

**La filosofía británica  
en los siglos XVII y XVIII  
Vigencia de su problemática**

**Margarita Costa**

**fundec**

*A Eduardo*

© Copyright **fundec**, 1995

Tinogasta 3023

(1417) Buenos Aires

República Argentina

Diseño Gráfico : **fundec**

**I S B N: 950 - 99745 - 7 - 9**

Obra registrada

en la Dirección Nacional del Derecho de Autor.

Hecho el depósito que marca la Ley 11.723

Impreso en la Argentina

Printed in Argentina

El editor se reserva todos los derechos sobre esta obra, la que no puede reproducirse total o parcialmente por ningún método gráfico, electrónico o mecánico, incluyendo los de fotocopiado, registro magnético o de almacenamiento de datos, sin su expreso consentimiento.

## Reconocimientos

Este trabajo es el resultado de muchos años dedicados a la investigación y al dictado de cursos y seminarios en la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad Nacional de La Plata. Deseo expresar mi agradecimiento a ambas instituciones, por la oportunidad que me brindaron de hacer aquello que más me atraía: enseñar y aprender.

Agradezco también al profesor John Biro, Director del Departamento de Filosofía de la Universidad de Florida, quien me invitó a dictar un seminario sobre el tema que desarrollo en el Capítulo IV, enriquecido por las observaciones de distintos profesores y graduados que asistieron a él.

Quiero también expresar mi especial reconocimiento al doctor Natalio Botana, cuya lectura crítica de mis tesis acerca de la libertad en Hobbes y en Hume me resultó invalorable y al profesor Thomas Moro Simpson por sus estimulantes comentarios sobre el problema del lenguaje en Hobbes.

Al Centro de Investigaciones Filosóficas (CIF) y a la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico (SADAF), mi agradecimiento por haberme brindado, en distintas oportunidades, la posibilidad de discutir con reconocidos especialistas en la materia, muchos de los temas que trato en este libro.

A los profesores Laura Benítez y José Antonio Robles, del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional

Autónoma de México, por haberme invitado a participar en una reunión de su equipo de investigación sobre problemas de Filosofía Moderna, y a dicho Instituto por el permiso para reeditar, con ligeras modificaciones, un trabajo acerca de la percepción de los colores, expuesto en esa reunión y publicado en México en 1993.

A La Sociedad Iberoamericana de Estudios Utilitaristas, con sede en Santiago de Compostela, España, por permitirme reproducir, también con modificaciones y agregados, dos artículos sobre utilitarismo publicados en la revista *Telos*, que edita dicha Sociedad; y a SADAF por concederme autorización para hacer otro tanto con un artículo aparecido en *Análisis Filosófico*.

Finalmente, deseo agradecer a mis alumnos y ex-alumnos, muchos de ellos graduados e incluso doctores en filosofía, por el constante estímulo que significaron para mí sus observaciones y preguntas.

**Margarita Costa**  
Universidad de Buenos Aires

## Introducción

La filosofía que llamo *británica* no se inicia en el siglo XVII, sino unos cuantos siglos antes, en plena edad media. Lo atestiguan pensadores como Joannes Scottus Eriugena (ca.800), Roger Bacon (1214-1294) y Guillermo de Ockham (ca.1298-ca.1349), que instauran una manera de encarar los problemas filosóficos que difiere, desde sus orígenes, de la de los filósofos de Europa continental. Otorgan un lugar más relevante a las ciencias, en particular a la matemática, consideran a la experiencia como una fuente de conocimiento válida por sí misma y, pese a ser escolásticos, parecen menos respetuosos de la ortodoxia en materia de metafísica. Esa mayor liberalidad se debe quizás, al menos en parte, al hecho de estar más alejados de la sede papal que los miembros de la Sagrada Facultad de Filosofía y Teología de París. Además, pertenecían a la orden de los franciscanos y no de los dominicos, lo que a veces los hacía apartarse de los dogmas tomistas.

La razón por la que los llamo británicos y no ingleses, lo que resultaría más familiar en nuestra lengua, obedece al hecho de que de los pensadores mencionados más arriba, sólo Ockham era inglés, mientras que Roger Bacon y Scottus Eriugena eran irlandeses. En cuanto a los grandes representantes de esta tradición filosófica en los siglos XVII y XVIII, Hobbes y Locke eran ingleses, pero Berkeley era irlandés, y David Hume, a quien considero como el máximo representante del empirismo británico, era escocés.

En el capítulo I me refiero a los llamados moralistas británicos, que son prácticamente todos los filósofos que en esa época y ese



ámbito geográfico se ocuparon de filosofía, ya que todos ellos pusieron el acento en la moral. El interés parece haber surgido, al menos en parte, del desafío de Hobbes, quien nos presenta una imagen pesimista de la naturaleza humana. Considero luego una serie de figuras menores, pero no menos importantes para comprender los intereses que guiaban a estos filósofos. Destaco como rasgo sobresaliente el hecho de que, si bien se cuentan entre ellos algunos racionalistas, en su mayoría dan mayor importancia a los sentimientos y pasiones como fuerzas motivadoras de la conducta humana. La expresión *naturaleza humana* aparece en la mayor parte de sus escritos para referirse a los aspectos que consideran comunes e inmutables en todos los hombres, con lo que aspiran a dar a sus doctrinas un alcance universal. Otras grandes figuras -como Butler, Hume, Adam Smith, Hutcheson y Reid- son también considerados en este capítulo, sobre todo en relación con las cuestiones del sentido moral y la simpatía.

En el segundo capítulo, en el que trazo una breve historia de los antecedentes del movimiento utilitarista, se mencionan algunos de los moralistas ya considerados en el primer capítulo, con la intención de poner de manifiesto otro rasgo propio del pensamiento británico en materia de moral. Se analizan en primer lugar las referencias a la utilidad en algunos de los primeros moralistas y luego se trata dicha cuestión en Locke, Berkeley y Hume. Finalmente, se exponen los desarrollos de esta corriente que tienen lugar en el siglo XVIII, en el que aparecen ya algunas formulaciones de Jeremy Bentham, uno de los más notables representantes de este movimiento.

He considerado que Locke merecía un tratamiento aparte en materia de moral, por lo que he denominado el tercer capítulo "Las distintas morales de John Locke". En efecto, encontramos en este pensador distintos enfoques del problema moral, que parecen recoger todas las posiciones, tanto británicas como continentales, que se desarrollaban en ese momento en torno al tema, aportando al mismo tiempo elementos originales. He intentado mostrar que todos esos enfoques pueden compatibilizarse, en el sentido de que cada uno de ellos contiene una parte de verdad. En primer lugar, pese a la complejidad que atribuye a las ideas morales, Locke no niega el origen empírico de los elementos simples que las componen. Es decir, se mantiene fiel a su empirismo en el punto de partida. En segundo lugar, Locke sostiene que las ideas morales, a las que considera ideas *de modos mixtos*, se componen de elementos derivados tanto de la sensación como de la reflexión, es decir, de las dos fuentes de la experiencia. Se subraya al respecto la importancia de los nombres, el

único elemento que mantiene el vínculo entre ideas dispersas, lo que conduce también a considerar la validez de éstas para una sociedad o comunidad determinada de hablantes.

Una vez analizadas las nociones morales, en consonancia con el *way of ideas* lockeano, paso a considerar las leyes o reglas morales, cuya autoridad Locke hace emanar de tres fuentes distintas: Dios, el Estado y la costumbre, de las cuales la segunda y la tercera tienen, como las ideas de modos mixtos, un origen convencional.

Otro aspecto de la moral de Locke que en algunos pasajes se torna particularmente relevante es su enfoque metodológico. Al respecto, su modelo es la ciencia matemática, dado que considera que una vez establecidos o aceptados ciertos principios éticos, deben poder deducirse rigurosamente de ellos ciertas consecuencias. La idea es superar el relativismo moral al que parecen conducir la convención y la costumbre y universalizar las leyes morales fundamentales.

Finalmente, como fundamento último de la moral, Locke opta por una forma de deísmo, no reñida del todo con la revelación, sino que trata más bien de conciliar su teoría ética con el cristianismo, por considerar que es la religión más *razonable*, a diferencia de los deístas como Voltaire, que consideraban necesario suprimir todas las connotaciones históricas del monoteísmo para alcanzar una religión totalmente racional.

Un último aspecto de la moral de Locke que he creído pertinente incluir es el psicológico, lo que podemos llamar su *hedonismo moral*, aunque no pone el acento en el placer como motivación moral, sino más bien en su ausencia, que conduce al hombre a intentar procurárselo y así le impide permanecer inactivo.

A través de este análisis de posiciones aparentemente dispares, he tratado de dar una visión globalizadora de la moral de Locke, que no he encontrado en ninguno de los estudios críticos a que he podido acceder.

El capítulo IV trata acerca de una cuestión muy debatida y en general rechazada, que aparece en dos filósofos con posiciones tan dispares en otras cuestiones como Hobbes y Hume: la compatibilidad entre necesidad y libertad.

Tanto Hobbes como Hume, en lugar de dividir el universo en dos reinos: el natural y el humano, y atribuir la determinación al primero y la libertad al segundo, consideran que la misma necesidad se manifiesta en el mundo natural y en el mental. Lo que Hobbes se propone demostrar es que podemos decir que el hombre es libre, pero no su voluntad, ya que ésta está siempre determinada por apetitos o aversiones. La voluntad misma es un apetito, el último apetito de la deliberación. ¿Qué significa entonces que el hombre es libre? Que

puede actuar o no actuar, de acuerdo con la determinación de su voluntad. Esto lo lleva a definir la libertad como la "ausencia de impedimentos externos", los cuales pueden residir en algo tangible o en las leyes intangibles impuestas por Dios o por el soberano.

En cuanto a Hume, suscribe el necesitarismo moral, aunque atribuyendo un sentido muy distinto del de Hobbes a la necesidad. No obstante, también para él los móviles y las acciones quedan necesariamente vinculados y su teoría moral es, bajo este aspecto, subsidiaria de su famosa tesis acerca de la causalidad en el mundo natural.

