un porvenir determinado llenado por sus esperas. La creencia es relación entre estas dos dimensiones constituidas. Dando la fórmula de la creencia, Hume escribe que ambos principios

se unen para actuar sobre la imaginación y me hacen formar ciertas ideas de una manera más intensa y viva que otras a las que no acompañan las mismas ventajas.<sup>58</sup>

Acabamos de ver cómo se transforma el tiempo cuando el sujeto se constituye en el espíritu. Podemos pasar al segundo punto: ¿en qué se convierte el organismo? Hace unos instantes se presentaba tan sólo como el mecanismo de las percepciones distintas. Decir ahora que el sujeto se constituye en el espíritu es decir que, bajo la influencia de los principios, el organismo adquiere una doble espontaneidad. Ante todo una *espontaneidad de relación*.<sup>59</sup> “Cuando se concibe una idea, los espíritus animales estallan hacia todas las trazas vecinas y despiertan a las demás ideas vinculadas a la primera.”<sup>60</sup> Ya lo hemos dicho: para que los espíritus animales encuentren precisamente en las trazas *vecinas* en las que ellos caen ideas que se *vinculan* a la primera, a la que el espíritu desearía ver, primeramente es necesario que las ideas mismas estén asociadas con el espíritu; es necesario que el mecanismo de las percepciones distintas esté de algún modo recortado en el cuerpo mismo por una espontaneidad física de las relaciones, espontaneidad del cuerpo que depende de los mismos principios que la subjetividad. Hace un momento el cuerpo era sólo el espíritu, la colección de las ideas e impresiones consideradas en el mecanismo de su producción distinta; el cuerpo es ahora el sujeto mismo

<sup>57</sup> *Traité* . . . , III Parte, sección VI: la diferencia entre el entendimiento y la imaginación, pag. 167, entre la causalidad como relación filosófica y la causalidad como relación natural, pag. 168.

<sup>58</sup> *Traité* . . . , pag. 358.

<sup>59</sup> Empleamos la voz *espontaneidad* en función de esta idea: a un mismo tiempo constituyen los principios un sujeto en el espíritu y este sujeto establece relaciones entre las ideas.

<sup>60</sup> *Traité* . . . , pag. 131.

considerado en la espontaneidad de las relaciones que establece entre las ideas, bajo la influencia de los principios.

Por otra parte, una *espontaneidad de disposición*. Hemos visto qué importancia tiene para Hume la distinción de dos tipos de impresiones: las impresiones sensibles y las impresiones de reflexión. Todo nuestro problema depende de ellas, ya que las impresiones sensibles forman únicamente el espíritu, dándole sólo un origen, mientras que las impresiones de reflexión constituyen el sujeto en el espíritu, califican de manera diversa el espíritu como un sujeto. No hay duda de que Hume nos presenta las impresiones de reflexión cual si formaran parte de la colección, pero además es necesario *ante todo* que estén formadas. Y en su formación misma dependen de un proceso particular, dependen de los principios que son los principios de la subjetividad.

Al repasar mil veces todas sus ideas de sensación, el espíritu jamás puede extraer de ellas una nueva idea original, a no ser que *la naturaleza haya modelado sus facultades de manera tal que sienta nacer una nueva impresión original de esa contemplación*.<sup>61</sup>

Por tanto, el problema consiste en saber qué nueva dimensión confieren al cuerpo los principios de la subjetividad cuando constituyen en el espíritu impresiones de reflexión. Las impresiones sensibles se definen por un mecanismo y remitan al cuerpo como al procedimiento de ese mecanismo; las impresiones de reflexión se definen por una espontaneidad, por una disposición, y remiten al cuerpo como a la fuente biológica de esa espontaneidad. Hume analiza esta nueva dimensión del cuerpo al estudiar las pasiones. La disposición del organismo se adecua a la producción de la pasión, pues el organismo presenta una disposición propia y particular a la pasión considerada, como "un movimiento interno primitivo".<sup>62</sup> Así, por ejemplo, en el hambre y la sed o en el deseo sexual.<sup>63</sup> Se objetará, sin embargo, que no todas las pasiones son tales, que hay pasiones como el orgullo y la humildad, el amor y el odio, el amor entre los sexos, la alegría y la pena, a las que no corresponde *en particular* disposición corporal ninguna. Y es que en

<sup>61</sup> *Traité*... , pág. 105 (la bastardilla es muestra).

<sup>62</sup> *Traité*... , pág. 387.

<sup>63</sup> *Traité*... , págs. 500-503.

este caso la naturaleza no produce la pasión “inmediatamente de sí misma”: sino que “la debe secundar la operación de otras causas”.<sup>64</sup> Estas son causas naturales, pero no originales.<sup>65</sup> En otros términos, aquí el papel de la disposición corporal lo asume sólo un objeto exterior, y éste producirá la pasión en circunstancias naturales determinables. Quiere decir que, aun en este caso, no se comprenderá el fenómeno de la pasión sino a partir de la disposición corporal: “... así como la naturaleza ha dado al cuerpo ciertos apetitos y ciertas inclinaciones [...] así también ha procedido para con el espíritu”.<sup>66</sup> ¿Y cuál es, en general, el sentido de la disposición? Por intermedio de la pasión provoca espontáneamente la aparición de una idea, idea del objeto que responde a la pasión.<sup>67</sup>

Falta el último punto de vista, el más general: sin otro criterio, hay que comparar el sujeto con el espíritu. Pero justamente por ser el más general, ya nos arrastra al segundo problema anunciado: ¿qué principios son los que constituyen al sujeto en el espíritu? ¿Bajo qué factor va el espíritu a transformarse? Hemos visto que la respuesta de Hume es simple: lo que transforma al espíritu es un sujeto, lo que constituye a un sujeto es de dos tipos: *los principios de asociación* por una parte y por la otra los principios de la pasión, a los que se podrá presentar, en ciertos aspectos, con la forma general de un *principio de utilidad*. El sujeto es esa instancia que, bajo el efecto de un principio de utilidad, persigue un fin, una intención, organiza medios con miras a un fin y, bajo el efecto de principios de asociación, establece relaciones entre las ideas. De este modo, la colección pasa a ser un sistema. La colección de las percepciones se convierte en un sistema cuando éstas se encuentran organizadas, cuando se las ha vinculado.

Consideramos el problema de las relaciones. No debemos discutir acerca de puntos inútiles; no tenemos que preguntarnos: suponiendo que las relaciones no dependan de las ideas, ¿es seguro que dependen del sujeto, de ahí y por eso mismo? Evidente. Si las relaciones no tienen por causas a las propiedades mismas de las ideas, entre las cuales se establecen, si

<sup>64</sup> *Traité*... pág. 386.

<sup>65</sup> *Traité*... págs. 379-380.

<sup>66</sup> *Traité*... pág. 472.

<sup>67</sup> *Traité*... págs. 386 y 502.

tienen otras causas, entonces estas otras causas determinan un sujeto, que es el único en establecer las relaciones. En la afirmación según la cual un juicio verdadero no es una tautología se pone de manifiesto la relación entre la verdad y la subjetividad. La proposición verdaderamente fundamental es, por tanto, ésta: las relaciones son exteriores a las ideas. Y si son exteriores, el problema del sujeto, tal cual lo formula el empirismo, se desprende de ellas: hay que saber, en efecto, que otras causas dependen, *es decir, de qué manera se constituye el sujeto en la colección de ideas*. Las relaciones son exteriores a sus términos: cuando James se dice pluralista, no dice, en principio, nada más, así como cuando Russell se dice realista. En esta proposición debemos ver el punto común de todos los empirismos.

Es cierto que Hume distingue dos especies de relaciones: "...las que pueden variar sin variación alguna de las ideas" (identidad, relaciones de tiempo y lugar, causalidad) y "las que dependen íntegramente de las ideas que comparamos entre sí" (semejanza, contrariedad, grados de cualidad y proporciones de cantidad y número).<sup>68</sup> Parece que en este sentido las segundas no son exteriores a las ideas. Que era lo que creía Kant cuando le reprochaba a Hume haber presentado la matemática como un sistema de juicios analíticos. Pero no es así, en absoluto. Lo exterior a sus términos es toda relación.

Consideremos que la igualdad es una relación y que no es, *por tanto*, propiamente hablando, una propiedad intrínseca de las figuras; nace sólo de la comparación que el espíritu establece entre ellas.<sup>69</sup>

A la idea se la puede considerar, lo hemos visto, de dos maneras: colectiva e individualmente, distributiva y particularmente, en la colección determinable en que la sitúa su modo de aparición, y en sus caracteres propios. Tal es el origen de la distinción entre las dos especies de relaciones. Pero ambas son igualmente exteriores a la idea. Veamos la primera especie. Lo que las relaciones de espacio y tiempo nos presentan bajo formas diversas (distancia, contigüidad, anterioridad, posterioridad, etcétera) es la relación entre un objeto variable con el conjunto en el que está integrado, con la estructura en la que

<sup>68</sup> *Traité...*, pág. 141.

<sup>69</sup> *Traité...*, pág. 115.

lo sitúa su modo de aparición. Se dirá, no obstante, que el espíritu ya nos daba en sí mismo y tal cual es las nociones de distancia y contigüidad.<sup>70</sup> Sin duda, pero de ese modo sólo nos daba la materia de una confrontación, no su principio actual. Lo que los objetos contiguos o distantes no explican en manera alguna es el hecho de que la distancia y la contigüidad sean *relaciones*. El espacio y el tiempo no eran en el espíritu más que una *composición*. ¿Cómo llegan a ser una relación, bajo qué influencia, influencia exterior al espíritu, puesto que éste la sufre como ellos, con ellos, hallando en tal compulsión una constancia que el espíritu, por sí mismo, no tiene? La originalidad de la relación aparece con claridad aun mayor en el problema de la identidad. En efecto, la relación es aquí *ficción*: aplicamos la idea de tiempo a un objeto invariable; comparamos las representaciones del objeto inmutable con la serie de nuestras percepciones.<sup>71</sup> Y aun más claramente sabemos que en la causalidad la relación es superación.<sup>72</sup> Ahora, si las relaciones de la segunda especie se prestan más a confusión, quiere entonces decir que la segunda especie sólo pone en relación los caracteres de dos o varias ideas consideradas individualmente. La semejanza, en el sentido estrecho de la palabra, compara cualidades; las proporciones, cantidades; los grados de cualidad, intensidades. No hemos de sorprendernos de que en este caso las relaciones no puedan cambiar sin que cambien las ideas; en efecto, lo que se considera, lo que proporciona a la comparación su materia, es tal o cual idea objetivamente distinguible, y no ya determinada colección efectivamente determinable, pero siempre arbitraria. No por ello es menos cierto que estas relaciones siguen siendo exteriores. Que ideas particulares se parezcan no explica que la semejanza sea una relación, es decir, que una idea pueda despertar en el espíritu a su semejante. Que haya ideas que son indivisibles no explica que las unidades a las que constituyen se sumen, se sustraigan, se igualen, entren en un sistema de *operaciones*, ni que las longitudes que por otra parte componen en virtud de su disposición se puedan *medir*, *evaluar*. En ello se reconocen los dos problemas distintos de la aritmética y la geometría. En una palabra, de todas maneras la relación siempre supone una sín-

<sup>70</sup> *Traité* . . . , pág. 330.

<sup>71</sup> *Traité* . . . , pág. 136.

