

LA NOCIÓN DE EXPERIENCIA EN EL EMPIRISMO INGLÉS: HUME

SERGIO RÁBADE ROMERO

SI el estudio del empirismo inglés es hoy, desde muchos puntos de vista, interesante, creemos que el interés se acrecienta respecto de la noción de experiencia. Y la razón está en que la noción de experiencia de que hoy nos valemos tiene su origen histórico en este momento del pensamiento moderno. Y acaso habría que añadir que buena parte de las imprecisiones y vaguedades de las hoy adolece el uso del término experiencia aparecen ya con la constitución de la noción dentro del empirismo. Efectivamente, la noción de experiencia de que se valen los empiristas es, en definitiva, una noción imprecisa. Y no tiene más remedio que serlo una noción dentro de la que han de caber las sensaciones, las imágenes e ideas con sus leyes asociativas (conscientes o inconscientes), los hábitos, las pasiones, etc. Por eso su sentido nuclear es enormemente difícil de fijar, si descartamos ya desde ahora el tópico manualístico que identifica el empirismo inglés con un sensismo alicorto, afirmación absolutamente falsa, de la que han surgido no pocos equívocos.

Uno de ellos es la contraposición entre empirismo y racionalismo. Hay que dejar de ver estas filosofías, de una vez para siempre, como dos filosofías polarmente opuestas, porque, aparte de ser falso, con este planteamiento no habría posibilidad de entender al empirismo. Lo cual no quiere decir que no haya diferencias entre ambos. Una de ellas, muy importante para nuestro propósito, es la que se refiere

a las relaciones entre pensamiento y experiencia: mientras el racionalismo sometía la experiencia a los dictámenes del pensamiento, el empirismo va a poner al pensamiento en heteronomía de la experiencia, y de la experiencia sensible. Bien es verdad que esta heteronomía debe matizarse; porque mientras es una heteronomía clara por lo que se refiere al origen de los contenidos de conocimiento, ya que la única vía para su adquisición es la sensibilidad, por el contrario, la relación de heteronomía se oscurece a la hora de explicar la manipulación de los contenidos recibidos. Efectivamente, en el empirismo —nos referimos especialmente a Locke y Hume— no hay más contenidos de conocimiento que los que me aporta la sensibilidad, sea bajo el nombre de idea simple, de percepción o de impresión. En esto no debe inducir a error la presencia del término *idea* en el empirismo al igual que en el racionalismo, ni siquiera oírle decir a Locke que todo conocimiento es de ideas, porque, mientras para un racionalista las ideas fundamentales *están* en el ámbito noemático de la conciencia, porque ésta está cargada de ellas, por el contrario en un empirista las ideas han de adquirirse en necesaria referencia al dinamismo sensorial.

Frente a esta situación decíamos que es muy problemática la heteronomía del pensamiento en la manipulación de los contenidos. He aquí uno de los grandes escollos del empirismo inglés: puede ser y es empirismo radical en cuanto al origen de los contenidos, pero, paradójicamente, es un empirismo “supraempírico” a la hora de explicar el manejo de esos contenidos. Dicho de otra manera, la absoluta pasividad del sujeto, que se postula expresamente para que todo contenido se deba a la experiencia, tiene que acabar siendo una cierta actividad, difícilmente justificable desde la experiencia, una vez que, habidos los contenidos, los sometemos a complejas combinaciones. El recurso a “poderes ocultos” de la naturaleza en un autor como Hume no deja de ser sorprendente. Por eso acaso haya que llegar a la conclusión de que la pretensión de ser un empirismo radical no quedó más que en pretensión. Posiblemente el destino de todo empirismo, si quiere radicalizarse, es que, al final, se encontrará con que, más que un empirismo efectivo, se ha quedado en un empirismo programático.

Otro difícil escollo con que tropieza todo empirismo, desde el punto de vista cognoscitivo, es la noción de conciencia. Hay una especie de ley en la historia de la filosofía, por virtud de la cual la noción de experiencia ha de plantearse en esencial correlación con la noción de conciencia que realiza o “sufre” la experiencia:

a una experiencia potenciada corresponde siempre una conciencia depauperada; por el contrario, a una conciencia potenciada, por considerarla "cargada" de contenidos innatos o de estructuras aprióricas, corresponde una devaluación de la experiencia sensible. Pues bien, acabamos de ver que en el empirismo inglés todo contenido de conciencia se debe a la experiencia sensible; por lo tanto, la conciencia es, en principio, una conciencia devaluada, pasivizada. Pero ello sólo sucede así en el momento genético de los contenidos de conocimiento. Porque, luego, a la hora de manipular esos contenidos, la conciencia tiene que convertirse en activa. Aquí está el problema: no se ve claro cómo de una conciencia, cuya pasividad total se ha presupuesto, se pueda decir luego que cuenta con "poderes" para manejar los contenidos. Esta conciencia no parece ser la misma. Y nosotros creemos que, efectivamente, no lo es. Y la razón es porque, propiamente hablando, no hay una conciencia en sentido estricto. Por supuesto no hay una conciencia como sustancia, ya que o no hay sustancias, o la conciencia no se identifica con la sustancia, como sucedía en Descartes. Entonces, la conciencia no es una cierta realidad o cualidad del sujeto, *antecedente* a la puesta en marcha de los diversos dinamismos que calificamos como "conscientes", sino que la conciencia es algo que deviene o se constituye en virtud de esos mismos dinamismos "conscientes". La conciencia viene a ser una sedimentación producida por los actos y por los contenidos de los actos, en virtud, por ejemplo en Hume, de funciones más o menos conscientes de la imaginación o de la memoria. No olvidemos la enorme importancia que, frente al racionalismo, adquiere la memoria en la gnoseología del empirismo inglés, sobre todo en Locke y Hume.