Luego me refiero a la libertad civil, para la cual la primera parte del capítulo debía proporcionar el marco conceptual adecuado. Las conclusiones más relevantes a que puede llegarse a partir de ese marco son, en primer lugar, que mientras Hobbes tiene en cuenta formas puras de gobierno, Hume insiste en las ventajas de un *gobierno mixto*. En segundo lugar, la historia era tanto para Hobbes como para Hume una fuente importante de conocimiento acerca de los hombres, pero mientras que el primero estaba más interesado en rescatar la similitud entre sucesos pasados y los que tenían lugar en su propia época, respecto de Hume llegamos a la conclusión, especialmente a través de la lectura de su *Historia* y de sus *Ensayos*, que adoptó la postura de un evolucionista y que considera el progreso en la historia como una consecuencia de la Ilustración y de formas de convivencia cada vez más civilizadas.

Los tres capítulos siguientes tratan problemas epistemológicos en los tres principales empiristas británicos. El quinto se refiere al problema de lo dado, de gran importancia para una epistemología empirista, ya que ésta debe aceptar los datos de la experiencia como punto de partida de todo conocimiento o especulación. Analizo en primer lugar los datos puros, considerados sin ningún intento de categorización a priori.

En Locke, tales datos aparecen como efectos de algo externo y en su opinión puede llegar a demostrarse que lo son, como veremos en el capítulo siguiente. Pero, por otra parte, es posible detectar diversas ambigüedades en su presentación del problema, como el grado de pasividad o actividad que le cabe a la mente en la recepción de los datos; o si la reflexión debe entenderse en el mismo sentido que la sensación, ya que ambas son formas de experiencia; o si su teoría acerca de lo dado implica una ontología realista. También puede discutirse -como lo han hecho distintos críticos- si su teoría de la percepción es representacionista o meramente causalista.

En Berkeley, los datos también son efectos, pero el hombre común se engaña cuando supone que lo que los causa es la materia.

Mediante argumentos lógicamente impecables va conduciendo a su interlocutor materialista (Hylas en los *Diálogos entre Hylas y Filonús*) a admitir que las cualidades que percibimos son todas relativas a nuestra sensibilidad, es decir, subjetivas; que la materia no puede afectar a la mente y que sólo una voluntad (en el caso de nuestras percepciones regulares, la de Dios) es capaz de producir dichos datos.

En Hume, los datos son lo que llama impresiones, ya que las ideas son según él copias de aquellas. Esos datos constituyen el *fiat* del conocimiento, pero no se nos dan como efectos, ya que concluye que es imposible determinar su causa y cualquier teoría al respecto será una hipótesis sin fundamento empírico. Una lectura más estricta nos permite concluir que sólo las impresiones de la sensación son datos, ya que sin ellas no habría vida psíquica, puesto que las impresiones de la reflexión son derivadas de aquéllas mediante un proceso en el que intervienen las ideas. Sin embargo, Hume insiste en llamar impresiones a las de reflexión, dado el grado de vivacidad con que se presentan a la mente. Por otra parte, estas impresiones desempeñarán un papel muy importante en su filosofía moral. En la explicación del pasaje de los datos (impresiones) a las ideas, Hume introduce por primera vez su famosa teoría de la causalidad. Es un uso legítimo, pues sólo se refiere a una relación entre fenómenos y no entre ellos y las cosas. Desarrollamos finalmente la teoría de que entre los datos figuran para Hume también el tiempo y el espacio.

El Capítulo VI vincula la epistemología empirista con problemas ontológicos. Ya no se trata meramente de saber cómo llegamos a conocer, sino de qué es lo que conocemos en realidad en relación con el mundo externo. La posición de Locke puede ser calificada de realismo crítico, ya que no da por evidentes sin más ciertas características del mundo exterior sino que recurre a los adelantos científicos de su época para explicar nuestras ideas de cualidades, que divide, según la conocida clasificación de Robert Boyle, en primarias y secundarias, a las que pueden agregarse otras, que sería adecuado llamar terciarias, que se presentan a nuestra percepción como el efecto que unas cosas producen sobre otras. En cuanto a las ideas de sustancia, tanto de una sustancia en general cuanto de sustancias particulares, Locke opta finalmente por un compromiso ontológico que revela la fuerte influencia cartesiana sobre su pensamiento.

Sigue una breve referencia a la crítica de Berkeley a la noción de Locke de sustancia material, que finaliza con la afirmación de que sólo existen los espíritus y sus percepciones, y que si éstas últimas tienen una causa, ella no puede residir sino en otro espíritu.

En cuanto a Hume, no se pregunta si creemos en la existencia

de un mundo exterior a la mente, sino por qué creemos en ella, ya que se ha propuesto la tarea de explicar nuestras creencias naturales, invalidando al mismo tiempo todas las tesis de la metafísica tradicional, entre las cuales la sustancia constituye un ejemplo paradigmático de 'ficción metafísica'.

El capítulo VII trata un tema más restringido relacionado con la percepción y las cualidades percibidas, ya que se refiere exclusivamente a los colores, pero he tenido en cuenta que se trata de una cuestión que despertaba gran interés entre los filósofos-científicos de la época. Dado que Hobbes considera a los colores como cualidades de la mente y no de las cosas, se le presenta el problema de explicar su origen: no solamente de los colores en general sino más específicamente de los distintos colores. Para ello, he considerado necesario referirme al fenómeno de la luz, ya que Hobbes define a los colores como 'luz perturbada'. A ello agrego la consideración de algunas tesis alternativas que aparecen, o bien en los textos mismos de Hobbes, o bien en las interpretaciones de algunos críticos contemporáneos.

El tema de los colores cobra particular importancia en la filosofía de Hume, ya que el filósofo escocés lo pone en relación con nuestra noción de espacio, y con las tesis acerca de su divisibilidad infinita que se debatían en la época.

Finalmente, el octavo y último capítulo se refiere a un tema que tiene especial vigencia en la filosofía contemporánea: el lenguaje. En Hobbes encontramos lo que he llamado, en consonancia con su sistema mecanicista, una física del lenguaje, y una teoría semántica, en la que el lenguaje es presentado como condición del logos, es decir, del ejercicio de la razón, el cual implica una traducción del discurso mental a discurso verbal.

Siguen consideraciones acerca de los usos del lenguaje que, si bien se encuentran dispersas en sus distintas obras, demuestran que Hobbes anticipó mucho de lo que sería prácticamente un lugar común en la actual filosofía del lenguaje. A dichos usos hace corresponder abusos o malos usos del lenguaje, que son según él la principal fuente de los errores humanos. Se destaca, asimismo, la importancia que la llamada hoy en día dimensión pragmática del lenguaje tiene para el pensamiento político de Hobbes.

La teoría de Locke acerca del lenguaje se encuentra, a diferencia de lo que sucede con Hobbes, en quien, como hemos visto, es preciso rastrearla en varias de sus obras, concentrada en uno de los cuatro libros que componen el *Ensayo sobre el entendimiento humano*. En efecto, en el Libro III de dicha obra, Locke se refiere a la

necesidad que el hombre experimenta de comunicar sus ideas a otros, lo que lo ha conducido a introducir signos o términos que cumplen esa función. Pero para que dichos signos o términos sean eficaces, deben ser generales, no particulares, ya que en este último caso se multiplicarían al infinito y terminarían por hacer imposible el fin para el que fueron inventados.

La principal diferencia entre las teorías del lenguaje de Locke y Hobbes radica en que, mientras que para éste último sólo los signos son generales o universales, lo que lo convierte en un nominalista, para el primero debe haber ideas generales para que los términos que las representan (*stand for*) lo sean, lo que haría de él más bien un conceptualista.

Deseo dejar constancia de que mi propósito en este libro no ha sido simplemente hacer una presentación de algunas de las tesis más relevantes de los autores tratados, sino también confrontarlas con las interpretaciones de críticos reconocidos y ofrecer mis propios puntos de vista sobre las cuestiones, los que a menudo aparecen expresados en forma sintética en las conclusiones de los capítulos.

He procurado también conjugar dichas críticas con la máxima claridad expositiva, ya que considero que la obra puede ser útil como fuente de información sobre una corriente del pensamiento moderno que no ha recibido la misma atención en nuestro ámbito académico que las principales corrientes de la filosofía europea continental.

Finalmente, ha sido mi propósito mostrar que los problemas que se plantearon los empiristas británicos de la época clásica no han perdido vigencia sino que, por el contrario, muchos de ellos continúan siendo tema de debate en la actualidad.

## Abreviaturas

**BM:** *British Moralists*, selected and edited with comparative notes and analytical index by D.D. Raphael, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company Inc., 1991

**ECHU:** John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, collated and annotated with biographical, critical and historical prolegomena by Alexander Campbell Fraser, New York, Dover Publications, 1959

**EM:** David Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, with an Introduction, comparative table of contents and analytical index by L.A. Selby-Bigge. Third edition revised by P.H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1988

**EMPL:** David Hume, *Essays Moral, Political and Literary*, ed. by E.F. Miller, Indianapolis, Liberty Classics, rev. ed., 1987

**EU:** David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, edited with introduction, comparative table of contents and analytical index by L.A. Selby Bigge, Third edition revised by P.H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1988

**HE:** David Hume, *The History of England*, Indianapolis, Liberty Classics, 1983

**IPML:** J. Bentham, *A Fragment on Government and An Introduction to the principles of Morals and Legislation*, ed. with an Introduction by Wilfrid Harrison, Oxford, Basil Blackwell, 1960

**LDH:** *The Letters of David Hume*, ed. J.Y.T. Grieg, Oxford, 1932

**T:** David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L.A. Selby-Bigge and P.H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1987

**Treatise:** Ibidem, citado en notas al final del Cap. VII

**Nota:** Salvo en los casos en que se cita por ediciones en español, las traducciones son mías.

## Primera parte

### Capítulo I

## Sentimiento versus razón

Con el nombre de moralistas británicos nos referiremos a un grupo bastante considerable de filósofos de ese ámbito geográfico, que hicieron de la filosofía práctica el principal objetivo de sus investigaciones y discusiones, y para quienes, como señala D.F. Norton, "no hubo al comienzo de la época moderna grandes éxitos ni consenso" que puedan compararse a los alcanzados por los "filósofos metafísico-naturales"<sup>1</sup>.

Hemos dividido este capítulo en tres secciones, a fin de mostrar sus coincidencias temáticas y, a la vez, las semejanzas y diferencias en el tratamiento de las respectivas cuestiones.