<sup>72</sup> *Traité* . . . , pág. 146.

tesis, acerca de la cual ni la idea ni el espíritu pueden informar. La relación designa en un sentido “esa particular circunstancia por la cual *juzgamos bueno* comparar dos ideas”.<sup>73</sup> La expresión “juzgar bueno” es la mejor: trátase, en efecto, de un juicio normativo. El problema consiste en saber cuáles son las normas de éste, de esa decisión; cuáles son las normas de la subjetividad. En última instancia habría que hablar del voluntarismo de Hume, ya que el problema estriba en mostrar los principios de esa voluntad, principios independientes de los caracteres del espíritu.

Tales principios son, *ante* todo, los principios de asociación: contigüidad, semejanza y causalidad. Evidentemente, hay que tomar estas nociones en un sentido distinto del que tenían hace unos momentos, cuando se presentaban tan sólo como casos de relaciones. Las relaciones son un *efecto* de los principios de asociación. Y estos principios mismos dan una constancia al espíritu, lo naturalizan. Parece que cada uno de ellos se dirige de modo particular a un aspecto del espíritu: la contigüidad, a los sentidos; la causalidad, al tiempo; y la semejanza, a la imaginación.<sup>74</sup> Su punto común es el de designar una cualidad que conduce *naturalmente* al espíritu de una idea a otra.<sup>75</sup> Sabemos qué sentido hay que dar a la palabra de cualidad; que una idea introduzca naturalmente otra distinta no es una cualidad de la idea, sino una cualidad de la naturaleza humana. Únicamente la naturaleza humana es calificativa. Así es; lo que la colección de las ideas nunca explicará es que las mismas ideas simples se agrupan regularmente en ideas complejas: es necesario *designarle* a cada cual las ideas “más apropiadas para unirse en una idea compleja”. Y a éstas no se las designa en el espíritu sin que el espíritu no se convierta en sujeto, sujeto *al cual* se le designan estas ideas, sujeto que *habla*. Y al mismo tiempo que al espíritu se le designan ideas, él mismo deviene sujeto. En conclusión, los principios de asociación tienen por efecto las ideas complejas: relaciones, sustancias y modos, ideas generales. Bajo la influencia de los principios de asociación, se compara, se agrupa, se evoca a las ideas. Esta relación, o mejor dicho esta intimidad de las ideas complejas y del sujeto de forma tal que uno sea el revés de las otras, nos

<sup>73</sup> *Traité* . . . , pág. 78.

<sup>74</sup> *Traité* . . . , pág. 76.

<sup>75</sup> *Traité* . . . , pág. 75.

es presentada en el lenguaje, puesto que, al hablar, el sujeto designa de algún modo las ideas que le son designadas.

Las relaciones son exteriores a sus términos. Quiere, pues, decir que las ideas no informan acerca de la naturaleza de las operaciones que se efectúan con ellas, especialmente de las relaciones que se establecen entre ellas. Los principios de la naturaleza humana, los principios de asociación, son la condición necesaria de las relaciones. ¿Pero debido a ello se resuelve el problema? Cuando Hume definía la relación como "esa particular circunstancia por la cual juzgamos bueno comparar dos ideas", añadía: "...aun cuando éstas se encuentren arbitrariamente unidas en la imaginación", es decir, aun cuando una no introduzca naturalmente la otra. En rigor, la asociación no basta para explicar las relaciones. Sólo las posibilita, eso sí. Y es indudable que rinde cabal cuenta de las relaciones inmediatas o directas, las que se establecen entre dos ideas sin que otra idea de la colección se interponga entre ellas. Explica, por ejemplo, la relación de los dos grados de azul inmediatamente vecinos, de los dos objetos contiguos, etcétera, digamos que explica que  $A = B$  y que  $B = C$ . Pero lo que no explica es que  $A = C$ , o que la distancia sea una relación.<sup>76</sup> Más adelante veremos que Hume denomina relación natural lo que la asociación explica, y relación filosófica lo que ésta no alcanza a explicar. Insiste sobremanera en el siguiente punto, que tiene la mayor importancia: lo propio de la naturaleza es ser natural, cómoda, inmediata. Pierde en las mediaciones su fuerza y su vivacidad: su efecto. Los intermediarios la agotan, y a cada uno de ellos le deja algo de sí misma:

Quando el espíritu no alcanza sus objetos con facilidad y soltura, los mismos principios no tienen el mismo efecto que si el espíritu concebiera más naturalmente sus ideas; la imaginación no experimenta una sensación que sea comparable a la que nace de sus opiniones y juicios corrientes.<sup>77</sup>

<sup>76</sup> *Traité*... pág. 79: "La distancia es, concordaran los filósofos, una verdadera relación, porque adquirimos la idea de ella al comparar los objetos; pero corrientemente decimos que *nada puede estar más distante que tales y cuales cosas, nada puede tener menos relación*".

<sup>77</sup> *Traité*... pág. 272

Entonces, ¿cómo se justifican las mediaciones, hablando con propiedad, esto es, las relaciones que se establecen entre los objetos más lejanos? La semejanza, nos dice Hume, no siempre produce

una conexión o asociación de ideas. *Cuando una cualidad se vuelve muy general y es común a una gran cantidad de individuos, no conduce directamente el espíritu a ninguno de ellos; pero por presentar de golpe una elección excesivamente grande, impide, justamente, que la imaginación se fije en ningún objeto en particular.*<sup>78</sup>

La mayoría de las objeciones que se le han formulado al asociacionismo se reducen a esto: los principios de asociación explican, en rigor, la forma del pensamiento en general, no sus contenidos singulares. La asociación explica tan sólo la superficie de nuestra conciencia, "la corteza". Y a este respecto autores tan diferentes como Bergson y Freud se ponen de acuerdo. Bergson escribe en un texto ya célebre:

En vano se buscarían dos ideas que no tuviesen entre sí algún rasgo de semejanza o no se tocasen por algún lado. ¿Se trata de semejanza? Por profundas que sean las diferencias que separan a dos imágenes, siempre se encontrará, si nos remontamos lo bastante alto, un género común al que ambas pertenecen y, por consiguiente, una semejanza que les sirve de nexo. [...] Esto equivale a decir que entre dos ideas cualesquiera elegidas al azar siempre hay semejanza y siempre, si se quiere, contigüidad, de manera que al descubrir una relación de contigüidad y semejanza entre dos representaciones que se suceden no se explica cabalmente por qué una evoca a la otra. El verdadero problema consiste en saber de qué modo se opera la selección entre una infinidad de recuerdos, todos los cuales se parecen en algún aspecto a la percepción presente, y por qué uno solo de ellos, más bien éste que aquél, emerge a la luz de nuestra conciencia.<sup>79</sup>

Lo menos que se puede decir es que Hume fue el primero en pensar en ello. Para él, la asociación de las ideas informa efectivamente acerca de *los hábitos del pensamiento, de las*

<sup>78</sup> *Traité...*, pág. 79 (la bastardilla es nuestra).

<sup>79</sup> Bergson, *Matière et Mémoire*, 25ª ed., págs. 178-179.

*nociones cotidianas del buen sentido, de las ideas corrientes, de los complejos de ideas que responden a las necesidades más generales y constantes y que son comunes a todos los espíritus tanto como a todas las lenguas.*<sup>80</sup> Lo que la asociación de las ideas no explica, en cambio, es la diferencia entre uno y otro espíritu. Se debe estudiar la orientación particular de un espíritu; hay toda una casuística por hacer: ¿por qué en una conciencia particular y en determinado momento la percepción va a evocar tal o cual idea antes que otra distinta? La asociación de las ideas no explica que se evoque a ésta antes que a aquélla. Desde este punto de vista, hay, pues, que definir la relación como “esa particular circunstancia por la cual juzgamos bueno comparar dos ideas, aun cuando éstas se encuentren arbitrariamente unidas en la imaginación”.<sup>81</sup> Si es cierto que la asociación es necesaria para posibilitar toda relación en general, en modo alguno la asociación explica cada relación en particular. Lo que proporciona a la relación su razón suficiente es la *circunstancia*.

La noción de circunstancia aparece constantemente en la filosofía de Hume. Está en el centro de la historia y vuelve posible una ciencia de lo particular, una psicología diferencial. Cuando Freud y Bergson muestran que la asociación de las ideas sólo explica en nosotros lo superficial, el formalismo de la conciencia, esencialmente quieren decir que sólo la afectividad puede justificar el contenido singular, lo profundo, lo particular. No hay duda de que tienen razón. Pero Hume jamás había dicho otra cosa. Sólo pensaba que lo superficial, lo formal, también necesita explicación, y que en un sentido ésta era la tarea más importante. Con respecto al resto, invoca la circunstancia. Y para él esta noción siempre designa a la afectividad. Hay que tomar literalmente la idea según la cual la afectividad es asunto de circunstancias. Estas son exactamente las variables que definen nuestras pasiones, nuestros intereses. Así comprendido, un conjunto de circunstancias siempre singulariza a un sujeto, puesto que representa un estado de sus pasiones y sus necesidades, una distribución de sus intereses, de

<sup>80</sup> *Traité*... pag. 75. “Sólo debemos mirar este principio de unión como una fuerza calma que corrientemente lo lleva; es la causa que produce, entre otras cosas, la tan estrecha correspondencia mutua de las lenguas”.

<sup>81</sup> *Traité*... pag. 78. (La bastardilla es nuestra.)

sus creencias y sus vivacidades.<sup>82</sup> Vemos, pues, que los principios de la pasión se deben unir a los principios de asociación para que el sujeto se constituya en el espíritu. Si los segundos explican que las ideas se asocian, únicamente los primeros pueden explicar que determinada idea se asocie a un momento determinado antes que otra, ésta antes que aquélla.

No sólo con respecto a las relaciones es necesaria la circunstancia; lo es también con respecto a las sustancias y los modos y con las ideas generales.

Puesto que las ideas individuales se agrupan y adecuan bajo un término general respecto de la semejanza que sostienen entre ellas, la semejanza debe facilitar su aparición en la imaginación y hacer que se las sugiera más fácilmente en la *ocasión*. [...] Nada es más admirable que la rapidez con que la imaginación sugiere sus ideas y las presenta en *el instante mismo en que se vuelven necesarias o útiles*.<sup>83</sup>

Vemos que en todos los casos el sujeto se presenta en el espíritu bajo el efecto de dos especies de principios conjugados. Todo ocurre como si los principios de asociación dieran al sujeto su forma necesaria, mientras que los principios de la pasión le dan su contenido singular. Estos últimos funcionan como un principio de individuación del sujeto. Tal dualidad no significa, sin embargo, una oposición entre lo singular y lo universal. Los principios de la pasión no son menos universales y constantes que los otros: definen leyes en las que las circunstancias sólo desempeñan el papel de variables; incumben ciertamente al individuo, pero en el sentido exacto en que una ciencia del individuo puede efectuarse y se efectúa. Tenemos,

<sup>82</sup> Respecto del vínculo de la circunstancia y la creencia y respecto, también, de la significación diferencial de la circunstancia misma, cf. *Traité...*, pág. 159: "A menudo sucede que cuando dos hombres han estado comprometidos en una acción uno de ellos la recuerda mucho mejor que el otro y tiene que vencer mil dificultades para lograr que su compañero la recuerde. Es en vano que insista en diversas circunstancias, que mencione el momento, el lugar, la compañía, lo que se hizo y dijo por todas partes, hasta el instante en que, por fin, da con una circunstancia feliz que rescita el todo y da a su amigo una cabal memoria de todos los detalles".