Naturalmente que, si bien esta concepción de la conciencia evita los inconvenientes del sustancialismo que está dando sus últimas boqueadas históricas, por otra parte se enfrenta con problemas de difícil solución. Porque, si no hay una conciencia distinta de la experiencia, ¿quién cualifica los diversos contenidos empíricos? ¿Quién discierne entre una impresión y una idea, por ejemplo en Hume? ¿Quién tiene capacidad de determinar si un dato pertenece al mundo externo o al mundo interno? ¿Por qué, en un determinado momento, esa conciencia reducida a entramado de actos de experiencia, puede juzgar sobre los datos de la experiencia misma? Estas preguntas tienen tan difícil respuesta, que dejaron a Kant la puerta abierta para "inventar" una conciencia trascendental y supra-

empírica, dado que, históricamente, era imposible el retorno a una conciencia-sustancia.

Si en estas reflexiones previas a la explicación de la noción de experiencia quisiéramos resumir los postulados básicos del empirismo, nos atreveríamos a señalar la fundamentalidad de los tres siguientes:

1) La experiencia es autárquica. Se basta a sí misma, por cuanto, en rigor, ni siquiera necesita, al menos programáticamente, de una conciencia experienciante distinta de ella. Como acabamos de apuntar, la fidelidad a este postulado es muy discutible una vez que estamos en posesión de los contenidos de conocimiento.

2) El sujeto no aporta nada en el conocimiento. De nuevo este postulado es claro por lo que se refiere al origen de los contenidos. Desde la refutación del innatismo en el libro I del *Ensayo* de Locke, el empirismo no se vuelve a hacer problema serio de esto, salvo en el caso de Hume. Ahora bien, el postulado ya no se aplica con tanta claridad en la combinación que el sujeto puede hacer y hace de esos contenidos: formar una idea compleja, establecer un juicio universal matemático ¿no constituye ninguna aportación por parte del sujeto? Creemos que la subjetualidad cognoscitiva es otra de las nociones que el empirismo no se planteó con rigor o que evitó plantear, consciente o inconscientemente. Acaso estemos ante otro punto explicable por una concebible reacción contra el sujeto racionalista: éste era un sujeto centrípeta, mientras que el sujeto en el empirismo es un sujeto centrífugo, que se diluye, al menos en Hume, en la pluralidad y diversidad de sus actos.

3) Para que el conocimiento sea auténtico conocimiento de lo conocido tal cual es, se tiende a que entre lo conocido y el conocimiento no medie nada. Es decir, se pretende un conocimiento como una especie de contacto con el objeto mismo, sin interferencia de funciones ajenas. Esta meta se pretendía alcanzar con la experiencia, por cuanto sólo ella puede ser un conocimiento del objeto tal como éste es. La fidelidad a este postulado es muy discutible e incluso muy escasa en una gnoseología de ideas como la de Locke. En cambio, por parte de Hume, pretendió ser muy rigurosa. Por eso en él las consecuencias de este tercer postulado van a ser enormes, ya que, llevado a su extremo, le va a hacer quedarse en agnosticismo respecto de toda realidad que no sean los propios actos mentales y sus contenidos. La realidad extramental no la conocemos, simplemente *creemos* en ella. Y la razón es clara: esa realidad

no es objeto inmediato; esta situación sólo les compete a las impresiones o a las ideas.

Supuestos estos prenotandos, podemos entrar en la explicación de la noción de experiencia, centrados en Hume. No en vano él es la figura modélica en que culmina todo el proceso del empirismo, en una consumación que es, al mismo tiempo, de plenitud de desarrollo y de acabamiento de sus posibilidades. Por otra parte, no se puede olvidar que, si bien la influencia inmediata del empirismo en el pensamiento ilustrado se ejerce primordialmente por obra de Locke, sin embargo la proyección en la historia posterior se deberá de modo especial a Hume. La canalización de esa influencia comienza cuando Kant en los *Prolegómenos* le atribuye una función despertadora, ciertamente muy discutible en su exactitud histórica.

La complejidad y dificultad de un esclarecimiento de la noción de experiencia en Hume es consecuencia de la riqueza de enfoques y perspectivas de que es susceptible su filosofía:

1) Hume es un filósofo ilustrado encuadrado en el *Enlightenment* inglés, que, frente al respetado Descartes, trata de poner de manifiesto la tesis anti-racionalista de la heteronomía del pensamiento a que antes nos hemos referido. Lo curioso de esta tesis en él es que su justificación, es decir, la justificación de que el pensamiento no se origina *ab intra*, sino *ab extra*, sólo se puede llevar a cabo contando con la validez lógica y ontológica de la causalidad eficiente. Mas como esta validez no se salva en el sistema de Hume, toda su filosofía gnoseológica va a adolecer de una falta de fundamentación, sinceramente reconocida por él, falta que será la responsable del fenomenismo y agnosticismo teórico, calificables, en algún momento, de escepticismo. Con esto apuntamos que la causalidad no es un tema marginal o anecdótico en el empirismo de Hume, sino que la crítica que hace de la idea y del principio de causalidad pertenece a la entraña misma de su filosofía.

Sin embargo este desfondamiento teórico de sus sistemas no le asusta. Y esto nos lleva al segundo enfoque de su pensamiento.

2) El moralismo escocés y el practicismo de todo el pensamiento de Hume. De aquí le viene el impulso a anteponer la realidad de la vida y el valor de la experiencia cotidiana a los abstrusos problemas teóricos, cuya falta de solución no paraliza la vida ni impide la conducta práctica del hombre.