### 1. La naturaleza humana

Es preciso reconocer, como afirma Barry Stroud, que "el interés por la naturaleza humana es tan antiguo como la naturaleza humana misma"<sup>2</sup>. Efectivamente, ya en los filósofos de la antigüedad aparecen referencias a ella, aunque en general en relación con el cuerpo del hombre y su estructura. No obstante, hay testimonios de que el carácter uniforme de la naturaleza humana fue reconocido desde épocas muy remotas.

En los tiempos posteriores al Renacimiento, el debate acerca de la naturaleza humana se inicia con Hobbes, quien funda su concepción de ella en sus principios metafísicos básicos de que todo lo que existe es material y de que el fenómeno universal es el movimiento. Así, de la misma manera en que los cuerpos tienden a

mantener dicho movimiento transmitiendo impulso a otros cuerpos y recibiendo de ellos el que necesitan para continuar cambiando constantemente de lugar, produciendo así un movimiento circular universal de todas las cosas creadas, la principal característica de ese cuerpo al que llamamos hombre es el instinto de auto-preservación o, en otras palabras, su impulso vital, que comparte con todos los seres vivos, pero que adquiere en él ciertas características particulares en función de las pasiones que le son propias. Debido a la consigna general de su sistema, que podemos considerar como un materialismo mecanicista en el que se ha tratado de eliminar las causas finales y sobre todo la referencia a un fin último o bien supremo, la naturaleza humana es considerada por Hobbes como extremadamente agresiva, egoísta y codiciosa. Todos estamos familiarizados con su descripción del estado de naturaleza, que, según sostiene, puede tanto ser inferido de las pasiones que continúan moviendo al hombre cuando ya se ha constituido la sociedad civil, como geoméricamente deducido de los principios metafísicos que rigen todos los fenómenos del universo. Lo que distingue a un hombre de otro no son las pasiones, que son las mismas en todos, sino los objetos de esas pasiones.<sup>3</sup> No se trata de modificarlas, ya que ello es imposible, ni de proponer al hombre otros objetos que atenúen su egoísmo o su codicia, sino de aguardar la emergencia de factores sobrevenientes que llevarán a los hombres a someterse al dominio de otro u otros a fin de salvaguardar el preciado bien de la vida.

Se ha señalado que "los propios contemporáneos de Hobbes reaccionaron frente su pensamiento con un horror virtualmente unánime"<sup>4</sup>. La impopularidad de Hobbes se debió sin duda en mayor medida a su cruda concepción del hombre en su estado natural que a la acusación de ateísmo que recayó sobre él. En primer lugar, en el estado de naturaleza hobbesiano no hay lugar para la razón, que es considerada, junto con el lenguaje, como una de las 'invenciones' del hombre y que se produce en un estadio tardío de su evolución, tanto en la especie como en el individuo. Por tanto, el hombre no es original y naturalmente sino un cuerpo entre otros, excepto que -como los demás animales- está dotado de sentidos que producen en su mente 'una sucesión de pensamientos' o fantasmas. Por otra parte, sólo lo mueven sentimientos negativos hacia sus congéneres; no es social por naturaleza sino amante de la soledad, y es llevado, por sus necesidades inmediatas y su ambición de poder, a atacar a todo otro hombre como su natural enemigo (*Homo homini inimicus*).

Tampoco la emergencia de la razón produce un cambio esencial en el hombre, ya que ella no le enseña que debe mostrar una mejor

disposición hacia sus congéneres a fin de que su vida sea menos "solitaria, desagradable, brutal y corta", sino que debe llegar a una forma de acuerdo con ellos, a fin de no ser aniquilado, tarde o temprano, por alguien más fuerte o astuto que él. Pero aun este acuerdo no es suficiente para llevar a los hombres a obedecer *in foro externo* las leyes que todos reconocen *in foro interno*, ya que son desconfiados por naturaleza; de modo que no puede contarse con que nadie vaya a cumplir el pacto a menos que, en un segundo momento, se otorgue el poder a alguien capaz de mantenerlos a todos en el temor, para lograr que obedezcan esas no del todo verosímiles leyes de naturaleza que, si bien impresas en la mente del hombre, son ineficientes sin 'el poder de la espada', como describe Hobbes la autoridad política. Aquí se plantean algunos problemas: o bien esas leyes son racionales, en cuyo caso, según la concepción hobbesiana de la razón, serían 'inventadas' por los hombres; o al menos se harían evidentes para ellos sólo al surgir la razón, que al mismo tiempo les haría comprender la necesaria limitación de reconocerlas sólo *in foro interno*, pero no de practicarlas, en cuyo caso, dado que nada les garantiza que los demás hagan lo propio, podrían ser aniquilados por sus congéneres. O bien, como a menudo afirma Hobbes, esas leyes proceden de un poder superior: de Dios, concebido -a imagen y semejanza del soberano- como omnipotente, sin presentar ninguna de las características del Dios infinitamente bueno y justo de la tradición cristiana, a la que sin duda pertenece Hobbes. Es decir, no hay justicia divina para que se cumplan las leyes *in foro externo*, o bien porque no hay Dios -según la versión atea de la filosofía política de Hobbes- o porque esa justicia no basta para que los hombres no se destruyan unos a otros. Y parece evidente que, sin la intervención constante de la providencia divina en el universo, del tipo de la que sostendrá el ocasionalismo, los hombres continuarán destruyéndose unos a otros en tanto la espada del Leviatán no penda amenazadora y visiblemente sobre sus cabezas.

Habiendo, pues, sido arrojada sobre la mesa del banquete la manzana de la discordia, los racionalistas fueron, de manera por cierto no sorprendente, los primeros en reaccionar contra este retrato sombrío de la naturaleza humana. Quiero significar por 'racionalistas' aquellos filósofos que no consideraban a la razón como un 'artificio' sino como una capacidad innata en el hombre, que no sólo le permitía alcanzar la verdad en cuestiones teóricas, sino que también lo llevaba a actuar bien y a distinguir lo justo de lo injusto y el bien del mal. No obstante, pese a que Hobbes pensaba que las pasiones eran demasiado fuertes como para someterse en los individuos singulares a la fría

razón, puede ser considerado como un racionalista, no sólo en lo que concierne a la ciencia, sino también porque creía que la razón podía mostrar al hombre un camino para evitar la muerte violenta y para conservar aquellas cosas que más codiciaba. De este modo, la razón se convertía en un aliado de las pasiones más fuertes del hombre y no en su enemiga, como sostenían los que la concebían como una facultad natural.

Entre los racionalistas que se opusieron a Hobbes se encuentra Richard Cumberland (1613-1718), cuya concepción de la naturaleza humana difiere de la de Hobbes al menos en dos aspectos: 1) según Cumberland, la razón nos conduce directamente a obrar bien y 2) es auxiliada por la benevolencia natural, una cualidad que Hobbes no admitiría como perteneciendo originariamente -y probablemente en ningún otro sentido- a la naturaleza humana. En todo caso, en Hobbes, tal vez a la manera como lo concebirá el Obispo Butler (v.p.27), la benevolencia es reducible al egoísmo. El cálculo de la razón puede en algunos casos conducirnos a ser 'benévolos' pero no se trata para Hobbes de un sentimiento natural. Esto llevaría a la cuestión de si son posibles los sentimientos 'artificiales', pero es un problema que en Hobbes no se plantea.

De acuerdo con la teoría de Cumberland, el bien público o bien común se convierte en ley suprema. Esto requiere una explicación y él nos proporciona la siguiente: para comenzar, la benevolencia es una 'volición' "en virtud de cuya fuerza realizamos, tan pronto y en la medida en que podemos, aquello que deseamos ardientemente" (B.M., 107).

La razón, como ya señalamos, no está en absoluto ausente en el sistema de Cumberland. Emplea, como Hobbes, el método del cálculo geométrico, pero como las premisas de que parte son opuestas a las de Hobbes, también lo serán sus conclusiones. Las cosas se demuestran "por la necesaria conexión de los términos" y Cumberland aplica el principio de no contradicción o una *reductio ad absurdum* para demostrar que el bien de ningún individuo singular puede ser el fin último, pues "si se postulan fines últimos diferentes, cuyas causas se oponen entre sí, entonces habrá acciones verdaderamente buenas que del mismo modo se opongan entre sí, lo que es imposible" (B.M., 115). De manera que "al conspirar el instinto natural y la razón..., surge de nuestra necesidad racional común el que cada uno, ejerciendo una benevolencia universal, busque siempre el bien común" (B.M., 118).

Otro racionalista, Ralph Cudworth (1617-1688), se propone más bien atacar el relativismo moral. Señala que el vulgo considera

moralmente bueno o malo lo que prescriben las leyes de su país y su religión, mientras que los teólogos o los fanáticos sostienen que las leyes morales son los mandamientos positivos de Dios, dictados por su voluntad absoluta. De modo que la moralidad debe ser, o bien relativa, o bien arbitraria. Apelando a la naturaleza de las cosas, se propone mostrar que debe haber algo que sea necesaria o naturalmente bueno. Esto lo lleva a desconfiar de la voluntad, sea ésta humana o divina, como guía para la acción. Pone particular énfasis en la naturaleza racional del hombre, que hace que una promesa, por ejemplo, mientras dura, sea algo que obliga a quien prometió a cumplir lo prometido (Cf.B.M., 123). Aunque no es asunto que nos concierna en este lugar, debe mencionarse, en la medida en que afecta la concepción de la naturaleza humana de Cudworth, que su teoría restringe la omnipotencia de Dios, quien es por su omnimoda Voluntad el autor de todo lo que existe, pero no puede modificar arbitrariamente la naturaleza de ninguna cosa, ni hacer que algo sea de una naturaleza distinta de la que actualmente posee (Cf.B.M., 121).

La teoría recién expuesta, aparte de presentar un sesgo leibniziano en relación con la inmutabilidad de las esencias, hace a la naturaleza humana tan inmutable como lo reconocería cualquier moralista de los siglos XVII o XVIII. Aparentemente, ni la educación ni ningún tipo de convención serían capaces de cambiarla en ninguna medida digna de consideración.