<sup>83</sup> *Traité...*, pág. 90 (la bastardilla es nuestra).

pues, que preguntarnos, en el tercero y último problema que nos falta resolver, cuál es la diferencia y cuál la unidad de ambos tipos de principios, una unidad a la que habrá que seguir y deslindar en cada una de las etapas de su acción conjugada. Pero ya podemos presentir, al menos, de qué manera habrá de manifestarse en el sujeto esa unidad: si la relación no se separa de las circunstancias, si el sujeto no puede separarse de un contenido singular que le es estrictamente esencial, entonces quiere decir que la subjetividad es, en su esencia, *práctica*. En las relaciones entre el motivo y la acción, entre el medio y el fin, habrá de revelarse su unidad definitiva, es decir, la unidad entre las relaciones mismas y las circunstancias; en efecto, *las relaciones medio-fin y motivo-acción son, sí, relaciones, pero también algo más*. El hecho de que no haya subjetividad teórica y no pueda haberla se vuelve la proposición fundamental del empirismo. Y, bien mirado, no es más que otra manera de decir: el sujeto se constituye en lo dado. Y si el sujeto se constituye en lo dado, no hay, en efecto, un sujeto distinto de la práctica.

## LOS PRINCIPIOS DE LA NATURALEZA HUMANA

El atomismo es la teoría de las ideas en tanto las relaciones son exteriores a ellas; el asociacionismo, la teoría de las relaciones en la medida en que son exteriores a las ideas, es decir, en tanto dependen de otras causas. Ahora bien, bajo estos dos aspectos hemos visto que hay que desconfiar de las objeciones que siempre se le han formulado al empirismo de Hume. No vamos, sin embargo, a presentar a éste como una víctima excepcional, como una víctima que ha sufrido más que nadie la injusticia de las críticas constantes. A todos los grandes filósofos les sucede lo mismo. En suma, que uno se asombra cuando considera el sentido general de las objeciones siempre interpuestas contra Descartes, Kant, Hegel, etcétera. Digamos que las objeciones filosóficas son de dos tipos. Unas, la mayoría, no tienen de filosóficas nada más que el nombre. Consisten en criticar una teoría sin considerar la índole del problema al que ésta responde y en el que encuentra su fundamento y estructura. Así se le reprocha a Hume haber "atomizado" lo dado, y al mostrar en la base de un sistema una decisión de Hume en persona, un gusto particular de Hume o del espíritu de su época, se cree denunciar suficientemente ese sistema. Nos presentan lo que *dice* un filósofo como si fuera lo que éste *hace* o *quiere*. Y como crítica suficiente de la teoría nos presentan una psicología ficticia de las intenciones del teórico. El atomismo y el asociacionismo se ven así tratados como proyectos arteros que descalifican por anticipado a quienes los formulan. "Hume ha pulverizado lo dado." ¿Pero qué se cree explicar con ello? Además, ¿se cree haber dicho algo? Hay que comprender, sin embargo, qué es una teoría filosófica a partir

de su concepto; no nace sola y por puro gusto. No basta siquiera decir que es la respuesta a un conjunto de problemas. Sin duda, esta indicación tendría al menos la ventaja de hallar la necesidad de una teoría en una relación con algo que pueda servirle de fundamento, pero sería una relación más científica que filosófica. A decir verdad, toda teoría filosófica es un problema desarrollado, y nada más: por sí misma, en sí misma, consiste, no en resolver un problema, sino en desarrollar *hasta el fondo* las implicaciones necesarias de una cuestión formulada. Nos muestra lo que son las cosas, lo que las cosas deben ser, suponiendo que la cuestión sea buena y rigurosa. Cuestionar significa subordinar, someter las cosas a la cuestión de manera tal que en esa sumisión compulsa y forzada nos revelen una esencia, una naturaleza. Criticar la cuestión significa mostrar en qué condiciones es posible y cuándo está bien planteada, es decir, cómo las cosas no serían lo que son si no fuera ésta la cuestión. Quiere, pues, decir que estas dos operaciones son sólo una, una sola operación que consiste siempre y necesariamente en desarrollar las implicaciones de un problema, dando sentido a la filosofía como teoría. En filosofía, la cuestión y la crítica de la cuestión son una misma cosa; o, si se prefiere, no hay crítica de las soluciones, sino sólo una crítica de los problemas. Por ejemplo, en el caso de Descartes, si la duda es problemática, no es simplemente porque es provisoria, sino porque es el enunciado —impulsado hasta el límite— de las condiciones del problema al que responde el *cogito*, o mejor dicho el problema cuyas primeras implicaciones va el *cogito* a desarrollar. En este sentido vemos lo nulas que son la mayoría de las objeciones formuladas a los grandes filósofos. Se les dice: las cosas no son así. Pero en rigor no se trata de saber si las cosas son así o no lo son; se trata de saber *si es o no es bueno, si es riguroso o no, el problema que las hace así*. A Hume se le dice que lo dado no es un conjunto de átomos, o que la asociación no puede explicar el contenido singular de un pensamiento. Entonces el lector no tiene que sorprenderse de encontrar en el texto mismo que lee la refutación literal de todas esas objeciones, no obstante ser posteriores. En verdad, una sola especie de objeciones es válida: la que consiste en mostrar que la cuestión planteada por determinado filósofo no es una buena cuestión, que no fuerza suficientemente la naturaleza de las cosas; que habría que plantearla de manera distinta, plantearla mejor o plantear otra cuestión. Sólo de esa manera un filósofo

objeta a otro; por ejemplo, como veremos más adelante, cuando Kant critica a Hume. Desde luego, sabemos que una teoría filosófica tiene factores psicológicos y sobre todo sociológicos, pero éstos no conciernen a otra más que a la cuestión misma, y sólo para darle una motivación, sin decimos si es una verdadera o falsa cuestión. De modo, pues, que no tenemos elección para hacer objeciones a Hume. No se trata de decir: ha pulverizado lo dado, lo ha atomizado. Únicamente se trata de saber: ¿la cuestión que él plantea es la más rigurosa? Ahora bien, Hume plantea la cuestión del sujeto y lo sitúa en los términos siguientes: *el sujeto se constituye en lo dado*. Presenta las condiciones de posibilidades, la crítica de la cuestión, en esta forma: *las relaciones son exteriores a las ideas*. En cuanto al atomismo y al asociacionismo, no son más que las implicaciones desarrolladas de esta cuestión. Si se lo quiere objetar, es necesario juzgar esta cuestión y nada más. En efecto, no hay nada más.

No tenemos que intentar tal juicio; éste incumbe a la filosofía y no a la historia de la filosofía. Bástanos saber que el empirismo es definible, que se define sólo por la posición de un problema preciso y por la presentación de las condiciones de éste. Ninguna otra definición es posible. La definición clásica del empirismo, propuesta por la tradición kantiana, es: teoría según la cual el conocimiento no sólo no comienza sino con la experiencia, sino que además deriva de ella. ¿Pero *por qué* dice esto el empirista? ¿Como consecuencia de qué cuestión? Sin duda, es una definición que tiene al menos la ventaja de evitar un contrasentido: si se presentara simplemente el empirismo como una teoría según la cual el conocimiento no comienza sino con la experiencia, no habría filosofía ni filósofos, Platón y Leibniz inclusive, que no fuesen empiristas. Sigue en pie el hecho de que no es en absoluto satisfactoria: primero, porque el conocimiento no es lo más importante para el empirismo, sino sólo el medio de una actividad práctica; luego, porque la experiencia no tiene para el empirista y para Hume en particular ese carácter unívoco y constituyente que se le asigna. La experiencia tiene dos sentidos rigurosamente definidos por Hume, y en ninguno de ambos es constituyente. Según el primero, si denominamos experiencia a la colección de las percepciones distintas, debemos reconocer que las relaciones no derivan de la experiencia; son el efecto de los principios de asociación, de los principios de la naturaleza humana, que constituye en la experiencia un sujeto capaz de

superar la experiencia. Y si empleamos la palabra en su segundo sentido, para designar las diversas conjunciones de los objetos en el pasado, debemos reconocer además que los principios no provienen de la experiencia, ya que es, por el contrario, la experiencia quien debe comprenderse como un principio.<sup>1</sup>

Considerando bien la cuestión, la razón no es más que un maravilloso instinto de nuestras almas que nos lleva por cierta serie de ideas, dotándolas de cualidades particulares en función de sus situaciones y de sus particulares relaciones. Cierto es que el instinto nace de la observación pasada y de la experiencia, *¿pero quién puede dar la razón por la cual son la experiencia pasada y la observación las que producen este efecto y no la naturaleza por sí sola? La naturaleza puede ciertamente producir todo cuanto nace del hábito; mejor aún, el hábito no es nada más que uno de los principios de la naturaleza, y de este origen extrae toda su fuerza.*<sup>2</sup>

Ya vemos por qué Hume no siente el menor interés por los problemas de génesis, por los problemas puramente psicológicos. Las relaciones no son el producto de una génesis, sino el efecto de principios. La génesis misma se remite a los principios, es sólo el carácter particular de un principio. El empirismo no es un genetismo, y se opone, tanto como cualquier otra filosofía, al psicologismo.

En resumen, parece imposible definir el empirismo como una teoría según la cual el conocimiento deriva de la experiencia. La palabra "dado" ya conviene más, pero lo dado tiene, a su vez, dos sentidos: la colección de las ideas, la experiencia, es dada; pero también es dado, dentro de esta colección, el sujeto que supera a la experiencia, y son dadas las relaciones que no dependen de las ideas. Quiere, pues, decir que el empirismo no se define verdaderamente sino en un dualismo. La dualidad empírica se cumple entre los términos y las relaciones, o, con mayor exactitud, entre las causas de las percepciones y las causas de las relaciones, entre los poderes ocultos de la Naturaleza y los principios de la naturaleza humana. Sólo este dualismo, considerado en todas sus

<sup>1</sup> *Traité* . . . , pág. 357.

<sup>2</sup> *Traité* . . . , pág. 266 (la bastardilla es nuestra).

formas posibles, puede definir el empirismo y presentarlo en esta pregunta fundamental: "¿Cómo se constituye el sujeto en lo dado?", siendo lo dado el producto de los poderes de la Naturaleza, y el sujeto el producto de los principios de la naturaleza humana. Y cuando una escuela se dice empirista, no puede hacerlo legítimamente sino a condición de desarrollar por lo menos ciertas formas de esta dualidad. Con frecuencia las escuelas lógicas modernas se dicen, legítimamente, empiristas, porque parten de la dualidad de las relaciones y los términos. Entre las relaciones y los términos, el sujeto y lo dado, los principios de la naturaleza humana y los poderes de la Naturaleza, se manifiesta una misma especie de dualidad con las más diversas formas. Y de allí vemos cuál es el criterio del empirismo. Se denominará no-empirista toda teoría según la cual las relaciones se deducen, *de una u otra manera*, de la naturaleza de las cosas.