La meta de Hume es la moral. Según sus propias palabras: "Las especulaciones más abstractas respecto de la naturaleza humana, por muy serenas y serias que sea, deben ponerse al servicio

de la *moral práctica*; y deben hacer que esta ciencia sea más correcta en sus preceptos y más persuasiva en sus consejos".¹ Por eso la gnoseología tiene función de medio, por más que se trate de un medio fundamental, ya que sólo a través de ella se puede alcanzar el debido conocimiento de la naturaleza humana, necesario para plantear y desarrollar un estudio de la moral. En toda esta tendencia Hume es deudor de pensadores tan importantes como Shaftesbury y Hutcheson.

3) Acabamos de aludir a otro aspecto importante en la filosofía de Hume: la centración de todo su estudio en la naturaleza humana. Según Hume, el centro de las ciencias hay que buscarlo en la naturaleza humana y en su estudio.² Este es el único fundamento sólido del saber, pero, a su vez, el único fundamento sólido de la ciencia del hombre "debe ser puesto en la experiencia y observación".³ Estamos, pues, frente a la experiencia como tema medular del pensamiento humeano.

¿Qué entiende Hume por experiencia? No vamos a caer en la tentación de adelantar una definición dogmática. Acaso pudiéramos adelantar que "experiencia" se puede entender, en sinonimia bastante correcta, como *observación*. ¿Observación de qué? "De la vida humana, tomándola tal como aparece en el curso normal del mundo, a través de la conducta del hombre en sociedad, en los negocios, en sus placeres".⁴ No nos dejemos engañar, sin embargo, por este planteamiento aparentemente simplista. La experiencia va a ser en Hume algo complejo y de nada fácil determinación. Necesitamos asomarnos, aunque sea a título de mera alusión, a algunos puntos nucleares de su gnoseología, para intentar luego una respuesta más explícita a la pregunta que hemos planteado. En orden a todo esto, estimamos que puede ser útil apuntar unas sugerencias comparativas entre Hume y Locke, no tanto para comprender las diferencias entre los dos empiristas, sino para ver los avances que Hume procuró imprimir a su noción de experiencia, teniendo históricamente como punto de partida la concepción de Locke.

En esta comparación entre Locke y Hume hay algo que nos

¹ *Treatise of human Nature*, lib. III, parte III, sec. 6. En *David Hume. The Philosophical Works*, edited by Th. H. Green and Th. H. Grose. Re-edición de Scientia Verlag Aalen, 1964. Vol. II, p. 374. Las obras filosóficas de Hume las citaremos por esta edición.

² *Treatise of human Nature*. Introd. Vol. I, p. 307.

³ *L.c.*, pp. 307-308.

⁴ *L.c.*, pp. 309-310.

parece de extraordinaria importancia para no incurrir en la fácil asimilación del empirismo de ambos filósofos. Se trata de una diferencia que afecta a lo que llamamos la *experiencia fundamental*, expresión con la que nos referimos al nivel genético originario de los contenidos de conocimiento. Pues bien, mientras para Locke la *experiencia fundamental* tiene el sentido primario de *receptividad*, para Hume tiene el de *inmediatez*. En Locke pertenece básicamente a la experiencia lo *recibido*; en Hume, lo *inmediato*. Se nos podrá argüir que la diferencia no es tan significativa, puesto que lo recibido se presenta como inmediato en Locke, y lo inmediato de Hume tiene que haberse recibido. Aun admitiendo que, hasta cierto punto, así sucede de modo general, por más que veremos la curiosa actitud de Hume frente al innatismo, sin embargo la atribución de la primacía a la receptividad o a la inmediatez tiene considerables consecuencias. La receptividad lockiana predispone a un efectivo conocimiento del mundo de las cosas, a cuya influencia causal se debe lo recibido; la inmediatez de Hume predispone a cerrarse en los contenidos de conciencia, haciendo enormemente problemático el acceso cognoscitivo al mundo de las cosas externas, avocando al agnosticismo repetidas veces aludido; la receptividad de Locke predispone a una aceptación de la onticidad; la inmediatez de Hume se puede explicar sin recurso a causalidad óptica alguna.

La inmediatez como nota determinante de la experiencia fundamental en Hume aparece reiteradamente en sus obras, sobre todo en las primeras secciones del *Treatise*. Pero su papel se extiende también a otras situaciones experienciales. Así, por ejemplo, para justificar el que algunas de nuestras percepciones recaben asentimiento de creencia (*belief*), mientras que con otras no sucede lo mismo, se da como razón que las primeras "nos afectan con más fuerza, nos están más presentes".⁵ En esta misma línea está aquel pasaje de la *Enquiry*, en el que, preguntándose por qué damos nuestro asentimiento a una cuestión de hecho, responde que la razón tiene que ser otro hecho en conexión con aquel del que se trata, pero "como no puedes proceder de esta manera *in infinitum*, tienes que terminar finalmente en algún hecho que está presente a tu memoria o sentidos, o tienes que conceder que tu creencia carece por completo de fundamento".⁶ Del mismo modo, para distinguir entre

⁵ *O. c.*, Appendix. Vol. I, p. 556.

⁶ *Enquiry concerning human understanding*, sec. V, parte I. Vol. IV, p. 39.

un acto de razonamiento y una percepción como acto típicamente experiencial, se expresa así: "Cuando ambos objetos (de una comparación) al mismo tiempo que la relación están presentes a los sentidos, llamamos a *esto* percepción mejor que razonamiento".⁷ Es decir, la razón empírica a la que, en definitiva, tenemos que atenernos es la presencialidad del dato, su inmediatez; la recepción del dato, si es que tiene lugar, queda en un segundo plano. Acabamos de decir "si es que tiene lugar" la recepción del dato: ¿qué queremos decir? ¿Es que en el empirista Hume no es recibido todo dato? Esta pregunta, traducida a términos ambientales del momento histórico de Hume, habría que formularla de esta manera: ¿qué pasa con el innatismo? La respuesta a esta pregunta ha de resultar aclaradora en nuestras reflexiones sobre la noción humeana de experiencia.