Samuel Clarke (1675-1729), como su predecesor inmediato, Richard Cumberland, relaciona la razón con la benevolencia en la naturaleza humana, a fin de poner de manifiesto que los hombres no buscan sólo su propio bien sino también el de sus congéneres. Lo peculiar acerca de su teoría del hombre es que en ella la benevolencia es el resultado de la ilustración de la voluntad. Así, afirma:

*Respecto de nuestros semejantes, la regla de la rectitud es que, en cada caso particular, nos comportemos con todos los hombres del mismo modo que, en circunstancias similares, podemos razonablemente esperar que se comporten con nosotros; y que, en general, nos esforcemos, en virtud de una benevolencia universal, por promover el bienestar y la felicidad de todos los humanos. La primera parte de esta regla es la equidad, la segunda, el amor (B.M., 241).*

La razón de esta benevolencia extensiva a todo el género humano parece residir en la naturaleza social del hombre. En otro pasaje, que citaré in extenso, dice con referencia al amor y la benevolencia universal:

*...la obligación de este gran deber puede deducirse también de la naturaleza del hombre, de la manera siguiente: además de ese*

*natural amor de sí mismo, o interés por la propia conservación que todos experimentan en primer lugar hacia sí mismos, hay en todos los hombres un cierto afecto natural por sus hijos y por su descendencia, que tienen lazos íntimos con ellos. Y puesto que la naturaleza de los hombres es tal, que no pueden vivir satisfactoriamente en familias independientes sin una comunicación y sociabilidad mayor entre ellos, desean por tanto naturalmente aumentar su dependencia multiplicando sus afinidades y acrecentar el círculo de sus amigos prestándoles buenos servicios; así como establecer sociedades por una comunicación de las artes y el trabajo, hasta que gradualmente los afectos hacia personas singulares se transforman en amistades de familia; y estos vínculos se extienden hasta constituir otras unidades sociales que son los pueblos, las ciudades y las naciones, y culmina en la comunidad consensuada de toda la humanidad. El fundamento, la conservación y la perfección de esta amistad o sociedad universal es el mutuo amor y la benevolencia (B.M., 244).*

Parece ya estar presente en este filósofo la idea de una comunidad universal, que sólo posteriormente aparecerá en los filósofos políticos de la modernidad; y de una paz perpetua como la que postula Kant, sólo que para Cumberland el fundamento de esa comunidad y de las condiciones de paz no reside en la razón sino en los sentimientos.

La atmósfera que rodea a esta teoría de cómo la sociedad humana llega a establecerse es decididamente optimista. Es también aristotélica, pero mientras que Aristóteles se detiene en la *polis* como la forma más deseable de sociedad, que no deberá ser ni demasiado pequeña ni demasiado grande<sup>5</sup>, Clarke continúa su teoría del desarrollo social del hombre hasta abarcar la posibilidad de una sociedad de naciones, insistiendo en que "el amor y la benevolencia mutuas son los únicos medios posibles para establecer tal sociedad."

Su ataque a Hobbes es contundente:

*Ese estado, que el señor Hobbes llama estado de naturaleza, no es en ningún sentido un estado natural, sino un estado de la mayor, menos natural y más intolerable corrupción que pueda imaginarse. Porque la razón, que es la naturaleza propia del hombre, no puede nunca (como se ha mostrado anteriormente) conducirlo a otra cosa que al amor y la benevolencia universal; y las guerras, el odio y la violencia, nunca pueden surgir sino de una corrupción extrema (B.M., 258).*

Entre los moralistas británicos de tendencia racionalista, nos quedan por mencionar Wollaston y Balguy. W. Wollaston (1659-1724) describe al hombre como un agente inteligente y libre. Hay una

perfecta identificación, en lo que concierne a la verdad y la falsedad, entre las palabras y las acciones: ambas pueden ser verdaderas o falsas. Pero admite, por otra parte, que el significado de las segundas "no procede siempre de la naturaleza sino de la costumbre y el acuerdo entre la gente" (B.M., 279). La falsedad no corresponde meramente a las acciones sino también a su omisión, en el caso de que la acción podría haber evitado algún mal. Un hombre que omita actuar en ciertas circunstancias "niega que tanto su propia naturaleza como la definición de la felicidad sean lo que son" (B.M., 285). Entre los deberes que se espera que el hombre cumpla, menciona el perfeccionamiento de su espíritu, las plegarias dirigidas a Dios y el cumplimiento de las promesas.

Las citas seleccionadas de los escritos de Wollaston, tienen por objeto mostrar que su concepción de la naturaleza humana es más bien dinámica que estática. Sin embargo, no debemos olvidar que es la 'significación' o 'verdad' de nuestras acciones lo que las hace moralmente buenas o malas, y que estos predicados se refieren a la naturaleza misma de las cosas.

Finalmente, John Balguy (1686-1748) no dirige sus ataques contra Hobbes sino contra Hutcheson, a quien nos referiremos algo más adelante. Hutcheson, según la interpretación de Balguy, hace depender la virtud de los instintos, mientras que éste último defiende a la razón como 'un principio más noble' de la naturaleza humana y define la virtud como una 'determinación racional' que requiere la libertad como condición de su posibilidad.

El hecho de que otros moralistas británicos se apoyen en los sentimientos o pasiones antes que en el entendimiento o la razón, como medios apropiados para alcanzar la virtud y la felicidad, no significa que consideren que la moralidad es menos objetiva y universal que lo que sostienen los racionalistas. En tanto creen -y en cierta medida logran probar- que la naturaleza humana es la misma en todas las épocas y lugares, pueden establecer reglas generales que no son ni el producto de la fantasía ni de una candorosa bondad de los hombres sino de una forma de 'reflexión' o conciencia que no es reducible a las facultades intelectuales.

Tal es el caso de Shaftesbury, posiblemente el más puro representante de una ética no fundada en la razón. Admite que la naturaleza humana no es enteramente buena y sana, pero considera que en tanto para el hombre como para cualquier otra criatura existe "un cierto FIN al que deben referir naturalmente todos los elementos que constituyen [su naturaleza]... puede al menos observarse que la virtud y el interés coinciden" (B.M., 195).



Detecta en la naturaleza humana tres grupos de sentimientos, de los cuales uno puede predominar y hasta llegar a ser excesivo en un individuo, en detrimento de los otros, de los que puede incluso carecer. Ellos son:

1. Los sentimientos naturales que conducen al bien PÚBLICO.
2. Los sentimientos egoístas, que sólo conducen al bien PRIVADO.
3. Los que no son ni de una ni de otra de las clases mencionadas, pues no tienden ni al bien PÚBLICO ni al PRIVADO, sino que son contrarios a ambos, y que por tanto pueden con justicia ser llamados afectos no naturales (B.M., 210).

Shaftesbury no considera que los sentimientos del primero y segundo grupo sean en sí mismos virtuosos o viciosos. Estas cualidades son atribuidas a los individuos según prevalezca en cada uno de ellos uno u otro grupo de afectos, y en la medida en que se manifiestan. Aunque un sentimiento sea natural, como el que conduce al bien común, puede ser excesivo en algún caso particular, de modo que la proporción sea anti-natural y la persona que lo posee no sea virtuosa sino viciosa. Un ejemplo propuesto por Shaftesbury es "cuando la compasión es tan avasalladora que destruye su propio fin e impide proporcionar el socorro y el alivio requeridos" (B.M., 211). El juicio sería el mismo en el caso de alguien cuyo amor a sí mismo fuera deficiente, "quien debe ser ciertamente considerado vicioso, respecto al plan y los fines de la naturaleza" (B.M., loc. cit.), pero en última instancia las afecciones generosas pasan a ocupar el primer puesto y se las considera como las únicas virtuosas en sentido estricto.

La palabra 'benevolencia', al menos en cuanto a mi conocimiento de los textos de Shaftesbury, no aparece explícitamente en ellos, pero sería un nombre adecuado para el sentimiento que, según él, debe prevalecer a fin de que un hombre sea virtuoso<sup>6</sup>, aunque, como señalamos más arriba, en su balance entre el vicio y la virtud, este moralista parece estar buscando una suerte de 'término medio' aristotélico.

Bernard Mandeville (1670-1733), en contraposición con los moralistas hasta ahora mencionados, con la sola excepción de Hobbes, es decididamente pesimista -nos sentimos tentados de decir 'cínico'- en su descripción del hombre como "un animal extraordinariamente egoísta y obstinado, así como astuto" (B.M., 263). Varias pasiones que "lo gobiernan por turno" (B.M., 262) constituyen su naturaleza. Advertimos que lo que Shaftesbury consideraba como los sentimientos anti-naturales son los más naturales para Mandeville, el único moralista británico que parece haber aceptado el sombrío cuadro hobbesiano del estado de naturaleza, aunque con ciertas limitaciones

y haciendo de ese modelo un uso totalmente diferente. Comienza por la poco plausible hipótesis de que los políticos han dividido a la especie humana en dos clases:

*...una compuesta de personas abyectas y suspicaces, absolutamente incapaces de sacrificios personales y que, sin consideración alguna por el bien de los demás, no tenían otra meta más elevada que su beneficio privado... Pero la otra clase se componía de personas de espíritu noble y elevado que, libres del sórdido egoísmo, consideraban que el perfeccionamiento del espíritu era su más cara posesión... y librando una guerra continua consigo mismos, promovían la paz de los demás, y no tendían a nada que no fuese el bienestar público y el gobierno de sus propias pasiones* (B.M., 265; el énfasis es mío).

A la segunda clase se suponía que pertenecían los reyes-filósofos, que estaban llamados a gobernar a la otra clase y a lograr que, por medio de la adulación, llegaran a interesarse por el bien público. La susceptibilidad a los halagos es, según Mandeville, otro rasgo de la naturaleza humana que contribuye al logro de una sociedad pacífica.

Aunque Mandeville no lo mencione, aquéllos que pertenecen a la clase superior de hombres deben necesariamente ser menos numerosos que los que pertenecen a la inferior; de otro modo, nadie renunciaría a su derecho al poder y habría una guerra constante entre los hombres, especialmente en cuanto la ambición es otra de sus pasiones predominantes. Después de pintar con los más bellos colores las virtudes heroicas de aquéllos que son más capaces de dominar algunos de sus apetitos naturales, Mandeville concluye que "los primeros rudimentos de la moralidad introducidos por políticos hábiles para hacer a los hombres más útiles unos a otros así como más tratables, fueron ideados principalmente para que los ambiciosos pudieran sacar mayor beneficio y gobernar a muchos individuos con la mayor facilidad y seguridad" (B.M., 267).