Será necesario pensar como un acuerdo la relación entre la Naturaleza y la naturaleza humana, entre los poderes que están en el origen de lo dado y los principios que constituyen a un sujeto en lo dado. Porque el acuerdo es un hecho. El problema de este acuerdo da al empirismo una verdadera metafísica. Es el problema de la finalidad: ¿qué acuerdo hay entre colección de ideas y asociación de ideas, entre regla de Naturaleza y regla de representaciones, entre regla de reproducción de los fenómenos en la Naturaleza y regla de reproducción de las representaciones en el espíritu? Si decimos que Kant comprendió la esencia del asociacionismo, es porque comprendió el asociacionismo a partir de este problema y porque lo criticó a partir de las condiciones de este problema. He aquí el texto en el que Kant desarrolla admirablemente su crítica:

Es en verdad una ley puramente empírica la ley en virtud de la cual representaciones que a menudo se han sucedido o acompañado terminan por asociarse entre ellas y formar así una vinculación tal, que, aun en ausencia del objeto, una de las representaciones hace pasar al espíritu la otra, de acuerdo con una regla constante. Pero la ley de la reproducción supone que los fenómenos mismos están realmente sometidos a una regla de este tipo y que sus diversas representaciones se acompañan o se suceden de conformidad con ciertas reglas, pues de otro modo

nuestra imaginación empírica nunca tendría nada que hacer que fuese conforme a su poder, y consiguientemente permanecería soterrada en el fondo del espíritu como una facultad muerta y desconocida por nosotros mismos. Si el cinabrio fuese tan pronto rojo, tan pronto negro, tan pronto liviano, tan pronto pesado, mi imaginación empírica no hallaría la ocasión de recibir en el pensamiento al pesado cinabrio con la representación del color rojo; o si se atribuyera determinada palabra tan pronto a una cosa y tan pronto a otra, o bien si se designara la misma cosa tan pronto con un nombre y tan pronto con otro, sin que hubiera regla alguna a la que los fenómenos se sometieran por sí solos, ninguna síntesis empírica de la imaginación se podría originar. Es, pues, necesario que haya algo que haga posible la reproducción de los fenómenos y sirva de principio *a priori* a una unidad sintética necesaria. [...] Si podemos probar que hasta nuestras más puras representaciones *a priori* no nos procuran conocimiento alguno sino con la condición de contener una vinculación de los diversos elementos que hace posible una síntesis completa de la reproducción, esta síntesis de la imaginación misma está fundada, con anterioridad a toda experiencia, en principios *a priori*, y hay que admitir una síntesis trascendental pura que sirve a su vez de fundamento a la posibilidad de toda experiencia (en la medida en que ésta supone necesariamente la reproductibilidad de los fenómenos).<sup>3</sup>

El primer interés de este texto es el de situar el problema donde es necesario y tal como se lo necesita: en el plano de la imaginación. En efecto, el empirismo es una filosofía de la imaginación, no una filosofía de los sentidos. Sabemos que la pregunta de ¿cómo se constituye el sujeto en lo dado? significa ¿cómo la imaginación deviene facultad? Según Hume, la imaginación deviene facultad en la medida en que una ley de reproducción de representaciones, síntesis de reproducción, se constituye bajo el efecto de principios. ¿Dónde comienza la crítica de Kant? Kant no duda, en todo caso, de que la ima-

<sup>3</sup> Cf. Kant, *Critique de la raison pure*, 1ª ed., "De la synthèse de la reproduction dans l'imagination", trad. Barni, t. II, pág. 293. [Hay versión castellana: *Crítica de la razón pura*; Madrid, Ibéricas, 1970, 2 t.]

ginación es efectivamente el mejor terreno en el que se puede plantear el problema del conocimiento. De las tres síntesis que distingue, él mismo nos presenta la síntesis de la imaginación como si fuera el fondo de las otras dos. Pero lo que Kant reprocha a Hume es de haber planteado mal el problema en este buen terreno: la manera misma en que Hume planteó la cuestión, es decir, su dualismo, obligaba a concebir la relación de lo dado y el sujeto como un acuerdo del sujeto con lo dado, de la naturaleza humana con la Naturaleza. Pero justamente, si lo dado no estuviese sometido, y *ante todo*, a principios del mismo género que los que rigen la unión de las representaciones para un sujeto empírico, jamás podría el sujeto encontrar *ese* acuerdo, a no ser de una manera absolutamente accidental, y no tendría siquiera la ocasión de ligar sus representaciones según las reglas cuya facultad, no obstante, tendría.<sup>4</sup> Para Kant es necesario, pues, subvertir el problema, relacionar lo dado con el sujeto, concebir el acuerdo como un acuerdo de lo dado con el sujeto, de la Naturaleza con la naturaleza del ser razonable. ¿Por qué? Porque lo dado no es una cosa en sí, sino un conjunto de fenómenos, y conjunto que no puede ser representado como Naturaleza sino por una síntesis *a priori*, la que no posibilita una regla de las representaciones en la imaginación sino con la condición de constituir ante todo una regla de los fenómenos en esa Naturaleza misma. Así pues, para Kant las relaciones dependen de la naturaleza de las cosas en el sentido de que las cosas suponen, como fenómeno, una síntesis cuya fuente es la misma que la de las relaciones. Por eso el criticismo no es un empirismo. Las implicaciones del problema así subvertido son las siguientes: hay *a priori*, es decir, se debe reconocer una imaginación productiva, una acti-

<sup>4</sup> *Critique . . .*, pág. 300: "Esta regla empírica de la *asociación*, a la que pese a todo hay por cierto que admitir en todas partes cuando se dice que todo en la serie de los acontecimientos de este género está sometido a reglas, que jamás sucede cosa alguna que no haya estado precedida por otra cosa, a la que siempre sigue; esta regla, considerada como una ley de la naturaleza, ¿en qué se basa, pregunto? ¿Y cómo, incluso, es posible esa asociación? El principio de la posibilidad de asociación de los elementos diversos se llama, en la medida en que la diversidad reside en el objeto, *infinidad* de lo diverso. Pregunto, pues, de qué manera volvéis comprensible la completa afinidad de los fenómenos (por medio de la cual se hallan sometidos a leyes constantes y *deben* estar sometidos a ellas)".

vidad trascendental.<sup>5</sup> La trascendencia era el hecho empírico lo trascendental es lo que hace a la trascendencia inmanente a algo =  $x$ .<sup>6</sup> O, lo que viene a ser lo mismo, *algo en el pensamiento superará a la imaginación sin poder prescindir de ella*: la síntesis *a priori* de la imaginación nos remite a una unidad sintética de la apercepción, que la contiene.<sup>7</sup>

Volvamos, pues, a la cuestión planteada por Hume, tal como él la ha planteado y tal como ahora podemos comprenderla mejor: ¿cómo se la puede desarrollar? Tanto para Hume como para Kant los principios del conocimiento no derivan de la experiencia. Pero en el caso de Hume nada hay en el pensamiento que supere a la imaginación, nada es trascendental, puesto que esos principios sólo son principios de *nuestra* naturaleza, puesto que hacen posible una experiencia sin hacer al mismo tiempo necesarios objetos para esa experiencia misma. Un único recurso ha de permitirle a Hume presentar el acuerdo de la naturaleza humana con la Naturaleza como algo que no es un acuerdo accidental, indeterminado, contingente: la finalidad.

Si la finalidad, es decir, el acuerdo del sujeto con lo dado, con los poderes de lo dado, con la Naturaleza, se presenta para nosotros con tantas expresiones diferentes, ello es porque cada una de éstas corresponde a un momento del sujeto, a una etapa, a una dimensión. El problema práctico de un vínculo de los diversos momentos de la subjetividad debe preceder a la afirmación de la finalidad, porque la condiciona. Necesitaremos, por tanto, recapitular los momentos de la acción general de los principios en el espíritu y buscar para cada uno de ellos la unidad de los principios de asociación y de los

<sup>5</sup> *Critique* . . . , pág. 307: "La imaginación es también, por lo tanto, una facultad de síntesis *a priori*, lo cual es causa de que le demos el nombre de imaginación productiva, y, en tanto que, en relación con todo lo diverso que contiene el fenómeno, no tiene ella otro fin que la unidad necesaria en la síntesis del fenómeno, se la puede llamar función trascendental de la imaginación".

<sup>6</sup> Cf. *Réalisme empirique et idéalisme transcendantal*.

<sup>7</sup> *Réalisme* . . . , pág. 304: "Esta unidad sintética supone una síntesis o contiene, y si la primera debe, necesariamente, ser *a priori*, también la segunda debe ser una síntesis *a priori*. La unidad trascendental de la apercepción se relaciona, pues, con la síntesis pura de la imaginación como con una condición *a priori* de la posibilidad de toda reunión de los elementos diversos en un mismo conocimiento".

principios de la pasión, unidad que confiere al sujeto sus estructuras sucesivas. El sujeto debe compararse con la resonancia, con la repercusión cada vez más profunda de los principios en la densidad del espíritu.

Si consideramos el espíritu humano, hallaremos que, respecto de las pasiones, no posee la naturaleza de un instrumento de viento, que al pasar por todas las notas pierde inmediatamente el sonido no bien cesa el aliento: más bien se parece a un instrumento de percusión, en el que después de cada golpe las vibraciones siguen conservando sonido, un sonido que muere gradual e insensiblemente.<sup>8</sup>

Lo que debemos sacar primeramente a luz es que el sujeto, siendo el efecto de los principios en el espíritu, no es nada más que el espíritu como *actividad*. No tenemos, pues, que preguntar si para Hume el sujeto es activo o pasivo. La alternativa es falsa. Si la mantuviéramos, tendríamos que insistir mucho más en la pasividad que en la actividad del sujeto, ya que éste es el efecto de los principios. El sujeto es el espíritu activado por los principios: esta noción de activación supera a la alternativa. A medida que los principios hunden su efecto en la densidad del espíritu, el sujeto, que es ese efecto mismo, se vuelve cada vez más activo y cada vez menos pasivo. Era pasivo al comienzo; es activo al final. Esto nos confirma en la idea de que la subjetividad es por cierto un proceso, y de que hay que hacer el inventario de los diversos momentos de este proceso. Digamos, para hablar como Bergson, que el sujeto es ante todo una impronta, una impresión dejada por los principios, pero que progresivamente se convierte en una máquina capaz de utilizar esa impresión.

Es necesario comenzar por la impresión pura y partir de los principios. Hume nos dice que los principios actúan en el espíritu. ¿Cuál acción es ésta? La respuesta carece de ambigüedad: el efecto del principio es siempre una impresión de reflexión. La subjetividad será, por tanto, impresión de reflexión, y nada más. Sin embargo, Hume nos dice, cuando define la impresión de reflexión, que ésta *procede* de ciertas impresiones sensibles.<sup>9</sup> Pero justamente: esa procesión, ese

<sup>8</sup> *Traité*... , pág. 552.

<sup>9</sup> *Traité*... , pág. 373.

proceso, es lo que las impresiones sensibles son incapaces de explicar; *no pueden siquiera explicar por qué en la colección son elegidas entre otras y más bien que a otras*. "Ciertas" impresiones sensibles están, pues, llamadas a ser aquello de lo que proceden las impresiones de reflexión, ¿pero llamadas por qué? Para que sean elegidas impresiones contiguas, impresiones semejantes, por ejemplo, además es necesario que la semejanza y la contigüidad sean principios. Para que impresiones de reflexión procedan de ciertas impresiones sensibles, es necesario que el espíritu posea facultades modeladas de una manera conveniente, es necesario que haya una constitución que no salga de él mismo: una naturaleza.<sup>10</sup> Así, el principio se inserta entre el espíritu y el sujeto, entre *unas* impresiones sensibles y *las* impresiones de reflexión, haciendo que éstas procedan de aquéllas. Es la regla del proceso, el elemento constituyente de la constitución del sujeto en el espíritu, el principio de su naturaleza. Vemos, pues, que hay dos maneras de definir el principio: elige en la colección, prefiere, designa, requiere ciertas impresiones sensibles entre las demás, y con ello constituye impresiones de reflexión en vinculación con las impresiones elegidas. Por lo tanto, dos roles al mismo tiempo: rol selectivo y rol constituyente. Según el primer rol, los principios de la pasión son aquellos que eligen a las impresiones de placer y de dolor;<sup>11</sup> por su lado, los principios de asociación eligen las percepciones que deben unirse en un complejo.<sup>12</sup> Al determinar el proceso de las impresiones de reflexión, los principios no desarrollan virtualidades contenidas en las impresiones sensibles; éstas no contienen virtualidad alguna. Son los principios mismos quienes producen y hacen las impresiones de reflexión; simplemente las hacen de manera tal que éstas se hallen en relación con *ciertas* impresiones sensibles.