El innatismo es otra vez un punto donde se hace interesante la comparación de Locke y Hume. Por supuesto para ambos filósofos es válida por igual la afirmación de que no hay ideas innatas. Pero el significado de la afirmación es muy distinto según se trate del uno o del otro. Porque, al abarcar en Locke bajo el término *idea* todo contenido de conciencia, la negación de ideas innatas implica la negación de cualquier innatismo de contenidos. Mas no es éste el caso de Hume: en él *idea* es una de las dos especies del término genérico *percepción*;⁸ por tanto negar el innatismo de las ideas no es cerrar la puerta a todo innatismo, porque queda el ámbito de las *impresiones*. Es curioso que cuando en el *Treatise* se refiere al innatismo de las ideas, concluye diciendo que esta "ruidosa" cuestión, al negar el innatismo, no demostraba nada más que "el que las ideas están precedidas por otras percepciones más vivas, de las cuales se derivan y a las cuales representan".⁹ Naturalmente no es esto lo que el radical antiinnatismo de Locke quería probar, puesto que —repetimos— en él no hay ninguna percepción que no sea idea. ¿Es que la experiencia, entendida básicamente como inmediatez y presencialidad, no es incompatible en Hume con un cierto innatismo, no de las percepciones-ideas, pero sí de las percepciones-impresiones?

La respuesta nos la van a dar dos textos de Hume. El primero pertenece al *Abstract*, opúsculo de indudable pertenencia al propio

⁷ *Treatise*, lib. I, parte III, sec. 2. Vol. I, p. 376.

⁸ *O.c.*, lib. I, parte I, sec. 1 y 2. Vol. I, pp. 311-317.

⁹ *Ibid.*, sec. 1.

Hume, aunque las circunstancias propagandísticas de su publicación le hayan obligado a redactarlo como si lo escribiese una persona distinta de él. He aquí sus palabras: "La primera proposición que él adelanta es que todas nuestras ideas o percepciones débiles se derivan de nuestras impresiones o percepciones fuertes, y que nosotros no podemos pensar nunca cosa alguna que no hayamos visto fuera de nosotros o sentido en nuestras propias mentes. Esta proposición parece ser equivalente a aquella que le costó tanto esfuerzo establecer a Mr. Locke, es decir, 'que no hay ideas innatas'. Únicamente hay que observar cómo una inexactitud de este famoso filósofo que él, bajo el término 'idea', abarca todas nuestras percepciones, y, en este sentido, es falso que no tengamos ideas innatas. En efecto, es evidente que nuestras percepciones más fuertes o impresiones son innatas, y que la inclinación natural, el amor a la virtud, el resentimiento y todas las otras pasiones surgen de la naturaleza inmediatamente".¹⁰ El texto resulta muy claro en la admisión de impresiones innatas, por más que los ejemplos de impresiones que se aducen tengan un carácter psicológico y moral, más que cognoscitivo. Aunque ya con esto se echa por tierra la tesis universal del antiinnatismo de Locke, todavía parece necesario aclarar más qué sucede con las impresiones cognoscitivas; dicho de otro modo: si los ejemplos aducidos no son más que ejemplos elegidos al azar, pudiendo, por tanto, decirse que toda impresión es innata.

Nuestras dudas van a quedar aclaradas con una curiosa nota de la *Enquiry*. Nos permitimos transcribirla en su integridad: "Es probable que los que niegan las ideas innatas sólo quieran afirmar que todas las ideas son copias de nuestras impresiones; aunque hay que confesar que los términos que emplean no han sido elegidos con tanto cuidado ni definidos con tanta exactitud como para prevenir todos los errores acerca de su doctrina. Porque ¿qué significa *innato*? Si innato equivale a natural, entonces hay que conceder que todas las percepciones e ideas de la mente son innatas o naturales, cualquiera que sea el sentido en que tomemos la última palabra, bien en oposición a lo que es no-común, bien a lo artificial o a lo milagroso. Si innato significa lo contemporáneo a nuestro nacimiento, la disputa nos parece que es frívola, pues no merece la pena entretenerse en indagar cuándo comienza el pensamiento, si antes,

¹⁰ *An Abstract of A Treatise of human Nature*, publicado como apéndice de la edición por Ch. W. Hendel de *An Inquiry concerning human understanding*. The Liberal Arts Press, Indianapolis/N. York, 1955, p. 185.

en, o después del nacimiento. Por otra parte, la palabra *idea* parece tomarse comúnmente en un sentido muy poco determinado por Locke y otros, en cuanto vale tanto para cualquiera de nuestras percepciones, de nuestras sensaciones o pasiones, cuanto para nuestros pensamientos. Ahora bien, en este sentido yo desearía saber qué se quiere decir al afirmar que el amor propio, o el resentimiento de las injurias, o la pasión entre los sexos no son innatas. Pero, si se admiten estos términos, *impresiones* e *ideas*, en el sentido antes expuesto, y si se entiende por *innato* lo que es original o no copiado de una percepción antecedente, entonces podemos afirmar que todas nuestras impresiones son innatas, y que nuestras ideas no son innatas. Siendo sincero tengo que confesar que es mi opinión que Mr. Locke fue traicioneramente llevado a esta cuestión por los hombres de escuela, quienes, haciendo uso de términos sin definir, alargaron sus disputas hasta una extensión fatigante sin tocar el nervio de la cuestión. Semejante ambigüedad y difusión me parece correr a través de todos los razonamientos de este gran filósofo tanto en este tema como en otros muchos".¹¹