Francis Hutcheson (1694-1746) reacciona contra aquellos sistemas de moralidad que sostienen que la característica principal de la naturaleza humana es el egoísmo. Concuerda con Shaftesbury en considerar que un sentimiento bueno -al que llama explícitamente benevolencia- es el disparador de las acciones morales, y que ningún hombre carece completamente de él. Pero sus análisis son más sutiles que los de su predecesor y su optimismo, aunque firme, se expresa en un tono más sobrio. Distingue tres clases de benevolencia:

*A veces denota un sentimiento calmo o buena disposición extensiva a todos los seres capaces de felicidad o infelicidad; otras veces, 2. un sentimiento calmo y deliberado del alma que trata de*



*proporcionar felicidad a ciertos sistemas más pequeños de individuos, tales como el patriotismo, el amor a una nación, la amistad, el amor paternal [etc.]..., o 3. las diversas pasiones benévolas particulares como el amor, la compasión, la simpatía y la congratulación"* (B.M.,331).

Es importante señalar, como lo hace Mackie, que, según Hutcheson "deseamos la felicidad de otros como un fin, no meramente como un medio...para nuestra propia felicidad"<sup>7</sup>. En el párrafo citado del texto de Hutcheson advertimos que aparecen algunos conceptos que serán luego empleados por Hume en su filosofía moral: la idea de sentimientos o pasiones calmas, la benevolencia limitada, y la simpatía, aun cuando ésta última no va a ser incluida por Hume entre las 'pasiones' sino descripta independientemente de ellas como un mecanismo peculiar y complejo por el que los seres humanos comunican sus sentimientos unos a otros.

En cuanto a la benevolencia, si bien otros moralistas británicos la admiten como uno de los rasgos universales de la naturaleza humana, su concepción de ella la reduce en parte o aun enteramente al egoísmo, mientras que para Hutcheson es uno de los sentimientos originales que distingue al hombre de las bestias y cuya importancia se ve realzada por el importante papel que desempeña en nuestros juicios morales.

Samuel Butler (1692-1752), Obispo de Durham, también comienza centrando su atención en la naturaleza humana, ya que considera que en los temas morales es mejor comenzar por establecer "cuál es la naturaleza particular del hombre" que "indagando las relaciones abstractas de las cosas" (B.M.,374). Considera que si bien el amor a sí mismo desempeña un papel relevante en la dirección de nuestra conducta, es sólo uno entre los variados instintos y principios implantados en la naturaleza humana y que no pueden reducirse todos al egoísmo, como algunos autores han intentado hacer.

Por otra parte, tampoco recurre a la benevolencia como principio que debe gobernar al resto de las pasiones y de ese modo conducir al hombre a la virtud. De acuerdo con la posición de Butler, la naturaleza humana es compleja y, por tanto, no basta para caracterizarla con enumerar y describir las diferentes pasiones que, como afirmaba Mandeville "gobiernan al hombre por turno", para tener un cuadro completo de su naturaleza. La compara a una constitución civil, en la cual las voluntades de los distintos individuos se subordinan a una autoridad dominante. Además de las pasiones o sentimientos, hay en la naturaleza humana un principio de acción -que llama alternativamente conciencia o reflexión- que "comparado con

los restantes que se dan reunidos en la naturaleza del hombre, imprime claramente en ésta signos de autoridad sobre todos los otros y reclama la absoluta dirección de todos ellos, sea para permitir o para prohibir su gratificación" (B.M.,379).

Pero Butler no niega al hombre su derecho a bregar por el propio bienestar; de hecho, considera que su naturaleza no es enteramente egoísta ni del todo benévola, sino que participa de ambos sentimientos, de modo que en el orden privado se ve llevado a tratar de alcanzar la mayor felicidad posible para sí mismo, mientras que en el orden público la benevolencia le hace prestar naturalmente atención al bien público (Cf.B.M.,394). El principio que permite al hombre conciliar sus impulsos y sentimientos egoístas con los generosos es, como hemos dicho, la conciencia o reflexión. Es debido a este principio que en todos los asuntos que conciernen a la vida del hombre en este mundo, él es "naturalmente una ley para sí mismo" (B.M.,399), principio que toma expresamente de San Pablo.

Aunque Butler no parece identificar la reflexión con la razón, hay algunos pasajes que así lo sugieren, como cuando dice que "la razón y la reflexión entran en nuestra noción de un agente moral", como consecuencia de lo cual "la benevolencia no es una inclinación ciega" (B.M.,425). Si a esto agregamos que la palabra 'pasión' es a veces empleada por él en un sentido peyorativo, como cuando deplora "cuán propensos somos a dejarnos llevar por mal camino por la pasión y el interés personal" (B.M.,loc.cit.), parece obvio que, aun cuando Butler no pueda ser incluido entre los racionalistas, tampoco puede considerárselo como un sentimentalista o emotivista *tout court* en materia de moral, sino que se encuentra a mitad de camino entre ambas posiciones.

Finalmente, es pertinente agregar que Butler, quien, según hemos visto, considera que la naturaleza humana es compleja y que en la conducta moral de los hombres intervienen factores heterogéneos, se cumple un principio que lo acerca a los que exaltan el egoísmo como fuente de virtud, como hemos señalado anteriormente. Así, considera "que el amor a sí mismo y la benevolencia, la virtud y el interés, no deben oponerse sino sólo distinguirse unos de otros" (B.M.,384). La coincidencia entre egoísmo y benevolencia reside en que "la mayor satisfacción para nosotros mismos depende de que poseamos una medida conveniente de benevolencia" (B.M.,388), lo cual es una forma de decir que, al menos en parte, somos benévolos por egoísmo. Esta afirmación parece darnos una visión más realista del hombre que la que encontramos en otros moralistas de su época, a la vez que lo acerca a la posición de Hume.

## 2. El sentido moral

El desacuerdo entre los moralistas británicos se manifiesta también en la cuestión del origen de las distinciones morales. Para algunos, ellas derivaban de la razón, mientras que otros las hacían depender de algún sentimiento o emoción que podía o no coincidir con el placer o disgusto producido por la mera contemplación de una acción.

El moralista británico en cuyos escritos aparece por primera vez la noción de sentido moral es el Conde de Shaftesbury, para quien es un "sentido reflejo" que produce un sentimiento hacia "los afectos primarios de compasión, bondad, agradecimiento y sus contrarios" (B.M., 172). Como señala D.F. Norton, esto también estaba destinado a vulnerar el escepticismo "revelando que el hombre tiene un carácter moral natural y que su misma naturaleza lo lleva a reconocer y reaccionar frente a las distinciones morales. A su vez, esto revela que existen de hecho distinciones morales"<sup>8</sup>.

En Shaftesbury, el sentido moral puede ser considerado 'reflexivo' en dos sentidos: el ya señalado, como una reflexión sobre los sentimientos o afectos de tipo primario y, en un segundo sentido, como una percepción de nuestros propios sentimientos y, en consecuencia, como un juicio de valor interno sobre nuestra propia naturaleza o conducta (Cf. B.M., 220), que por lo menos una vez llama 'conciencia'. La importancia del sentido moral parece residir en su capacidad para percibir el bien y el mal, no sólo en las acciones o el carácter de otras personas, que en algunos casos puede considerarse como una reacción interesada, sino también en los propios. Además, el sentido moral no es considerado por sus cultores simplemente como una reacción emocional sino como una auténtica facultad cognitiva.

Sin embargo, de acuerdo con Mackie, el sentido moral de Shaftesbury "es simplemente una forma auto-consciente de los sentimientos sociales", y lo considera inadecuado en razón de que "tenemos obligaciones hacia personas hacia las que no sentimos ninguna inclinación natural a amar, ayudar o respetar"<sup>9</sup>. El punto en discusión aquí es si el sentido moral podría prescribirnos reglas universales de conducta. Precisamente, una crítica a los puntos débiles de las teorías del sentido moral incluye su incapacidad para explicar la idea de obligación.

En cuanto a Butler, según ya hemos mencionado, el sentido moral no es para él ni enteramente racional ni enteramente sentimental en su naturaleza, sino que participa de ambas características. Dice que puede ser "considerado como un sentimiento del entendimiento

o como una percepción del corazón, o, lo que parece más verdadero, como incluyendo a ambos" (B.M., 429).

El más importante de los filósofos del sentido moral es Francis Hutcheson, quien sostiene que los hombres están dotados de un "sentido superior" que los lleva a aprobar o desaprobar las acciones de otros o las suyas propias "sin tener en vista la obtención de ninguna ventaja material de ellas" (B.M., 306). Es decir, tenemos una capacidad innata para distinguir la belleza o la fealdad de las acciones humanas en relación con el bien, y a esto le llamamos sentido moral. Experimentaremos este sentimiento aun cuando el agente se encuentre "en la parte más distante del mundo" (B.M., 309). Hutcheson resalta, pues, el carácter 'desinteresado' de los sentimientos morales, algo que también se convierte en requisito para nuestras evaluaciones morales o juicios de valor en Hume, aunque esto conlleve ciertos problemas que analizaremos al tratar a ese filósofo. Para aceptar el punto de vista de Hutcheson se requiere, como señalamos al referirnos a la benevolencia, una alta dosis de optimismo, tanto en nuestra concepción de la naturaleza humana en cuanto intrínsecamente buena, como en la admisión de una relación positiva inmediata entre la benevolencia y nuestro propio bien y felicidad privados. En mi opinión, la principal dificultad que presenta la filosofía del sentido moral es, precisamente, que sus cultores no siempre establecen una distinción clara entre la virtud y el interés, de modo que los sentimientos egoístas parecen situarse en el mismo nivel que los desinteresados.

## 3. La simpatía

Bastará con una breve referencia a este tema en algunos de los moralistas hasta aquí mencionados, ya que sólo al llegar a Hume la simpatía cobra una particular importancia en relación con la moralidad.

En primer lugar, con anterioridad a Hume la simpatía no había sido descripta independientemente de otros sentimientos. Shaftesbury se refiere a "una simpatía con la especie", como uno entre los afectos naturales del hombre (B.M., 215), pero considerándola además como la causa de "uno de los goces más elevados", aunque éste sea el producto de una simple ilusión, como en el caso en que nos identificamos con los protagonistas de una pieza dramática. (Cf. B.M., 218).