El rol del principio en general consiste, por tanto, a la vez en designar impresiones sensibles y producir, a partir de éstas, una impresión de reflexión. ¿Cuál es la lista de los principios? Habiendo leyes para la naturaleza humana y posibilitándose una ciencia del hombre, forzosamente han de ser

<sup>10</sup> *Traité* . . . , pág. 105.

<sup>11</sup> *Traité* . . . , págs. 374-375.

<sup>12</sup> *Traité* . . . , pág. 78.

poco numerosos.<sup>13</sup> Y por otra parte no tenemos que justificar su número exacto ni su particular naturaleza. Tampoco Kant explicará el número y la especie de las categorías. En una palabra, la lista nos presenta un hecho. Partamos de los principios de asociación. Hume distingue tres: contigüidad, semejanza y causalidad. Y *primeramente* la asociación tiene tres efectos: ideas generales, sustancias y relaciones naturales. En los tres casos el efecto consiste en una impresión de reflexión, en una pasión, una pasión calma, una determinación que el espíritu sufre, lo que Hume denomina una tendencia, una costumbre, un desahogo, una disposición. Esta impresión de reflexión en el espíritu está constituida por el principio, cual si procediera de impresiones sensibles. Respecto, por ejemplo, de la idea general: el principio de semejanza designa ciertas ideas semejantes y posibilita su agrupamiento bajo un mismo nombre; a partir de éste y juntamente con determinada idea del grupo, idea particular suscitada por el nombre, produce una costumbre, una potencia, un poder de evocar cualquier otra idea particular del mismo grupo, una impresión de reflexión.<sup>14</sup> En el caso de las sustancias, los principios de contigüidad y causalidad agrupan asimismo ciertas ideas. Y si descubrimos una nueva idea que esté ligada, por esos mismos principios, a las precedentes, estamos determinados a comprenderla dentro del grupo, como si siempre hubiese formado parte de él.<sup>15</sup> En el caso de las relaciones naturales, cada uno de los tres principios designa, por fin, ciertas ideas y produce una fácil transición de unas a otras.

Es cierto que a menudo la acción de los principios es más difícil de comprender. Ante todo, los principios tienen otros efectos que no hemos estudiado aún y que doblan a los precedentes. Son las ideas abstractas, los modos y las relaciones filosóficas. Sin duda, no es grande la dificultad con respecto a

<sup>13</sup> *Traité*... , pág. 380: "En el curso de la naturaleza encontramos que, pese a la multiplicidad de los efectos, los principios de los que nacen éstos son, por lo común, poco numerosos y simples, y que para un físico significa un signo de torpeza recurrir a una cualidad diferente para explicar cada operación diferente. ¡Cuánto más cierta ha de ser esta regla respecto del espíritu humano! Pues éste es, en efecto, un sujeto tan limitado, que con todo derecho se lo puede pensar como incapaz de contener esa monstruosa cantidad de principios"...

<sup>14</sup> *Traité*... , págs. 86-87.

<sup>15</sup> *Traité*... , págs. 81-82.

las ideas abstractas, porque la única diferencia con las ideas generales consiste en que, en su caso, intervienen dos semejanzas que son captadas distintamente.<sup>16</sup> El problema es, por tanto, el de los modos y las relaciones filosóficas. Y las relaciones filosóficas son a las relaciones naturales lo que los modos, son a las sustancias. Todo ocurre entonces como si los principios de asociación abandonaran su primer rol, su rol *selectivo*, como si algo distinto de estos principios asumiera este rol y designara, eligiera las impresiones sensibles convenientes. Ese “algo otro” es la afectividad, la circunstancia. De manera, pues, que la relación filosófica se distingue de la relación natural precisamente porque se forma fuera de los límites de la selección natural, y porque la impresión de reflexión procede de ideas que se hallan arbitrariamente unidas en la imaginación y a las que sólo juzgamos bueno comparar en virtud de una particular circunstancia.<sup>17</sup> Asimismo, en los modos, las impresiones sensibles, las ideas de las que procede la impresión de reflexión, ya no están unidas por la contigüidad y la causalidad; se hallan “dispersas en diferentes sujetos”. O por lo menos la contigüidad y la causalidad ya no están consideradas como “el fundamento de la idea compleja”.

La idea de una danza es un ejemplo del primer género de modos; la idea de belleza, es un ejemplo del segundo.<sup>18</sup>

En resumen, vemos que el principio de asociación se reduce a su segundo rol, a su rol *constituyente*, mientras que la circunstancia, o la afectividad, mantiene el primer rol.

Hay por último que conceder un lugar aparte a la causalidad. Hume nos presenta la creencia como dependiente de dos principios: la experiencia y el hábito.<sup>19</sup> ¿Qué vienen a hacer en la lista? Para comprenderlo hay que recordar que el principio de causalidad tiene por efecto no sólo una relación, sino también una inferencia según la relación. La causalidad es la única relación según la cual hay una inferencia. Paradójicamente, lo que debemos denominar relación natural es aquí la inferencia *según* la relación. He ahí por qué Hume nos dice que al estudiar la inferencia antes de haber explicado la relación invertida

<sup>16</sup> *Traité* . . . , pág. 92.

<sup>17</sup> *Traité* . . . , pág. 78.

<sup>18</sup> *Traité* . . . , pág. 82.

<sup>19</sup> *Traité* . . . , pág. 357.

mos sólo en apariencia el orden normal.<sup>20</sup> Pero si es cierto que la naturaleza de la relación depende, como relación natural, de la naturaleza de la inferencia, no por ello es menos cierto que la inferencia es según la relación, es decir, que la relación natural supone la relación filosófica en un sentido: *como consecuencia* de su constante conjunción en la experiencia se unen necesariamente los objetos en la imaginación.<sup>21</sup> La situación particular de la causalidad basta para convencernos de que en esta categoría la relación natural y la relación filosófica no se distribuyen con tanta facilidad como en el caso precedente. Ahora, en efecto, todo ocurre como si los dos roles del principio se encarnaran por separado en un principio diferente. El principio de experiencia es selectivo: nos presenta o nos designa una

repetición de objetos semejantes en una semejante repetición de sucesión y contigüidad.<sup>22</sup>

He ahí lo que es la causalidad como relación filosófica: el efecto de la experiencia no es siquiera una impresión de reflexión, como que el principio es puramente selectivo. Lo constituyente, en cambio —pero sólo después—, es el principio de hábito: tiene por efecto una relación natural, una impresión de reflexión, que es la espera o la creencia. Al pasar de la relación a la inferencia, de la relación filosófica a la relación natural, se cambia de plano: de algún modo es necesario volver a partir de cero, con tal de recuperar en este otro plano, pero enriquecido, el conjunto de los resultados precedentemente adquiridos.<sup>23</sup> La causalidad siempre habrá de definirse de dos maneras conjugadas,

<sup>20</sup> *Traité*... , pág. 256: "El orden que hemos seguido, esto es, examinar primero nuestra inferencia antes de haber explicado la relación misma, no habría sido excusable si hubiese sido posible proceder con arreglo a un método diferente. Pero ya que la naturaleza de la relación depende en este punto de la naturaleza de la inferencia, hemos estado obligados a progresar de esta manera, aparentemente inversa, y a emplear términos antes de ser capaces de definirlos con exactitud y de fijar su sentido".

<sup>21</sup> *Traité*... , pág. 168.

<sup>22</sup> *Traité*... , pág. 250.

<sup>23</sup> *Traité*... , pág. 150: "Necesitamos abandonar el examen directo de esta cuestión de la naturaleza de la conexión necesaria, que entra en nuestra idea de causalidad, e intentar descubrir otras cuestiones, cuyas

ora como una relación filosófica, ora como una relación natural, ora como la comparación de dos ideas, ora como una asociación que las une.<sup>24</sup>

Toda la dificultad es, por tanto, ésta: puesto que los dos aspectos del principio se han encarnado en dos principios distintos, el segundo aspecto sigue siempre al primero, pero ya no depende de él. Y en efecto el hábito puede crearse un equivalente de experiencia, invocar repeticiones ficticias que lo hacen independiente de lo real.

De todas maneras, el sentido de los principios de asociación es el siguiente: constituir una impresión de reflexión a partir de impresiones sensibles designadas. *El sentido de los principios de la pasión es el mismo.* Su diferencia consiste en que las impresiones elegidas son placeres y dolores, pero a partir de los placeres y los dolores el principio sigue actuando como un "instinto natural", como un "instinto" que produce una impresión de reflexión. Señalemos, no obstante, una nueva excepción: hay pasiones que nacen de sus principios sin que éstos las hagan proceder de dolores o de placeres previos. Tal es el caso de las necesidades propiamente fisiológicas, como el hambre, la sed y el deseo sexual:

Estas pasiones producen, hablando con propiedad, el bien y el mal, y no proceden de ellos, como las otras afectaciones.<sup>25</sup>

Dicho esto, Hume distingue dos especies de pasiones: "Por pasiones directas entiendo las que nacen inmediatamente del bien y el mal, del dolor y el placer. Por pasiones indirectas, las que proceden de los mismos principios, pero mediante conjunción de otras cualidades".<sup>26</sup> Sea como fuere, en este sentido una pasión siempre tiene una causa, una idea que la excita, una impresión de la cual procede, placer o dolor *distintos* de la pasión misma. Sea como fuere, siempre consiste en una impresión de reflexión, en una emoción particular, agradable o desagradable, que procede de ese dolor o de ese placer distinto.

---

estudio nos proporcionará, tal vez, una sugestión capaz de esclarecer la dificultad actual".

<sup>24</sup> *Traité* . . . , pág. 256.

<sup>25</sup> *Traité* . . . , pág. 551.

<sup>26</sup> *Traité* . . . , pág. 375.

Pero a partir de allí dos casos, dos especies de impresiones de reflexión, dos tipos de emociones se presentan: vuelven el espíritu hacia el bien o hacia el mal, hacia el placer o el dolor de donde proceden; otras vuelven el espíritu hacia la idea de un objeto, que ellas producen.<sup>27</sup> Hay en ello dos tipos de principios, dos especies de impresiones de reflexión. Tan pronto el principio de la pasión es un "instinto primitivo" por el cual el espíritu conmovido tiende a unirse al bien y evitar el mal,<sup>28</sup> tan pronto una organización natural que asigna a la emoción producida cierta idea "que la emoción nunca deja de producir".<sup>29</sup> Así se distinguen las pasiones directas y las pasiones indirectas. Encontramos, pues, tantas pasiones directas como modos de existencia tienen el bien y el mal de los que proceden: cuando el bien y el mal son ciertos, alegría o tristeza; cuando son inciertos, esperanza o temor; cuando son sólo considerados, deseo o aversión; cuando dependen de nosotros, voluntad.<sup>30</sup> Se distinguen tantas pasiones indirectas como emociones que producen la idea de un objeto. Dos parejas son fundamentales: orgullo y humildad, cuando la emoción, agradable o desagradable, produce la idea del yo, y amor y odio, cuando produce la idea de otra persona.

¿Por qué se las llama indirectas a estas últimas pasiones? Es que en la medida en que la impresión de reflexión produce una idea, es necesario que la impresión sensible de la que procede nazca de un objeto vinculado a su vez a esa idea. Para que haya orgullo es necesario que el placer del cual procede la pasión encuentre su fuente en un objeto que esté unido a nosotros.

La belleza o la fealdad de nuestra persona, de nuestras casas, de nuestro atavío o de nuestro mobiliario nos hacen vanidosos o humildes. Las mismas cualidades transferidas a sujetos que no tienen relación con nosotros no ejercen la menor influencia sobre una u otra de tales afecciones.<sup>31</sup>

En este sentido, las pasiones indirectas proceden del bien y el mal, "pero mediante conjunción de otras cualidades". Es

<sup>27</sup> *Traité*... , pág. 377.

