

## 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 interroge 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, decid. 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 causal 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.