Hutcheson, por su parte, la incluye junto a ciertos sentimientos negativos. Entre "la multitud de percepciones que no tienen relación con ninguna sensación externa", menciona "los dolores del remordimiento, la vergüenza, la simpatía" (B.M., 355), mientras que Butler extiende su alcance a toda la humanidad, al atacar a Hobbes en los términos siguientes:

*...si realmente existe una cosa tal como la ficción o imaginación de un peligro para nosotros mismos ante la vista de la desgracia ajena, a la que se refiere Hobbhes confundiéndola de manera absurda con la compasión en general; si hay algo parecido común a la humanidad y distinto de la reflexión o razón, ello sería un ejemplo notable de lo que está más lejos de su pensamiento, es decir, de una mutua simpatía entre todos los individuos de la especie, un sentimiento de confraternidad común a toda la humanidad (B.M.,412,n.).*

En función de ese sentimiento de simpatía, Butler considera, a diferencia de Hobbhes, que "los hombres han sido hechos para la sociedad y para promover la felicidad de ésta" (B.M.,391) y no sólo para preocuparse por su propia conservación y por sus intereses individuales. Así como Hume considera que las leyes de asociación de ideas son "el cemento del universo", Butler se refiere a los sentimientos que emanan de la naturaleza social del hombre, en particular la benevolencia y el interés por las circunstancias de sus congéneres, como "el cemento de la sociedad" (B.M.,391). Es decir, la simpatía engendra relaciones naturales de protección, dependencia y mutuo conocimiento, que son el fundamento de la vida social.

También encontramos el término 'simpatía' en Hartley, pero sólo lo menciona como una entre siete clases distintas de placeres y dolores (Cf.B.M.,637) Es decir que, con anterioridad a Hume, no se le había dado entre los moralistas británicos una particular relevancia a la simpatía.

#### 4. Hume como moralista británico

Siguiendo el orden adoptado para nuestra exposición de las teorías de los moralistas británicos anteriores a Hume, nos referiremos en primer lugar a su concepción de la naturaleza humana, sin duda más compleja y más rica que las de sus predecesores, señalando al mismo tiempo puntos de coincidencia y de desacuerdo con ellas. La impresión general que se desprende de la lectura de los textos de Hume sobre este tema, es que en ésta, como en otras cuestiones, es menos asertórico -tal vez sería apropiado decir menos dogmático- que cualquiera de los filósofos a que nos hemos referido anteriormente. Como señala David Fate Norton, "si algo distingue su pensamiento, según se ha sospechado, es su tendencia a mantenerse en una posición intermedia entre extremos filosóficos"<sup>10</sup>. Pero, por otra parte, si elige una vía media, como lo había hecho el Obispo Butler, por quien Hume sentía gran respecto y admiración, no es en el mismo sentido que éste, sino permitiendo un juego más amplio a las pasiones, clasificándolas

y analizándolas más minuciosamente de lo que lo habían hecho, no sólo otros filósofos británicos, sino cualesquiera otros moralistas hasta ese momento. En sus predecesores abundan las clasificaciones, pero las descripciones son más someras y las definiciones menos precisas, resultando a veces difícil distinguir unas pasiones de otras o la razón de que se las incluya en un mismo grupo. Hobbhes, por ejemplo, otorga a las pasiones un lugar preponderante en su obra, y aun proporciona listas exhaustivas de todas las que los seres humanos son capaces de experimentar, pero no presta demasiada atención a lo intrincado de sus operaciones, ni a las diversas manifestaciones de los mismos sentimientos en distintas circunstancias.

La teoría de Hume acerca de la naturaleza humana no puede ser resumida en unos pocos párrafos o páginas, ya que es el tema de la totalidad del *Tratado*, al que se han dedicado muchos estudios esclarecedores. En consecuencia, nos limitaremos a ofrecer un breve panorama de su tratamiento de las pasiones, comparando su posición con lo que los moralistas británicos considerados hasta el momento habían dicho al respecto. De ese modo, Hume aparecerá implicado en el famoso debate iniciado por Hobbhes acerca de si el hombre es naturalmente egoísta o generoso, sociable por naturaleza o naturalmente amante de la soledad, esencialmente racional o irracional. No responderemos a estas cuestiones una por una, pero las consideramos cruciales y serán una guía para nuestra investigación acerca de la concepción humeana de la naturaleza del hombre.

Si bien en un pasaje de su obra Hume dice que se considera a sí mismo como un 'anatomista', es obvio que emplea el término en sentido metafórico, ya que no está particularmente interesado en la constitución física de los seres humanos. Precisamente, en una de las primeras secciones del *Tratado*, refiriéndose a las impresiones de la sensación, señala que su examen "corresponde más bien a anatomistas y filósofos naturales que a filósofos morales; y por tanto no se tratará de ellas en este momento" (T.,8). Nos concentraremos, pues, en los Libros II y III del *Tratado*.

La declaración de Hume acerca de la naturaleza humana que sin duda ha resultado más sorprendente para sus lectores de todos los tiempos, es el hecho de que, a su criterio, la razón no es, como sostenían los racionalistas y el común de la gente, la facultad que guía, o al menos debería guiar, nuestra conducta en la vida, sino que es irremisiblemente esclava de las pasiones. Omito la tarea de analizar la afirmación de Hume de que no sólo es sino que debe ser esclava de aquéllas, ya que me estoy refiriendo a la naturaleza humana en términos descriptivos y, en consecuencia, no consideraré por el

momento ningún enunciado prescriptivo<sup>11</sup>. Sólo deseo señalar que Hume considera que todos aquellos moralistas que consideran a la razón como un principio que puede someter a nuestras pasiones, están usando el término 'razón' en un sentido impropio.

Un ejemplo conspicuo de la posición de los racionalistas en esta cuestión nos lo brinda Cumberland, para quien no las pasiones sino "la razón prescribe a cada uno como fin su propia felicidad unida a la felicidad de los demás" (B.M., 115), o, como lo expresa en otro pasaje, "...de nuestra común naturaleza racional surge la necesidad de que cada uno, al ejercer la benevolencia universal, tienda siempre al bien común". En cuanto a Clarke, deposita una confianza absoluta en la razón. Después de enunciar una serie de proposiciones relativas a la conducta de Dios y del hombre que considera "tanto notoriamente simples como evidentes" e "inequívocamente demostradas", concluye:

*Pues que un hombre dotado de razón niegue la verdad de estas cosas, es lo mismo que si un hombre que tiene el uso de la vista, negara, al mismo tiempo que contempla el sol, que exista una cosa tal como la luz en el mundo* (B.M., 227).

Para Hume, tanto Cumberland como Clarke están empleando el término 'razón' en 'un sentido impropio', es decir, confundiéndola con una de las pasiones calmas. Explica por qué sucede esto:

*como la razón...se ejerce sin producir ninguna emoción sensible, a ello se debe que toda acción de la mente que tenga lugar con la misma calma y tranquilidad, sea confundida con la razón por aquéllos que juzgan las cosas por sus apariencias* (T., 417).

Es decir, esos deseos o emociones calmas,

*...aunque sean realmente pasiones, producen escasa emoción en la mente y son más conocidos por sus efectos que por un sentimiento o sensación inmediatos. Estos deseos son de dos clases: o bien ciertos instintos implantados originariamente en nuestra naturaleza, como la benevolencia y el resentimiento, el amor a la vida y la bondad hacia los niños; o el apetito general del bien y la aversión del mal, considerados meramente como tales* (T., loc.cit.).

Entre las pasiones calmas mencionadas por Hume en la cita precedente se incluye la benevolencia, un sentimiento que desempeñaba un papel tan importante en los sistemas morales no fundados en la razón, como los de Shaftesbury y Hutcheson. En éste último, como hemos señalado, el término es empleado en sentido amplio, cubriendo una variedad de sentimientos que en algunos casos reciben nombres distintos, aun cuando se trate de "clases de benevolencia". Entre ellos se encuentran las pasiones que Hume considera indirectas y también la benevolencia limitada, tal como se manifiesta en la

amistad, el amor filial, etc. Hutcheson, por el contrario, consideraba a la benevolencia como un principio universal que comparaba con la gravitación (B.M., 343). Su fuerza de atracción está en proporción inversa a la distancia que nos separa del objeto de nuestra benevolencia, pero sin convertirse, como en Hume, en un sentimiento tan limitado en su alcance que "en lugar de hacer a los hombres aptos para [vivir] en grandes grupos sociales, es casi tan contrario a ello como el más estrecho egoísmo" (T., 487).

Encuentro una dificultad en Hutcheson que, en mi opinión, Hume logra superar. Hutcheson admite tanto una benevolencia universal como una restringida, un supuesto que parece hacernos caer en contradicción si pretendemos que el primero sea el cemento de la sociedad. Uno de ambos sentimientos (benevolencia universal o limitada) debe prevalecer, dado que parecen oponerse mutuamente. En el caso de Hume no es así, pues si bien considera a la benevolencia como un sentimiento positivo, niega que exista una pasión tal como "el amor a la humanidad meramente como tal" (T., 482). Por tanto, la benevolencia no contribuye a la constitución de la sociedad, excepto en cuanto, al ejercerse en el ámbito familiar, hace a sus miembros más jóvenes "sensibles a las ventajas que pueden cosechar de la sociedad" (T., 486). Pero una vez que ésta se ha establecido como una institución compleja y de vastas dimensiones, cuya generación es minuciosamente examinada por Hume, no es la benevolencia limitada sino algún otro principio el que mantiene a los hombres unidos pacíficamente. Podemos llamarlo 'benevolencia ilustrada'<sup>12</sup>, pero no nos parece apropiado referirnos a él como 'egoísmo ilustrado' -expresión frecuentemente empleada para designar el origen del vínculo en que se funda la sociedad según algunos moralistas británicos- pues equivaldría a deformar el retrato que Hume hace del hombre, como un ser no sólo dotado de benevolencia limitada sino también de simpatía, una característica compleja pero espontánea y universal de la naturaleza humana, que hace que los hombres extiendan sus sentimientos positivos a la casi totalidad de los seres vivos, no sólo a sus semejantes sino incluso a individuos de otras especies animales. Podemos resumir la posición de Hume sobre esta cuestión en los términos siguientes: 'la felicidad y la miseria de los demás no nos son indiferentes'.