<sup>28</sup> *Traité*... , pág. 377.

<sup>29</sup> *Traité*... , pág. 386.

<sup>30</sup> *Traité*... , pág. 550.

<sup>31</sup> *Traité*... , pág. 384.

necesario que una relación de ideas se una a la relación de las impresiones. En el caso del orgullo, "la cualidad que opera sobre la pasión produce aparte una impresión que le es semejante; el sujeto al que la cualidad es inherente está ligado al yo, objeto de la pasión".<sup>32</sup> Los principios de la pasión indirecta sólo pueden producir su efecto secundados por los principios de asociación, al menos por la contigüidad y la causalidad.<sup>33</sup>

Ni qué decir, claro está, que las pasiones directas e indirectas no se excluyen; sus respectivos principios se combinan:

Si se admite que hay una impresión de dolor o de placer y que ésta nace de un objeto vinculado a nosotros mismos o a otros, tal relación no impide que haya inclinación o aversión, y las emociones que resultan de ello; pero, por combinación con ciertos principios latentes del espíritu humano, despierta las nuevas impresiones de orgullo o humildad, de amor u odio. La inclinación que nos une al objeto o que nos separa de él continúa actuando, siempre, pero juntamente con las pasiones indirectas que nacen de una doble relación de impresiones e ideas.<sup>34</sup>

Pero la originalidad inmediata de la teoría de Hume consiste en haber presentado como una dualidad la diferencia de las pasiones indirectas y directas, en haber hecho de esta dualidad misma un método de estudio de la pasión en general, en lugar de comprender o engendrar unas a partir de las otras.

La originalidad de la teoría de las pasiones consiste en el caso de Hume en presentar la pasión no como un movimiento primero, como una fuerza primera cuya creciente complicación tendría el filósofo que seguir, *more geometrico*, a medida que intervinieran otros factores (la representación del objeto, la imaginación, la concurrencia de los hombres, etcétera), sino como un movimiento simple en sí mismo al que el filósofo considera pese a todo, a la manera de un físico, como un compuesto constituido por dos partes distintas. No se trata de una deducción lógica o matemática de las pasiones, sino de una descomposición física de la pasión, del movimiento pasional. Pero, en términos más generales, ¿no eran a su vez el entendi-

<sup>32</sup> *Traité* . . . , pág. 389.

<sup>33</sup> *Traité* . . . , págs. 404-405.

<sup>34</sup> *Traité* . . . , pág. 550.

miento y la pasión los productos de una descomposición, de una división de un movimiento ya simple?

La naturaleza humana se compone de dos partes principales, necesarias para todas sus acciones: las afecciones y el entendimiento; y desde luego los movimientos ciegos de las primeras, si no los dirige el segundo, tornan al hombre inadecuado para la sociedad, y se nos puede permitir considerar aparte los efectos que resultan de las operaciones separadas de estas dos partes que componen al espíritu. Se les puede permitir la misma libertad a los filósofos morales y a los filósofos de la naturaleza; éstos recurren muy habitualmente al procedimiento de considerar un movimiento como compuesto y como si consistiera de dos partes distintas entre sí, y pese a ello en el mismo momento reconocen que en sí mismo es incompuesto e indivisible.<sup>35</sup>

La filosofía de Hume, íntegra, y el empirismo en general constituyen un "fiscalismo". En efecto, hay que hallar un uso *plenamente* físico para principios cuya naturaleza es *única-mente* física. Como observa Kant, los principios tienen para Hume una naturaleza exclusivamente física, empírica. No querríamos decir otra cosa cuando definíamos el problema empírico oponiéndolo a una deducción trascendental, y también a una génesis psicológica. En la pregunta del empirismo —"¿Cómo se constituye el sujeto en lo dado?"— debemos distinguir dos cosas: por una parte se afirma la necesidad de recurrir a principios para comprender la subjetividad, pero por la otra se deja a un lado el acuerdo de los principios con lo dado en el que éstos constituyen el sujeto; los principios de la experiencia no son principios para objetos de la experiencia, no garantizan la reproducción de los objetos en la experiencia. Semecjante situación de los principios sólo sería posible, evidentemente, si se les encontrara un uso igualmente físico, un uso que además fuera necesario en función de la cuestión planteada. Ahora este uso se encuentra bien determinado. La naturaleza humana es el espíritu transformado, pero a esta transformación se la captará como indivisible con respecto al espíritu que la sufre, puesto que entonces funciona como un todo, y en cambio como descomponible con respecto a los principios que la producen

<sup>35</sup> *Traité*... , pág. 611.

o) de los que ella es efecto. Podemos presentar, en fin, el complemento de esta misma idea: el sujeto es el espíritu activado, pero a esta activación se la captará como una pasividad del espíritu con respecto a los principios que la producen, como una actividad con respecto al espíritu que la sufre.

El sujeto se descompone, por lo tanto, en tantas improntas como las que los principios dejan en el espíritu. El sujeto se descompone en impresiones de reflexión, en impresiones dejadas por los principios. No por ello es menos cierto que con respecto al espíritu, todos cuyos principios operan la transformación, el sujeto mismo es indivisible, indescomponible, activo y global. De manera, pues, que para conciliar los dos puntos de vista no basta que los principios tengan una acción paralela, no basta mostrar que tienen un rasgo común, no es suficiente constituir una impresión de reflexión a partir de impresiones sensibles. Además, no basta siquiera mostrar que se implican unos a otros, que se suponen recíprocamente en diferentes aspectos. Es necesario que unos estén final y absolutamente subordinados a los otros. Los elementos de la descomposición no pueden tener el mismo valor: siempre hay una parte derecha y una parte izquierda. A este respecto conocemos la respuesta de Hume: las relaciones encuentran su dirección, su sentido, en la pasión; la asociación supone proyectos, fines, intenciones, ocasiones, toda una vida práctica, una afectividad. *Y si la pasión puede, según las circunstancias particulares y las necesidades del momento, reemplazar a los principios de asociación en su primer rol, si puede asumir su rol selectivo, ello se debe al hecho de que éstos no seleccionan las impresiones sensibles sin estar ya sometidos por ellos mismos a las necesidades de la vida práctica, a las necesidades más generales, más constantes.* En una palabra, los principios de la pasión son absolutamente primeros. Entre la asociación y la pasión hay la misma relación que entre lo posible y lo real, una vez aclarado que lo real precede a lo posible. La asociación da al sujeto una estructura posible; únicamente la pasión le da un ser, una existencia. Y en su relación con la pasión halla la asociación su sentido, su destino. No se ha de olvidar que para Hume la creencia está, literalmente, *para* la simpatía, y la causalidad *para* la propiedad. A menudo se habla respecto de Hume de una crítica de las relaciones; se nos presenta la teoría del entendimiento como una crítica de las relaciones. En verdad, *no es la relación la que se halla sometida a la crítica; es la represen*

*tación, acerca de la cual Hume nos muestra que no puede ser un criterio para las relaciones mismas. Las relaciones no son el objeto de una representación; son los medios de una actividad. La misma crítica que le quita la relación a la representación se la otorga a la práctica. Lo denunciado, lo criticado, es la idea de que el sujeto pueda ser un sujeto cognoscente. El asociacionismo es para el utilitarismo. La asociación de las ideas no define a un sujeto cognoscente, sino, por el contrario, a un conjunto de medios posibles para un sujeto práctico cuyos fines reales son, en su totalidad, de orden pasional, moral, político y económico. De modo, pues, que la subordinación de la asociación a la pasión ya patentiza en la naturaleza humana misma una especie de finalidad secundaria, que nos prepara para el problema de la finalidad primera, para el acuerdo de la naturaleza humana con la Naturaleza.*

## Conclusión

### LA FINALIDAD

Según su naturaleza, los principios fijan el espíritu de dos maneras muy diferentes. Los principios de asociación establecen entre las ideas relaciones naturales. Forman en el espíritu toda una red, como una canalización: ya no por azar se pasa de una idea a otra; una idea introduce naturalmente otra de acuerdo con un principio, va naturalmente acompañada por otra. En una palabra, la imaginación se vuelve, bajo esta influencia, razón, y la fantasía encuentra una constancia. Ya hemos visto todo esto. Pero Hume formula una importante observación: si sólo se fijara al espíritu de esta manera, ni habría ni nunca habría habido moral. Tal es el primer argumento que nos mostrará que la moral no deriva de la razón. No hay que confundir, en efecto, relación y sentido. Las relaciones establecen entre las ideas un movimiento, pero de vaivén, tal como una idea no conduce a otra sin que la otra conduzca, con todo derecho, a la primera: el movimiento se efectúa en ambos sentidos. Siendo exteriores a sus términos, ¿cómo podrían las relaciones determinar la prioridad de un término sobre el otro, la subordinación de uno al otro? Es evidente que la acción no soporta semejante equívoco: requiere un punto de partida, un origen, algo que sea también para ella un fin, algo más allá de lo cual no haya que seguir remontándose. Por sí mismas, las relaciones se contentarían con volver eternamente posible la acción, pero sin que jamás se efectuara una acción. Sólo hay acción gracias al sentido. Y la moral es como la acción: debido a ello escapa a las relaciones. ¿Es lo mismo, moralmente, ser malo con quien me ha hecho bien y bueno con quien me ha

causado mal? <sup>1</sup> Reconocer que no es lo mismo, aunque sea la misma relación de contrariedad, ya es reconocer una diferencia radical entre la moral y la razón. Se dirá que, entre todas las relaciones, la causalidad contiene ya un principio de irreversibilidad en una síntesis del tiempo. Sin duda, es exacto, de manera que es, entre todas las relaciones, la privilegiada; pero todo el problema consiste en saber cuál es el efecto *que me interesa* y cuya causa voy a buscar.

Podría no interesarnos absolutamente nada saber que tales objetos son causas y tales otros efectos, si las causas y los efectos nos fuesen igualmente indiferentes.<sup>2</sup>

Es, pues, necesario fijar el espíritu de otra manera. Esta vez los principios de la pasión designan ciertas impresiones a las que el espíritu constituye como los fines de nuestra actividad. Literalmente, ya no se trata de rodear de vínculos el espíritu, de atarlo, sino de clavarlo. Ya no se trata de relaciones fijas, sino de centros de fijaciones. Hay en el espíritu mismo impresiones que se llaman placeres y dolores. Pero que el placer sea un bien y el dolor un mal, que tendamos al placer y rehuyamos el dolor: he ahí lo que no se halla contenido ni en el dolor ni en el placer; ésa es la operación de los principios. Es el hecho primero más allá del cual no hay que seguir remontándose:

Si lleváis más lejos vuestras preguntas y deseáis conocer la razón por la cual un hombre odia el dolor, es imposible que jamás pueda ese hombre daros ninguna. Es un fin último que nunca se relaciona con otro objeto.<sup>3</sup>

Al hacer del placer un fin, los principios de la pasión dan a la acción su principio; hacen de la perspectiva del placer un motivo de nuestra acción.<sup>4</sup> Conque, ya vemos el vínculo entre la acción y la relación. La esencia de la acción se halla en la vinculación medio-fin. Actuar es disponer medios para realizar un fin. Y esa vinculación es algo muy distinto de una relación. Contiene, sin duda, la relación causal: todo medio es una causa y todo fin es un efecto. La causalidad goza de un privilegio considerable sobre las demás relaciones:

<sup>1</sup> *Enquête* . . . , pág. 148.

<sup>2</sup> *Traité* . . . , pág. 524.

<sup>3</sup> *Enquête* . . . , pág. 154.