Nos encontramos, pues, con la curiosa y paradójica situación de que el empirista Hume no sólo no es antiinnatista, sino que defiende el innatismo de *todas nuestras impresiones*. Sin meternos a explicar este peculiar innatismo, si vamos a extraer algunas consecuencias en orden a nuestro propósito. Realmente, si la experiencia es primariamente inmediatez y presencialidad, se puede ser innatista y empirista. No podemos, sin embargo, silenciar que las consecuencias de este innatismo van a ser muy graves para Hume. Esta tesis lo va a llevar a encerrarse en la conciencia, a la pérdida cognoscitiva del mundo, y, como la conciencia se desustancializa, a reducir la experiencia a una observación de acaccimientos que no acaecen a nadie, o al menos que no acaecen a un estricto sujeto gnoseológico. Se podrá decir que esta situación tiene muchos rasgos similares a la de Descartes; pero, aun dando por buena esta afirmación, no se pueden olvidar dos profundas diferencias: que en Descartes la subjetualidad cognoscitiva tenía aún consistencia sustancial, y que, además, Descartes contaba con Dios para recuperar el mundo. Este respaldo ofrecido por Dios a nuestro conocimiento del mundo no fue exclusiva de posturas racionalistas, sino que la misma tesis la encontramos en el mundo inglés, concretamente en el empirista Locke. Parece que se podía esperar que Locke, con el

¹¹ *Enquiry*, sec. II, nota 1. Vol. IV, p. 17.

nuevo instrumento epistemológico de un análisis crítico de la experiencia, resolviere el problema del conocimiento del mundo externo sin recursos teológicos, sobre todo teniendo en cuenta que se trataba de una experiencia *receptiva* y que le acaecía a un sujeto que aún seguía siendo sustancial. Sin embargo recurre explícitamente a Dios como respaldo de un efectivo "armonismo" entre las potencias recipientes y las cosas del mundo, causadoras de la experiencia en ellas.¹² Hume es mucho más radical: hace voto de atencencia exclusiva a la experiencia y se mantiene fiel a él. Por eso rechaza toda posibilidad de interferencias teológicas en la explicación del conocimiento del mundo. Efectivamente, refiriéndose a la imposibilidad de justificar racionalmente que mis impresiones de sensación hayan sido causadas por los objetos externos a los que las creemos semejantes, dado que la experiencia en este punto no puede decir nada (*must be entirely silent*) en atención a su reducción a la percepción *inmediata*, se expresa así: "El recurrir a la veracidad del Ser supremo en orden a probar la veracidad de nuestros sentidos, indudablemente sólo se puede llevar a cabo realizando un sorprendente circuito. Si su veracidad estuviera en absoluto implicada en este asunto, nuestros sentidos tendrían que ser completamente infalibles, ya que no es posible que él nos pueda engañar nunca. Y ello sin mencionar que, una vez que haya sido puesto en cuestión el mundo externo, nos vamos a ver perdidos para encontrar argumentos por los que poder probar la existencia de tal Ser o la de alguno de sus atributos".¹³ A pesar de algunas resonancias cartesianas en el párrafo transcrito, la conclusión es totalmente anticartesiana, y también antilockiana, precisamente porque Hume, que puede admitir impresiones innatas, no puede, sin embargo, admitir ideas cuya génesis no es capaz de explicar en la experiencia inmediata. Y sólo debe admitirse como cognoscitivamente operativo lo que se puede justificar en y desde esta experiencia inmediata.

Hasta ahora nos hemos venido ocupando exclusivamente del sentido radical de la experiencia en Hume: la inmediatez y presencia. Ahora bien, este sentido radical puede cubrir y cubre de hecho todas las situaciones perceptuales inmediatas. Pero en Hume nos encontramos con que la experiencia tiene que resolver cognosci-

¹² Locke, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Trad. de E. O'Gorman. Fondo de Cultura Económica, Méjico, 1956. Lib. II, c. 30, § 2, p. 357; c. 32, § 14, p. 374.

¹³ *Enquiry*, sec. XII, parte I. Vol. IV, p. 126.

tivamente situaciones que revisten una complejidad mayor que la estrictamente perceptual. De ahí que haya que abrirse a nuevas perspectivas de análisis. Deleuze, en su densa obra sobre Hume, dice, con la brevedad característica de dicha obra, lo siguiente: "La experiencia tiene dos sentidos rigurosamente definidos por Hume, y en ninguno de los dos sentidos es constituyente. De acuerdo con el primero, si llamamos experiencia la colección de las distintas percepciones, tenemos que reconocer que las relaciones no se derivan de la experiencia; son efectos de los principios de asociación, de los principios de la naturaleza humana, la cual, en la experiencia, constituye un sujeto capaz de sobrepasar la experiencia. Y si empleamos la palabra en un segundo sentido, para designar las conexiones de objetos en el pasado, tenemos que reconocer también que los principios tampoco vienen de la experiencia, ya que, por el contrario, es la experiencia la que debe ser entendida como un principio".¹⁴ Este texto, por una parte, apunta dos sentidos fundamentales de la experiencia en Hume y, por otra, descubre una efectiva situación de la gnoseología de Hume: el hecho de que la experiencia, contra lo que pudiéramos esperar, no es autárquica.