Respecto de nuestras evaluaciones morales, cabe preguntarse si Hume considera, como otros moralistas a que hemos hecho referencia, que existe en el hombre un 'sentido moral' específico, de naturaleza no racional, que le permite distinguir el bien del mal. Hemos visto que, de acuerdo con Hutcheson, uno de los filósofos que

postulan ese sentido, somos capaces de experimentar un sentimiento de placer o disgusto al contemplar las acciones de nuestros semejantes, aun cuando no tengan ningún tipo de vínculo con nosotros, y que Hume niega en principio esto, al menos en tanto implique reconocer una benevolencia de alcance universal. ¿Cuál es, pues, para él, el origen de nuestros juicios morales?

Hume incluye nuestros juicios entre lo que llama percepciones o, más precisamente, ideas, como lo sugieren al menos dos pasajes del *Tratado* (Cf. T., 97n., & 456). Podemos decir que los juicios implican percepciones o que son en sí mismos percepciones, lo que equivale a atribuirles una función cognitiva. Por otra parte, sostiene que los juicios relativos a la moral "no son engendrados por la razón", aunque admite que "...la acción puede causar un juicio o ser oblicuamente causada por él cuando el juicio coincide con una pasión" (T., 459). También admite con respecto a esto la posibilidad de incurrir en error, pero no como "la fuente originaria de la inmoralidad", ya que en ese caso cualquier juicio sobre el bien o el mal implicaría "una distinción moral real, independiente de estos juicios" (T., 460), un compromiso ontológico que Hume no está en absoluto dispuesto a asumir.

Luego ataca la opinión de que la moralidad sea susceptible de demostración, advirtiendo que ninguna de las cuatro relaciones que pueden proporcionarnos una evidencia perfecta se da en la esfera moral. Desafía a quienquiera que sostenga que la moralidad consiste en una clase distinta de relación evidente, a presentar un ejemplo de dicha relación, pues en caso contrario él [Hume] estará "luchando en la oscuridad" contra un enemigo invisible.

Además de la demostración, Hume admite otro tipo de razonamiento: de las causas a los efectos y de los efectos a las causas, que no enlaza meras ideas sino hechos. Pero como ni la virtud ni el vicio pueden detectarse en ningún hecho real existente, por cuidadosamente que lo examinemos, esta clase de razonamientos tampoco se aplica en el terreno moral. La virtud y el vicio -sostiene Hume- no se encuentran fuera de nosotros sino en nuestra propia mente, y consisten en un sentimiento de aprobación o desaprobación que proyectamos en aquellas acciones que consideramos virtuosas o viciosas. Para aclarar más esta cuestión, compara el vicio y la virtud a las cualidades secundarias que "de acuerdo con la filosofía moderna, no son cualidades en los objetos sino percepciones en la mente" (T., 469). En la Sección II de la Primera Parte del Libro III del *Tratado*, Hume se refiere a los sentimientos por los que distinguimos el vicio de la virtud como impresiones más bien que como juicios, pero sin despojarlos de su carácter cognitivo. Aquí la palabra 'juicio' está usada aparente-

mente en un sentido exclusivamente intelectual, lo que se pone aun más de manifiesto cuando Hume declara que: "La moralidad...es más propiamente sentida que juzgada". Pero ni los sentimientos ni su causa tienen existencia objetiva fuera de la mente. Como ha señalado Mackie:

*...en trazos esquemáticos, esta posición sostiene que llamamos virtuoso a algo si y porque produce en nosotros un tipo particular de placer y llamamos a algo malo o vicioso si y porque produce una clase particular de displacer. El carácter virtuoso o vicioso de la acción no reside en los objetos mismos, aparte de los sentimientos que provocan en nosotros.*<sup>13</sup>

Pero podemos preguntarnos si ese sentimiento particular es algo absolutamente original o si ha de identificarse con alguna de las pasiones ya descritas por Hume. El carácter particular de este sentimiento parece depender de que la acción o carácter de alguien sea considerado "...en general, sin referencia a nuestros intereses particulares" (T., 472). Es evidente que la expresión 'en general' se refiere a nuestra consideración o punto de vista, no a la acción o al carácter considerado, que debe ser siempre particular a fin de ser objeto adecuado de evaluación moral. Por tanto, no parece indispensable apelar a un 'sentido moral' específico para dar cuenta de nuestros juicios morales. Hume parece reconocer esto explícitamente, pues si bien la Sección II de la Primera Parte del Libro III del *Tratado* se titula "Las distinciones morales derivadas de un sentido moral", lo que probablemente ha llevado a muchos críticos a creer que ésta era la posición de Hume, no vuelve a emplear esa expresión para los sentimientos de los que hace depender la moralidad (Cf. T., 537). Páll Ardal es terminante al respecto:

*Hume rechaza sin reservas la opinión de que podemos explicar por qué una conducta particular cualquiera es signo de virtud apelando simplemente a un sentido moral. Esto no sería realmente una explicación; es más bien la expresión de nuestra incapacidad de explicar.*<sup>14</sup>

Su interpretación de la obra de Hume lo conduce a las conclusiones siguientes: en primer lugar, aunque la simpatía desempeña un papel importante "en la explicación del origen de los sentimientos morales...[Hume] no define estas distinciones en términos de una 'conciencia simpática'" y, en segundo lugar, "que en el *Tratado* hay una estrecha relación entre la pasiones indirectas y los sentimientos morales"<sup>15</sup>. Esta última aseveración constituye la tesis principal que Ardal desarrolla en su obra sobre Hume. En cuanto a la 'conciencia simpática', alude a lo que podríamos llamar una especie de 'contagio afectivo', que dista mucho de ser la concepción humeana de la

simpatía, a la que nos referiremos a continuación.

Respecto de la función que desempeña la simpatía en el sistema moral de Hume, consideramos adecuado comenzar destacando que para él, como lo ha señalado Mackie, la benevolencia no es un elemento básico de la naturaleza humana<sup>16</sup> como sí lo era para otros moralistas que lo precedieron. Para Hutcheson y Shaftesbury, por ejemplo, no es necesario intentar extender la benevolencia, ya que este sentimiento es natural en todos los seres humanos y se da en ellos aparentemente en la misma medida. Ciertas restricciones a este sentimiento serían contrarias a la naturaleza y una completa carencia de él, inconcebible según dichos filósofos. Para Hume, por el contrario, la benevolencia se ejerce sólo respecto de un círculo limitado de familiares y amigos. Pero, por otra parte, su alcance puede extenderse, y es respecto de esta extensión que la simpatía desempeña un papel importante. Esto puede ilustrarse mediante una referencia de Danford a Pericles, quien consideraba a la benevolencia como su cualidad más eminente.<sup>17</sup> Desde un punto de vista humeano, tal sería el caso de un estadista cuya benevolencia se ha expandido en virtud de su simpatía hacia sus súbditos. Esto abona la tesis de Mackie, quien considera que la benevolencia es, precisamente, efecto de la simpatía.<sup>18</sup>

¿Qué es lo que hace que unos hombres experimenten simpatía hacia otros? La explicación reside primeramente, para Hume, en el hecho de que todos los hombres son capaces de los mismos sentimientos. Se refiere al hombre promedio -o podríamos decir 'normal'- en quien "todos los sentimientos bondadosos, tomados en conjunto ... superan a los egoístas" (T, 487). Si no pudiese surgir en ellos la simpatía y no fueran, en consecuencia, capaces de ampliar el círculo de aquellas personas hacia las que sienten algún tipo de afecto, nos sería difícil imaginarlos emergiendo de su estado primitivo -en el que existen ya pequeños agrupamientos humanos- para constituir la sociedad en sentido más amplio. No se trata de que su razón, junto con el temor a la muerte violenta, como sostenía Hobbes, les indique el mejor medio para dejar de destruirse mutuamente. En primer lugar, parecen ser más naturalmente amigables que en el estado pre-social descrito por Hobbes, cuya sucinta referencia a la unión entre madre e hijo no parece sino una anticipación del gobierno despótico que aparentemente apoya en el estado civil. Los hombres naturales de Hume no son descriptos como tan carentes de humanidad como lo eran en la teoría de su predecesor. Sin embargo, esto no significa que para Hume haya un "amor a la humanidad meramente como tal", ya que el sentimiento requiere algún objeto presente y concreto y el concepto de humanidad es demasiado abstracto como para inspirar

ningún tipo de pasión. Cuando decimos, por ejemplo, que alguien 'ama a los perros', no pensamos en una esencia universal como objeto de su amor, sino en uno u otro de esos amistosos cuadrúpedos que menean la cola a manera de saludo. De manera similar, cuando otro hombre está presente 'en carne y hueso' y manifiesta señales de sufrimiento, puedo formarme una idea de ese sentimiento -que he experimentado yo mismo al menos en cierta medida- y llegar a sentirlo realmente como propio. No se trata ya sólo de su padecimiento, sino también del mío, y es a tales situaciones concretas a las que nos referimos cuando hablamos de nuestra simpatía con los sufrimientos de la humanidad. Una fotografía o la escena de una película despertarán igualmente nuestros sentimientos de compasión, cuando podemos reconocer -en función de los mismos principios que nos llevan a admirar a los héroes históricos- que estamos contemplando una reproducción de un hecho que realmente tuvo lugar, lo que implica confiar en los diversos recursos, humanos y tecnológicos, que han hecho posible esa reproducción.

Ahora bien 'obrar en consecuencia' con ese sentimiento de simpatía parece un asunto totalmente diferente y que implicaría una ulterior diferencia entre la impresión causada por un hecho que tiene lugar en nuestro entorno y otro que queda fuera de nuestro alcance. Lo que Hume quiere destacar es que el hombre tiene capacidades limitadas, tanto en lo que respecta a su conocimiento como a sus sentimientos, pero no considera que sea incapaz del primero ni de los segundos. No sería desacertado considerar a la simpatía como una especie de principio de asociación o atracción, como concebía Hutcheson a la benevolencia, que hace que nuestra mente pase, no meramente de una idea a otra avivada por una impresión presente, sino de una impresión a otra, a través de una idea de la primera.