<sup>4</sup> *Traité* . . . , pág. 523.

Un comerciante desea conocer el monto total de sus cuentas con una persona. ¿Por qué? Pues porque desea conocer qué suma ha de tener los mismos efectos, para pagar su deuda e ir al mercado, que todos los artículos en particular tomados juntos. Un razonamiento abstracto o demostrativo jamás influye, por lo tanto, a ninguna de nuestras acciones, como no sea en la medida en que dirige nuestro juicio a propósito de las causas y los efectos.<sup>5</sup>

Pero a fin de poder considerar una causa como medio es además necesario que el efecto que ella produce nos interese, es decir, que la idea del efecto se plantee ante todo como fin de nuestra acción. El medio desborda la causa: es necesario que el efecto que ella produce sea considerado como un bien; es necesario que el sujeto que la pone en obra tenga una tendencia a unirse a él. La vinculación del medio y el fin no es una simple causalidad, sino una utilidad, definiéndose lo útil por su apropiación, por su disposición "a promover un bien". Una causa sólo es un medio para un sujeto que tiende a unirse al efecto.

Ahora bien, ¿qué son las tendencias subjetivas a unirse a bienes, a promover bienes? Son los efectos de los principios de la afectividad; son impresiones de reflexión, pasiones. De modo, pues, que lo útil no es tan sólo tal o cual causa considerada con respecto a determinado efecto que se plantea como un bien; es también tal o cual tendencia a promover el bien, tal o cual cualidad considerada ahora con respecto a las circunstancias que armonizan con ella, pues hay dos maneras de considerar las cualidades humanas —cólera, prudencia, audacia, discreción, etcétera—: genéricamente, como respuestas universales posibles a circunstancias dadas, y diferencialmente, como rasgos de carácter dados, concuerden o no con las circunstancias posibles.<sup>6</sup> Desde este último punto de vista es útil o dañino un rasgo de carácter.

El mejor carácter, en verdad —si no fuese demasiado perfecto para la naturaleza humana—, es aquel al que no gobierna ningún tipo de humor y que una y otra vez emplea el espíritu de empresa y de prudencia, según sea uno u otro el útil al designio particular que se persigue...

<sup>5</sup> *Traité...*, pág. 523.

<sup>6</sup> *Enquête...*, pág. 108.

Maquiavelo dice que Fabio era prudente, y Escipión era emprendedor: uno y otro triunfaron porque la situación de los asuntos romanos se adaptaba de manera especial, bajo el requerimiento de ambos, al genio propio de uno y otro. Pero ambos habrían fracasado si se hubiesen invertido las situaciones. Feliz de aquel cuyas circunstancias concuerdan con su carácter, pero aun más excelso quien puede adecuar su carácter a la circunstancia que fuere.<sup>7</sup>

Al designar la vinculación del medio al fin, la utilidad designa asimismo la vinculación de la individualidad a la situación histórica. El utilitarismo es una evaluación del acto histórico tanto como una teoría de la acción técnica. Lo que llamamos útil no son tan sólo las cosas, sino también las pasiones, los sentimientos, los caracteres. Además, nuestro juicio moral no recae sobre la utilidad de las cosas, sino, de una manera que todavía falta determinar, sobre la utilidad de los caracteres.<sup>8</sup> Y he aquí el segundo argumento en virtud del cual la moral no se remite, como norma de acción, a la razón. Por cierto que la razón tiene un doble rol. Nos hace conocer las causas y los efectos y nos dice si “elegimos medios pertinentes para obtener el fin proyectado”; pero además es necesario proyectar el fin.<sup>9</sup> Y por otra parte, a la razón incumbe hacernos conocer y esclarecer todas las circunstancias. Pero el sentimiento que se produce en función del todo de las circunstancias depende de una “constitución natural del espíritu”:

Es indiscutiblemente necesario que en esto se ponga de manifiesto un sentimiento para llevarnos a preferir las tendencias útiles a las tendencias dañinas.<sup>10</sup>

No es un azar que la moral tenga el derecho de hablar precisamente sobre estos temas, de los que la razón nada tiene que decir. ¿Cómo habla? ¿Qué discurso pronuncia acerca de los fines y los caracteres? No lo sabemos aún, pero por lo menos sabemos que “la razón, que es fría y desinteresada, no es un motivo para la acción; solamente dirige el impulso recibido del apetito o de la inclinación, mostrándonos el medio de alcanzar la dicha o de evitar la desgracia. El gusto da placer y

<sup>7</sup> *Enquête* . . . , pág. 93.

<sup>8</sup> *Enquête* . . . , pág. 68.

<sup>9</sup> *Traité* . . . , pág. 525.

<sup>10</sup> *Enquête* . . . , pág. 146.

dolor, y con ello engendra la felicidad y el infortunio; se vuelve, pues, un motivo de la acción, y es el primer resorte. el primer impulso del deseo y la voluntad".<sup>11</sup>

Nuestra primera conclusión debe ser, por tanto, ésta: los principios conjugados hacen del espíritu mismo un sujeto, y de la fantasía una naturaleza humana; establecen un sujeto en lo dado, pues un espíritu provisto de fines y relaciones, y de relaciones que responden a esos fines, es un sujeto. Sólo que ésa es la dificultad: el sujeto está constituido en lo dado por los principios, pero como instancia que supera a lo dado mismo. El sujeto es el efecto de los principios en el espíritu, pero es el espíritu que deviene sujeto; él es quien se supera, en última instancia. En resumen, hay que comprender a la vez que el sujeto está *constituido por los principios y fundado sobre la fantasía*. Hume mismo nos lo dice a propósito del conocimiento:

La memoria, los sentidos y el entendimiento están todos fundados sobre la imaginación.

Habiendo devenido sujeto, ¿qué es lo que hace al espíritu? "El *advierte* ciertas ideas más que otras". Superar no quiere decir otra cosa. Y si el espíritu puede "avivar", es, sin duda, porque los principios lo fijan al establecer relaciones entre las ideas y porque lo activan, en el sentido de dar a la vivacidad de la impresión leyes de comunicación, distribución y reparto. En efecto, *una relación entre dos ideas es también la cualidad por la cual una impresión comunica a la idea algo de su vivacidad*.<sup>12</sup> Sigue en pie el hecho de que la vivacidad no es en sí misma un producto de los principios; es, como carácter de la impresión, el bien y el fundamento de la fantasía, su irreductible e inmediato fundamento, puesto que es el origen del espíritu.

En el dominio del conocimiento buscamos entonces una fórmula de la actividad del espíritu cuando deviene sujeto, fórmula que conviene a todos los efectos de la asociación. Hume nos la da: superar es siempre ir de lo conocido a lo desconocido.<sup>13</sup> A este paso lo llamamos esquematismo del espíritu (reglas generales). La esencia de este esquematismo es la de ser extensivo. Todo conocimiento es, en efecto, un sistema de

<sup>11</sup> *Enquête* . . . , pág. 155.

<sup>12</sup> *Traité* . . . , pág. 185; *Enquête sur l'entendement*, págs. 98-100.

<sup>13</sup> *Enquête sur les principes de la morale*, pág. 151.

relaciones entre partes, tales como se las puede determinar una a partir de otra. Una de las ideas más importantes de Hume, a la que hará valer especialmente contra la posibilidad de toda cosmología y toda teología, es la de que no hay conocimiento intensivo, que no hay conocimiento posible que no sea extensivo, entre partes. Pero el esquematismo extensivo toma prestados dos tipos, que corresponden a dos especies de relaciones: las materias de hecho y las relaciones de ideas. Hume nos dice que en el conocimiento tan pronto vamos de las circunstancias conocidas a las circunstancias desconocidas, y tan pronto de las relaciones conocidas a las relaciones desconocidas. Aquí volvemos a encontrar una distinción cara a Hume entre la prueba y la certidumbre. Pero si la primera operación, la de la prueba o de la probabilidad, desarrolla bajo la acción de los principios un esquematismo de la *causa*, al que ya habíamos analizado suficientemente en los capítulos anteriores, ¿cómo se forma, en cambio, el esquematismo de la segunda operación? Uno es esencialmente físico; el otro, esencialmente matemático.

Cuando se especula sobre triángulos se consideran las diversas relaciones conocidas y dadas de estas figuras y de allí se infiere una relación desconocida que depende de las precedentes.<sup>14</sup>

Este segundo esquematismo se relaciona, a nuestro parecer, no ya con la causa, sino con la idea general. La función de la idea general consiste en ser, antes que una idea, la regla de producción de la idea que me es necesaria.<sup>15</sup> En la causalidad produzco un objeto como objeto de creencia, a partir de otro objeto particular, adecuándome a reglas de observación. La función matemática de la idea general es diferente y consiste en producir una idea como objeto de certidumbre a partir de otra idea, captada ésta como una regla de construcción.

Cuando enunciamos un número elevado, como por ejemplo 1.000, el espíritu no tiene generalmente una idea adecuada de él; sólo tiene el poder de producir esta idea mediante la idea adecuada que tiene del sistema decimal, en el que se halla comprendido el número.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> *Enquête* . . . , pág. 150.

<sup>15</sup> *Traité* . . . , pág. 90.

<sup>16</sup> *Traité* . . . , pág. 89.

Pero bajo sus dos aspectos el esquematismo del conocimiento en general no es sólo extensivo, en el sentido de ir de partes a partes; además lo es en el sentido de ser *desbordante*. Por sí misma la vivacidad no es, en efecto, el producto de los principios. Las impresiones sensibles son el origen del espíritu, el bien de la fantasía. Una vez establecidas las relaciones, estas impresiones tienden a comunicar su vivacidad a toda idea que se les vincule;<sup>17</sup> en el empirismo de Hume, un poco como en el racionalismo, los posibles tienden al ser con toda su fuerza. Ahora bien, no todas las relaciones se valen del punto de vista de la naturaleza humana. Sabemos que no todas tienen el mismo efecto “de fortalecimiento y avivamiento de nuestras ideas” y que la creencia legítima debe pasar necesariamente por la causalidad. Sin duda, toda relación entre dos ideas es también la cualidad por la cual la impresión aviva la idea que se le vincula, pero además es necesario que la idea se halle vinculada de una manera firme y constante, invariable.<sup>18</sup> Las impresiones no se contentan, por lo demás, con forzar las relaciones: las fingen, las fabrican a gusto de los encuentros. Y el sujeto sufre, pues, presiones, atormentado por espejismos y requerido por la fantasía. Y sus pasiones, sus disposiciones del instante, lo llevan a secundar las ficciones. En una palabra, no sólo somos sujeto; somos algo más. somos también un Yo, siempre esclavo de su origen. El hecho es que hay creencias ilegítimas e ideas generales absurdas. Los principios establecen entre las ideas relaciones, relaciones que son también para la impresión leyes de comunicación de la vivacidad, y además es necesario que la vivacidad, sin excepción, se conforme a esas leyes. He ahí por qué siempre hay en el esquematismo del conocimiento reglas desbordantes que deben ser corregidas por otras reglas: el esquematismo de la causa debe conformarse a la experiencia, y el esquematismo de la idea general se debe conformar al espacio, bajo el doble aspecto que define éste: estructura geométrica y unidad aritmética.<sup>19</sup> Así se continúa en el Yo toda una polémica entre el sujeto y la fantasía, o, más bien, en el sujeto mismo, *entre los principios de la naturaleza humana y la vivacidad de la imaginación*, entre los principios y las ficciones. Sabemos de qué manera se puede corregir efectivamente la

<sup>17</sup> *Traité...*, pág. 185.

<sup>18</sup> *Traité...*, pág. 187.