Efectivamente, hay en el filósofo escocés dos niveles muy distintos en la significación e interpretación de la experiencia, con fidelidad muy clara en el primero, y con una problemática fidelidad en el segundo, a su idea nuclear de la experiencia como inmediatez. El primero, según hemos visto ya, se refiere a la originación —acaso diríamos mejor "aparición" para no cerrar las puertas al innatismo *sui generis* de nuestro autor— de los contenidos de la mente o conciencia. Por supuesto este nivel se refiere primariamente a las impresiones, ya que ellas son, genéticamente, el primer momento de nuestros contenidos, sobre todo las impresiones de la sensación, ya que las de la reflexión, aunque no tengan por qué derivarse estrictamente de las de sensación, al menos las suponen como puesta en marcha del dinamismo de la mente o conciencia. ¿Se puede considerar también a las ideas incluidas en este primer nivel de la experiencia? En principio se podría responder que no, dado que las ideas no son más que copias o derivaciones de las impresiones precedentes.¹⁵ Pero hay dos objeciones contra esta respuesta. La primera se debe a que Hume admite, en absoluto, la posibilidad de al-

¹⁴ DELEUZE, G., *Empirisme et subjectivité*. P U F, París, 1953, p. 121.

¹⁵ *Treatise*, lib. I, parte III, sec. 2 y 7; lib. I, parte I, sec. 7; *Enquiry*, sec. II, parte I, vol. IV, pp. 14-15, etc.

gunas ideas no derivadas de impresiones antecedentes,¹⁶ lo cual, si bien se opone al principio de que toda idea ha de estar antecedida por la correspondiente impresión, no se opone, sin embargo, al básico criterio de distinción entre impresiones e ideas, criterio consistente en la mayor fuerza o vivacidad que les es propia a las primeras. La otra objeción es la que puede originarse al preguntar si las ideas, en virtud de las relaciones de asociación —inconscientes o conscientes— no acaban constituyendo una cierta novedad de contenido. Inclinarsé por una respuesta afirmativa a esta pregunta nos podría llevar a admitir que la “aparición” de las ideas en la conciencia pertenece también al primer nivel de la experiencia, ya que en y desde él ha de explicarse la originación de cualquier contenido mental. La realidad es que Hume nos dice que él no considera relevante detenerse en mayores disquisiciones sobre estos detalles, ya que lo único que pretende es hacer una “geografía mental”¹⁷ y esa descripción geográfica de los actos y contenidos mentales se reduce a una mera observación de lo que acontece de acuerdo con unas leyes generales, a cuyo valor general no afectan algunos casos excepcionales.

En este primer nivel no hay especiales dificultades gnoseológicas, porque estamos en lo inmediato y no pretendemos trascender esto inmediato, bien se trate de impresiones, bien se trate de ideas y de las leyes de asociación que las rigen en sus combinaciones. Desde este punto de vista, incluso lo que Hume llama “conocimiento” en sentido estricto¹⁸ es experiencia como inmediatez en la consideración de las relaciones necesarias entre las ideas. El problema viene cuando de lo inmediato —impresiones e ideas— que está en mi conciencia, pretendo llegar al conocimiento de lo mediato, de lo que está fuera de mí, de lo distinto de las impresiones e ideas, en una palabra, de las cosas y de las relaciones entre ellas.

Y es aquí donde nos encontramos con el segundo nivel o sentido de la experiencia en Hume, un sentido que no alude ya a la origi-

¹⁶ *Treatise*, lib. I, parte I, sec. I. Vol. I, p. 315; *Enquiry*, sec. II, parte I. Vol. IV, p. 16.

¹⁷ *Enquiry*, sec. I. Vol. IV, p. 10.

¹⁸ Para Hume *knowledge* (conocimiento) en sentido riguroso se refiere sólo a las *relations of ideas*. Es el ámbito de relaciones formales, estrictamente demostrables (las matemáticas). Todo lo demás es el ámbito de las *matters of fact*, donde no cabe demostración ni certeza especulativa, sino simple probabilidad y *belief*. Cfr., por ejemplo, *Enquiry*, sec. IV, parte I. Vol. IV, p. 20 ss.

nación o "aparición" de los contenidos de conocimiento, sino al valor, que resultará muy problemático, de esos contenidos para darme noticia de *cosas distintas* de ellos. Si discutimos teóricamente este valor, la situación se puede resumir muy brevemente diciendo que la conclusión a que llegamos es el agnosticismo del mundo externo, agnosticismo apoyado en un extremo fenomenismo perceptual, por virtud de la afirmación de Hume de que "las únicas existencias de las que estamos ciertos son las percepciones".¹⁹ Pero, si nos atenemos al uso práctico del conocimiento en la vida y en la conducta (y no olvidemos que éste es el interés preferente del "moralismo práctico" de Hume), entonces la conclusión es favorable al valor cognoscitivo de la experiencia en este segundo nivel, valor condensadamente expresado en el término *belief*. La razón es muy sencilla: aunque no cabe un valor teórico del conocimiento más allá de lo inmediato, sin embargo la vida y la conducta práctica del hombre nos exigen que rebasemos la inmediatez de la conciencia hacia el mundo de las cosas.

Aunque pueda parecer sorprendente, en este segundo nivel de la experiencia el filósofo escocés se encuentra muy cerca de algunas ideas expuestas hace muchos siglos por Aristóteles. Igual que en el Estagirita,²⁰ la experiencia, como carácter de un tipo de conducta cognoscitiva, era resultado de la memoria y de un proceso sedimentativo temporal anterior, así también en Hume la experiencia es ahora la expresión de la sedimentación acumuladora de un pasado que podemos aprovechar actualmente para el presente y, proyectivamente, para el futuro.²¹ Resultado de esta sedimentación es el *habit* o la *custom*. Hay que tener en cuenta que la función sedimentadora corre a cargo de la memoria, ayudada por las funciones de "suplencia" de la imaginación. El salto de la inmediatez de los contenidos de conciencia hasta las cosas lo damos mediante la ley o "razonamiento" de causa-efecto.

La situación en que nos encontramos como hombres que desarrollamos una vida ordinaria de actividad, de relaciones sociales, etc., es que tenemos una inevitable *belief* en las cosas que constituyen eso que llamamos el "mundo externo", entendiendo dichas cosas como realidades que existen con una "existencia continua e inde-

¹⁹ *Treatise*, lib. I, parte IV, sec. 2, Vol. I, p. 499.

²⁰ He aquí dos textos ilustradores de Aristóteles: *Pollaî mnêmai toû autoû pragmatos miâs empeirías dúnamin apotelouîsin. Met., I, 1, 980b29-981a1; plêthos gàr khrónou poiei tèn empeirían. Ethic. Nic., VI, 9, 1142a14-15.*

²¹ *Abstract*. Edic. citada, p. 188.

pendiente" de nosotros. La *belief* (creencia) en cada caso concreto no supone más que una manera especial de presentársenos determinados contenidos de conciencia: para que *creamos* en la realidad existencial de una cosa externa, ha de asociarse a la idea de esa cosa una impresión *presente*, que es la que confiere a la situación experiencial la vivacidad y fuerza suficiente para provocar nuestra "creencia". Es decir, la idea más la impresión presente asociada constituyen los elementos imprescindibles de la *belief*. Por eso en Hume la *belief* no es propiamente un elemento del conocimiento distinto de las impresiones e ideas, sino "una forma especial de concebirlas",²² un "sentimiento",²³ una especie de ejercicio de un instinto natural.²⁴

Ahora bien, si nos preguntamos por qué asociamos una impresión determinada con una idea determinada, la respuesta de Hume es muy clara: por la *custom*.²⁵ Es la "costumbre" que se ha formado en virtud del proceso acumulativo de las situaciones anteriores de experiencia inmediata. Esa *custom* es importantísima para la vida, por ser ella la que, vitalmente, nos hace "creer" en la existencia del mundo externo. Por eso *custom is the great guide of human life*.²⁶

Decíamos que esta costumbre se ha formado por la reiteración de las mismas instancias, por ver que se repiten las situaciones en las que un evento sucede a otro.²⁶ Es esta reiteración acumulativa de instancias similares, sedimentada en el hábito o la costumbre, la que nos lleva a aplicar la ley del razonamiento de credibilidad de causa-efecto. Pero no se trata de una ley ontológica, ni siquiera de una ley de proceso demostrativo estricto, sino de una especie de ley instintiva de la naturaleza para defender la continuidad de nuestra vida normal y de nuestra conducta práctica, vida y conducta que no se reducen al conocimiento especulativo, ni tienen en él su manifestación operativa más importante.²⁷ Este dinamismo instintivo y esta aplicación de un razonamiento causal, teóricamente injustificable, es una especie de victoria de la naturaleza contra la razón: "la

²² *Treatise*, lib. I, parte III, sec. 8. Vol. I, p. 403; sec. 7, pp. 396-397; *Enquiry*, sec. V, parte II. Vol. IV, pp. 42-43, etc.

²³ *Treatise*, Appendix, Vol. I, pp. 555-557; *Enquiry*, *l.c.*, p. 41, etc.

²⁴ *Enquiry*, sec. V, parte I. Vol. IV, p. 40.

²⁵ *L.c.*, pp. 37-39.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Treatise*, lib. I, parte IV, sec. 2. Vol. I, pp. 501-503.

naturaleza se obstina y no abandonará nunca el campo por muy fuertemente que se vea atacada por la razón".²⁸

Esta *custom*, constituida en virtud de la constancia y coherencia de los contenidos inmediatos de conciencia habidos anteriormente²⁹ y apoyada en el instinto natural radicado en la naturaleza (concepto éste muy problemático en un autor que no puede, lógicamente, aspirar al conocimiento de ninguna naturaleza) funciona en nuestro conocimiento del mundo externo como una especie de "*apriori* acumulativo". Al menos así nos lo dan a entender algunos textos de Hume. Por ejemplo, éste: "La costumbre opera antes de que tengamos tiempo para la reflexión. Los objetos parecen hasta tal punto inseparables, que no interponemos ni siquiera el transcurso de un momento en pasar del uno al otro. Pero, puesto que esta transición procede de la experiencia, y no de conexión alguna primaria entre las ideas, tenemos que reconocer necesariamente que la experiencia puede producir una creencia y un juicio en virtud de una operación secreta y sin pensar en absoluto en ello".³⁰

Aparte de que resulta paradójico oír hablar a un empirista radical de "operaciones secretas", como lo resulta también verle recurrir a instintos y a problemáticas naturalezas, la conclusión a que llegamos es decepcionante en el terreno teórico: no *conocemos* el mundo, *creemos* en él. La clausura en la inmediatez de la conciencia trajo consigo la pérdida del mundo, pérdida irreparable en el Hume que quiso ser consecuente consigo mismo.

Esta potenciación de una experiencia acumulativa hubo por fuerza de traer, según dejamos ya apuntado, una rehabilitación epistemológica de la memoria, de aquella memoria que había sido objeto de descalificación gnoseológica por parte de Descartes. En efecto, sólo con una memoria ordenada de los eventos pasados puedo obviar las malas jugadas de la imaginación.³¹ Aquí es donde parece resonar la vieja concepción de Aristóteles de que la experiencia necesita mucho tiempo para constituirse. Por eso, en armonía con el filósofo griego, se recalcan las ventajas del hombre maduro sobre el joven en esta clase de conocimiento empírico.³²

²⁸ *L.c.*, p. 502.