<sup>19</sup> *Traité...*, págs. 113-117.

ficción para cada objeto del conocimiento, con tal de renacer con el objeto siguiente. Pero también sabemos cómo, con respecto al mundo en general en el que se conoce todo objeto, la ficción se apodera de los principios y los pone radicalmente a su servicio.

Ahora buscamos saber cuál es la actividad del espíritu en la pasión. Los principios de la pasión fijan el espíritu al darle fines, y lo activan porque las perspectivas de éstos son al mismo tiempo motivos, disposiciones para actuar, inclinaciones, intereses particulares. En conclusión, dan a nuestro espíritu una "constitución natural", todo un juego de pasiones. Constituyen en el espíritu afecciones a las que dan "un objeto propio determinado".<sup>20</sup> Pero este objeto se encuentra siempre en un sistema de circunstancias y relaciones dadas. Aquí volvemos a encontrar, justamente, la diferencia fundamental entre el conocimiento y la pasión; en la pasión, al menos de derecho, todas las relaciones, todas las circunstancias, ya están dadas. Agripina es la madre de Nerón;

cuando Nerón dio muerte a Agripina, todas las relaciones entre esta mujer y él, así como todas las circunstancias del hecho, le eran conocidas de antemano, pero el motivo de la venganza, del temor y el interés lo llevó en su feroz corazón.<sup>21</sup>

Por tanto, la constitución natural del espíritu bajo el efecto de los principios de la pasión no comprende tan sólo el movimiento de una afección que persigue su objeto, sino también la reacción de un espíritu que responde a la totalidad de las circunstancias y las relaciones, a la que se supone conocida. En otros términos, nuestras inclinaciones forman sobre sus objetos *visiones generales*; no las llevan sólo las conexiones particulares, el atractivo del placer presente.<sup>22</sup> Y ahí encontramos tanto en la pasión como en el conocimiento, pero de otra manera, un fundamento irreductible de la fantasía, ya que si la afección que persigue su objeto forma sobre éste *visiones generales*, ello se debe al hecho de que ella y él se reflejan en la imaginación, en la fantasía. Los principios de la pasión no fijan al espíritu sin que las pasiones repercutan en el espíritu, se extiendan, se

<sup>20</sup> *Enquête* . . . , pág. 86.

<sup>21</sup> *Enquête* . . . , pág. 151.

<sup>22</sup> *Enquête* . . . , pág. 96.

reflejen. La reacción del espíritu al todo de las circunstancias es sólo uno con la reflexión de la pasión en el espíritu. Y una reacción como ésa es productiva, y una reflexión de tal índole se llama invención.

La naturaleza ha establecido sabiamente que las conexiones particulares la aventajasen por lo común sobre las visiones y las consideraciones universales; de otro modo nuestras afecciones y nuestras acciones se dispararían y se perderían por falta de un objeto propio determinado... Pero también aquí, como respecto de todos los sentidos, sabemos corregir las desigualdades mediante la reflexión y retener un patrón general del vicio y la virtud, basado, sobre todo, en la utilidad general.<sup>23</sup>

Se inventa el interés general; es la repercusión en la imaginación del interés particular, el movimiento de una pasión que supera su parcialidad. Sólo hay interés general por la imaginación, el artificio o la fantasía; no por ello entra menos en la constitución natural del espíritu como sentimiento de humanidad, como cultura. Es la reacción del espíritu a la totalidad de las circunstancias y las relaciones; da a la acción una regla en nombre de la cual se la pueda juzgar buena o mala *en general*; podemos condenar a Nerón. De modo, pues, que la actividad del espíritu se funda en la pasión como en el conocimiento, sobre la fantasía. Hay, pues, un esquematismo moral. Pero no por ello deja de subsistir la diferencia: ya no es un esquematismo extensivo; es un esquematismo intensivo. La actividad del espíritu no consiste ya en ir de partes a partes, de las relaciones conocidas a las relaciones desconocidas, de las circunstancias conocidas a las circunstancias desconocidas, sino en reaccionar a la totalidad de las circunstancias y las relaciones, a las que se supone conocida.

Partiendo de circunstancias y relaciones conocidas, o supuestamente tales, la razón nos lleva al descubrimiento de circunstancias y relaciones ocultas y desconocidas; una vez situadas delante de nosotros todas las circunstancias y todas las relaciones, el gusto nos lleva a experimentar, bajo el efecto del todo, un nuevo sentimiento de reprobación o de aprobación.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> *Enquête*... , pág. 86.

<sup>24</sup> *Enquête*... , pág. 155.

El círculo como objeto de conocimiento es una relación entre partes, el lugar de los puntos situados a igual distancia de un punto común llamado centro; como objeto de sentimiento, estético por ejemplo, se toma a la figura como un todo al que el espíritu reacciona en virtud de su constitución natural.<sup>25</sup>

Al texto de Hume que se refiere al conocimiento, según el cual las reglas del entendimiento se fundan, en última instancia, en la imaginación, responde ahora otro texto, según el cual las reglas de la pasión se fundan también, en última instancia, sobre la imaginación.<sup>26</sup> En ambos casos la fantasía se encuentra en la fundación de un mundo, mundo de la cultura y mundo de la existencia distinta y continua. Y ya sabemos que en el esquematismo de la moral, tanto como en el del conocimiento, encontramos reglas desbordantes y reglas correctivas. Sólo que estos dos tipos de reglas no tienen entre ellas la misma vinculación en el conocimiento y en la moral. Las reglas desbordantes del conocimiento venían a contradecir directamente a los principios de asociación; corregirlos era denunciar su ficción. Por último, la posición de un mundo distinto y continuo sólo era, desde el punto de vista de los principios, el residuo general de esa ficción misma en un plano en el que ya no se la podía corregir. Claro está que por su parte las reglas morales desbordantes compelen a las pasiones; también ellas delinear un mundo ficticio, pero éste, en cambio, se conforma a los principios mismos de la pasión, contrariando tan sólo el carácter limitativo de su efecto. Al integrar en un todo las pasiones que se excluían como intereses particulares, la ficción establece con el interés general una adecuación de la pasión a su principio, de los efectos en conjunto a su causa, y una igualdad del efecto de los principios con los principios mismos. Encontramos, luego, una armonía entre la ficción y los principios de la pasión. He ahí por qué al problema de una vinculación entre los principios de la naturaleza humana en general y la fantasía no se lo puede comprender y resolver como no sea dentro de la perspectiva particular de la vinculación de los principios entre ellos. Si en el caso del conocimiento debemos creer de acuerdo con la causalidad, pero creer también en la existencia distinta y continua; si la naturaleza humana no nos deja la posibilidad de elegir entre las dos, aunque las dos sean con-

<sup>25</sup> *Enquête* . . . , pág. 152.

<sup>26</sup> *Traité* . . . , pág. 622.

tradicorias desde el punto de vista de los principios de asociación, quiere entonces decir que éstos no tienen el secreto de la naturaleza humana. Y quiere decir una vez más que la asociación es *para la pasión*. Si los principios de la naturaleza humana actúan separadamente en el espíritu, no por ello dejan de constituir un sujeto que funciona en un bloque. Las ideas abstractas se hallan sometidas a las necesidades del sujeto, y las relaciones a sus fines. A esta unidad de un sujeto que funciona como un todo la llamamos *finalidad intencional*. De querer comprender el asociacionismo como una psicología del conocimiento, se pierde su significación. En rigor, el asociacionismo es sólo la teoría de todo lo que es práctica, de la acción, de la moral, del derecho.

Hemos tratado de mostrar cómo los dos aspectos del sujeto no son más que uno solo. El sujeto es el producto de los principios en el espíritu, pero es también el espíritu que se supera a sí mismo. El espíritu deviene sujeto por efecto de los principios; tanto, que el sujeto está a la vez constituido por los principios y fundado sobre la fantasía. ¿Cómo es eso? Por sí mismo, el espíritu no es sujeto; es una colección dada de impresiones e ideas separadas. La impresión se define por su vivacidad; la idea, como una reproducción de la impresión. Esto ya es decir, que el espíritu tiene, por sí mismo, dos caracteres fundamentales: *resonancia* y *vivacidad*. Recordamos la metáfora que relaciona al espíritu con un instrumento de percusión. ¿Cuándo deviene sujeto? *Cuando moviliza su vivacidad de manera tal, que una parte de la que ésta es el carácter (impresión) la comunica con otra parte (idea)*, y, por otro lado, *cuando todas las partes tomadas juntas resuenan produciendo algo nuevo*. Esos son los dos modos de la superación, es decir, la creencia y la invención, cuya relación con los caracteres originales del espíritu podemos ver. Luego esos dos modos se presentan, como las modificaciones del espíritu por los principios, como los efectos de los principios en el espíritu, principios de asociación y principios de la pasión.

No nos preguntaremos qué son los principios, sino qué hacen. No son seres; son funciones. Se definen por sus efectos, y éstos se reducen a lo siguiente: los principios constituyen en lo dado un sujeto que inventa y que cree. En este sentido, los principios son principios de la naturaleza humana. Creer es esperar. Comunicarle a una idea la vivacidad de la impresión a la que se halla vinculada es esperar, es superar la memoria y los sen-

tidos. Para ello es además necesario que haya relaciones entre las ideas; es necesario, por ejemplo, que el calor esté unido al fuego, lo cual implica no sólo lo dado, sino también la acción de principios, la experiencia como un principio, la semejanza y la contigüidad.† Y eso no es todo. Es necesario que al ver de lejos el fuego creamos en el calor, lo cual implica el hábito.‡ El hecho es que nunca lo dado justificará las relaciones entre las partes separadas de lo dado, aunque los casos sean semejantes, ni la transición de una parte a otra.

¿No puedo concebir clara y distintamente que un cuerpo que cae de las nubes y que en todos los aspectos se parece a la nieve tenga, no obstante, el sabor de la sal o el contacto del fuego? ¿Hay una proposición más inteligible que la afirmación de que todos los árboles florecerán en diciembre? <sup>27</sup>

Y el sujeto no sólo espera, sino que además se conserva a sí mismo; <sup>28</sup> quiere, pues, decir que reacciona a la totalidad de las partes de lo dado, ya por instinto, ya por invención. También en ello el hecho es que lo dado jamás reúne en un todo sus elementos separados. En una palabra, al creer e inventar hacemos de lo dado mismo una *Naturaleza*. Ahí encuentra la filosofía de Hume su punto último; esa *Naturaleza* es conforme al Ser, y la naturaleza humana es conforme a la *Naturaleza*. ¿Pero en qué sentido? En lo dado establecemos relaciones y formamos totalidades; éstas no dependen de lo dado, sino de principios que conocemos: son puramente funcionales. Y estas funciones concuerdan con los poderes ocultos de los que depende lo dado y a los que no conocemos. Llamamos finalidad al acuerdo de la finalidad intencional con la *Naturaleza*. Este acuerdo no puede ser sino pensado, y sin duda es el pensamiento más pobre y vacío. La filosofía debe constituirse como la teoría de lo que hacemos, no como la teoría de lo que es. Lo que hacemos tiene sus principios, y al Ser nunca se lo puede captar sino como el objeto de una relación sintética con los principios mismos de lo que hacemos.

<sup>27</sup> *Enquête sur l'entendement*, pág. 81.

<sup>28</sup> *Enquête* . . . , pág. 102.

## INDICE

Prólogo de Oscar Masotta .	I
I. Problema del conocimiento y problema moral.	11
II. El mundo de la cultura y las reglas generales.	31
III. El poder de la imaginación en la moral y el conocimiento . . . . .	53
IV. Dios y el mundo . . . . .	75
V. Empirismo y subjetividad . . . . .	91
VI. Los principios de la naturaleza humana .	117
VII. Conclusión. La finalidad . . . . .	137