²⁹ *L.c.*, p. 484 ss.

³⁰ *O.c.*, Lib. I, parte III, sec. 8. Vol. I, p. 404.

³¹ *Treatise*, Appendix. Vol. I, p. 558, insertado en parte III, sec. 5, p. 386.

³² *Enquiry*, sec. V, parte I, nota 1. Vol. IV, p. 38.

Que la única puerta de salida desde la inmanencia de la conciencia hasta las cosas sea el débil puente de la causalidad, resulta también paradójico; porque, por ser la relación causa-efecto una ley de asociación, tal ley es inmanente al dinamismo de los contenidos de conciencia, y, sin embargo, de hecho se hace de ella un uso trascendente. La comparación con Kant en este punto podría prestarse a interesantes reflexiones.

Hay en Hume, en todo este nivel de la experiencia como hábito o costumbre de razonamiento práctico causal, una tensión entre el carácter situacional de cada acto concreto de creencia⁸³ y la constitución de la costumbre o hábito mismo. ¿Por qué se constituye este hábito o costumbre, por qué se constituye así, y por qué se constituye así para todos o en todos? El empirismo, programáticamente radical, si pretende dar una respuesta de algún modo explicativa a estas preguntas, se ve obligado a refugiarse en elementos supra-empíricos que posibiliten y rijan la constitución de la *custom*. ¿Es esto lo que Hume implícitamente reconoce con el recurso al instinto, al impulso natural, etc.? ¿Nos quedamos sin la última justificación de todo este dinamismo empírico, precisamente porque en Hume no hay, ni puede haber, una teoría de la subjetualidad óptica, ni siquiera de la psicológica? Nos parece muy acertado lo que apunta Deleuze: "La síntesis consiste en poner el pasado como *regla* del futuro. En la creencia como en la propiedad volvemos a encontrar siempre la misma transformación: el tiempo era la *estructura* del espíritu; ahora el sujeto se presenta como la *síntesis* del tiempo. Y para comprender el sentido de esta transformación, es preciso subrayar que el espíritu, por sí mismo, implica la memoria, en el sentido que Hume da a esta palabra: en la colección de las percepciones se distinguía, según los grados de vivacidad, las impresiones de los sentidos, las ideas de la memoria y las ideas de la imaginación. La memoria era la reaparición de una impresión bajo forma de una idea todavía viva. Pero, justamente, por sí misma ésta no operaba ninguna síntesis del tiempo, no sobrepasaba la estructura, encontraba su función esencial en la reproducción de las diferentes estructuras de lo dado. Es el hábito, por el contrario, el que se va a presentar como una síntesis; y el hábito remite al sujeto... el hábito sobrepasa fácilmente esta dimensión del espíritu

⁸³ L.c., p. 40.

que se llama memoria, el hábito no necesita de la memoria. La sobrepasa ordinariamente de una manera o de otra: tan pronto está acompañado de una evocación de recuerdos, como no cuenta con ningún recuerdo particular que pueda evocar. En una palabra, el pasado como pasado no está dado; es constituido por y en una síntesis que confiere al sujeto su verdadero origen, su fuente".³⁴

¿Llegó Hume a estas conclusiones? No llegó y no podía llegar, dada la tendencia de su empirismo radical a atenerse a lo dado inmediatamente en la conciencia. Lo que no es dado, no debe contar; y si, de hecho, según hemos visto, elementos no dados se "cuelan" en su empirismo, de estos elementos no tuvo Hume clara conciencia y, por tanto, no los tematizó.

Cognoscitivamente, en sentido estricto, no puedo salir de la inmanencia de mis percepciones. Sin embargo, todos vivimos y operamos como si las cosas existiesen. Más aún, tenemos una invencible creencia en la existencia y propiedades de las cosas externas. Esta creencia equivale, para todas las funciones de la vida, al conocimiento. Pero no es un conocimiento teóricamente justificable, demostrable. Si trato de "racionalizarlo", si trato de hacerlo teóricamente válido, entonces hay que acabar en un escepticismo teórico, que no es, en modo alguno, un escepticismo práctico, porque, tan pronto como dejemos de reflexionar en que mi conocimiento no puede ir más allá de las representaciones de objetos presentes en mi conciencia, seguiré viviendo y actuando con la seguridad de que las cosas externas existen y poseen aquellas propiedades con las que aparecen en las percepciones que yo tengo de ellas.

La conclusión final, pues, de la aplicación del segundo nivel humeano de experiencia al conocimiento del mundo externo es que tal conocimiento se apoya en la ley de causa-efecto como único puente de salida. Ahora bien, la causalidad no es una ley de las cosas, sino una ley de asociación de mis contenidos. Al lado de esto, dejamos dicho que en la creencia (*belief*) actúa como motor de la misma una impresión presente. Pudiera parecer que por la vía de las impresiones se abre un portillo para la justificación de tal conocimiento, al menos en lo que respecta a las impresiones de la sensación, que son las más importantes y las auténticamente originales.

³⁴ DELEUZE, G., *o. c.*, pp. 103-104.

Pero Hume no nos permite, ya desde el comienzo del *Treatise*,³⁵ hacernos ilusiones a este respecto: estas impresiones proceden de *causas desconocidas*. Llegamos, pues a lo mismo: los contenidos de conciencia no tienen, en el sentido riguroso del término conocimiento, más referente que ellos mismos. En lo demás creemos porque la vida y naturaleza nos obligan a creer, igual que nos obligan a respirar.

Universidad Complutense de Madrid.

³⁵ *Treatise*, lib. I, parte I, sec. 2. Vol. I, p. 317.