Tanto Páll Ardal como Barry Stroud concuerdan en que la simpatía no es para Hume un sentimiento o pasión particular, aunque el primero considera que "Hume, nunca muy cuidadoso en observar coherencia en el uso de los términos, se refiere al menos una vez a 'la pasión comunicada de la simpatía'" <sup>19</sup>. D.F. Norton, por su parte, señala que su acción asegura la uniformidad de los sentimientos entre los hombres<sup>20</sup>, lo que refuerza, y es al mismo tiempo reforzado por el hecho de que "la naturaleza humana es inmutable" <sup>21</sup>.

Peter Jones aporta una referencia a Cicerón, quien en *De Officiis* menciona el principio de simpatía, junto con la razón y el lenguaje, entre los lazos que vinculan a la sociedad<sup>22</sup>. Esta sería, en la medida de mi conocimiento, la primera referencia histórica a la simpatía en el contexto o desde el punto de vista en que es tratada aquí.

El término había sido usado en la antigüedad por escuelas filosóficas como los estoicos y los neoplatónicos, pero en un sentido cósmico, como un vínculo que unía todos los elementos de la naturaleza, una concepción que reaparecerá en los filósofos románticos. Fue usado en este sentido por el propio Cicerón pero, como hemos señalado, parece ser el primero en haberlo empleado, más específicamente, en relación con la sociedad humana, en una época en que el humanismo era una preocupación filosófica dominante.

## 5. Contemporáneos y sucesores de Hume

La tradición de los moralistas británicos no termina con Hume. Hay entre sus contemporáneos y sucesores varios filósofos que se abocaron a las mismas cuestiones morales, aunque en general no coincidieron con sus puntos de vista o propusieron nuevas soluciones a los problemas que él planteara.

En lo relativo a la naturaleza humana, no hay innovaciones dignas de mención y podríamos afirmar que el tema fue abandonado casi por completo después de Hume, hasta que nuevas concepciones antropológicas vinieron a suplantarse las de los pre-iluministas e ilustrados británicos. No obstante, Adam Smith (1723-1790), el renombrado amigo y discípulo de Hume, hace algunas referencias a la naturaleza humana aunque, como diría Hume, de manera *oblicua*. El interés principal de Smith es la armonía de la sociedad y ella se alcanzará si -como supone- los hombres son capaces de considerar las circunstancias de los demás como si fueran propias. Esto implica que están dotados tanto de sentimientos egoístas como benévolos y que en reprimir los primeros y alentar los segundos reside "la perfección de la naturaleza humana" (B.M., 782).

Invierte el mandamiento cristiano que prescribe amar al prójimo como a sí mismo, sustituyéndolo por "el gran precepto de la naturaleza de amarnos a nosotros mismos como amamos a nuestro prójimo, o lo que es lo mismo, como nuestro prójimo es capaz de amarnos a nosotros" (B.M., loc. cit.). Es interesante destacar que, en Adam Smith, el carácter descriptivo del enfoque de la naturaleza humana de los moralistas anteriores ha pasado a ser prescriptivo, y que, en consecuencia, podría ser acusado de lo que ha dado en llamarse la 'falacia naturalista'.

Respecto del sentido moral, encontramos referencias explícitas a él en David Hartley, quien comienza expresando su convicción metafísica de que el hombre es un compuesto de dos sustancias: cuerpo y mente. "La segunda [-afirma-] es aquella sustancia, agente,

principio, etc., al cual referimos las sensaciones, ideas, placeres, dolores y movimientos voluntarios." (B.M., 636). Divide los sentimientos internos de la mente en sensaciones e ideas y subsume las primeras bajo las segundas. También incluye entre nuestros placeres y dolores el sentido moral, que considera como un sentimiento más bien complejo e intenso producido por distintas causas, tales como la belleza o fealdad natural o artificial, la opinión de otros respecto de nosotros, los placeres y dolores de nuestros semejantes, etc.

Luego procede a describir la asociación -que constituye el punto central de su sistema- y su influencia sobre nuestros sentimientos y opiniones. Entre sus diferentes funciones, la asociación nos permite inferir ese placer o dolor particular que Hartley denomina sentido moral. La asociación de los placeres ajenos con los propios, los beneficios que obtenemos de su conducta virtuosa y los males resultantes de sus malas acciones, junto con la influencia de las creencias religiosas, "engendran en nosotros un sentido moral" (B.M., 653). Esta concepción del sentido moral como un resultado de la asociación se distingue de aquéllas que lo consideran como un instinto o "como una determinación de la mente fundada en las razones y relaciones eternas de las cosas" (B.M., 634). En consecuencia, disiente tanto de los racionalistas como de los teóricos del sentido moral que lo precedieron.

El crítico más conspicuo de Hume entre los moralistas británicos es Thomas Reid (1710-1796). Acepta la noción de un sentido moral que, en su opinión, no aparece sólo en Shaftesbury y Hutcheson, sino también en la antigüedad. Señala que el nombre se adoptó por analogía con los sentidos externos, pero como tantos filósofos han vilipendiado los sentidos, algunos han sido remisos en adoptarlo y otros lo han rechazado de plano.

Reid se propone reivindicar el sentido moral y comienza afirmando que por medio de los sentidos no sólo sentimos sino también juzgamos y añade que "si ésta es una noción justa de nuestros sentidos externos, tal como yo los concibo, nuestra facultad moral puede, sin inconvenientes, ser llamada sentido moral" (B.M., 879). De él proceden no sólo nuestras concepciones originales del bien y del mal, sino también "los juicios de que tal conducta es justa y tal otro injusta" (B.M., loc. cit.). Son, al mismo tiempo, "los primeros principios de todo razonamiento moral", puesto que "debe haber en moral, como en todas las demás ciencias, principios primeros o evidentes, sobre los que se funda y en los cuales se apoya en última instancia todo razonamiento moral" (B.M., loc. cit.). Resumiendo, podemos decir que Reid intenta reivindicar a los sentidos y, por otra parte, asimila el



sentido moral a la recta razón.

En cuanto a la simpatía, hemos visto que aparece mencionada en los escritos de otro contemporáneo de Hume, David Hartley (1705-1757), quien la incluye entre los distintos placeres y dolores que el hombre es capaz de experimentar. A los experimentados por simpatía los llama "placeres y dolores intelectuales" pero considera que tienen su origen último en los de naturaleza sensible. Su concepción de la simpatía es amplia y, podríamos decir, heterodoxa, en tanto considera que entre los sentimientos de simpatía comúnmente aceptados -"aquéllos por los que nos regocijamos con la felicidad de los otros" y "aquellos por los cuales nos afligimos por su desgracia"- están también incluidos "aquéllos por los cuales nos regocijamos con su desgracia" y "aquéllos por los que nos afligimos por su felicidad" (B.M., 642). Quien piense que los segundos prevalecen sobre los primeros estará más cerca del pesimismo de Hobbes, mientras que el que tenga la opinión contraria se acercará al optimismo de Shaftesbury y Hutcheson. Finalmente, podemos observar que la mayor parte de las pasiones analizadas separadamente por Hume quedan comprendidas en el sentido ampliado de simpatía de Hartley, como asimismo que el sentido original, etimológico, de la palabra, ha sido distorsionado.

En cuanto a Adam Smith, si bien, como hemos apuntado, no se detiene en la descripción de la naturaleza humana, desarrolla una importante teoría de la simpatía que ha influido sobre el pensamiento moral y político de muchos filósofos posteriores.

Este principio consiste para él en la capacidad de considerar las circunstancias de otro como si fueran propias. Abandona, pues, la concepción humeana de la simpatía como un mecanismo psicológico basado exclusivamente en las pasiones y en su capacidad de dar vivacidad a las ideas, e incluye en su descripción de ella elementos intelectuales, tales como el conocimiento de las causas de las emociones contempladas. Ningún elemento de esa naturaleza aparece en la descripción de la simpatía que ofrece Hume, para quien la inferencia implicada en el proceso de *syn-pathéin*, partiendo de los signos exteriores de una pasión, nos conduce a una idea de ésta que al fin se convierte en la pasión misma.

Finalmente, encontramos referencias a la simpatía en Jeremy Bentham (1748-1832), a quien D.D. Raphael incluye en su compilación como el último de los moralistas británicos. Bentham niega que el principio de simpatía pueda ser un fundamento sólido para ningún sistema moral, dado que lo considera "adverso al de utilidad" y apoya su rechazo en que nada en ella "indica ninguna determinación

externa, como medio de garantizar y guiar los sentimientos internos de aprobación y desaprobación" (B.M., 957).

## Conclusiones

En este examen de las teorías de los principales moralistas británicos considerados en su conjunto, hemos atendido principalmente a los que nos parecen los puntos centrales y comunes a todas ellas: la naturaleza humana, el sentido moral y la simpatía. Hemos visto que el énfasis puesto en esas cuestiones por cada uno de los autores considerados, varía según se inclinen por una posición racionalista o consideren que la moral se funda en el sentimiento o el instinto. En un extremo del espectro moral se ubican los racionalistas puros y en el otro los que podemos llamar emotivistas o 'sentimentalistas'. En otros, según hemos visto, se apela tanto a la razón como al sentimiento.

En mi opinión, la filosofía moral de Hume se encuentra en una posición intermedia entre los dos extremos del espectro moral, pero tiene más afinidad con aquellos sistemas morales que resaltan la importancia de los sentimientos en nuestra conducta y evaluaciones morales, en particular con el de Francis Hutcheson quien, como Norman Kemp Smith fuera el primero en señalar, tuvo también influencia en su teoría del conocimiento.<sup>23</sup> No obstante, no parece apelar a un sentido moral específico, como lo habían hecho algunos de sus predecesores, sino que asimila la aprobación y desaprobación a algunos de aquellos sentimientos que había analizado minuciosamente en el Libro II del *Tratado*, cuya función moral es reforzada por la simpatía.

También puede concluirse de un examen de su filosofía práctica, que no fue un escéptico en ningún sentido tradicional u ortodoxo del término, pues no intentó meramente socavar los fundamentos de las teorías morales que habían prevalecido hasta su época, sino que trató de echar luz sobre aquellos principios que guían efectivamente la conducta de la gente común. En este respecto fue un auténtico innovador y abrió el camino para futuros desarrollos éticos. En consecuencia, concuerdo con D.D. Raphael en que "una selección representativa" de los moralistas británicos debe incluir a Hume y considero que su sistema es central a ese movimiento.

## Notas:

1. D.F. Norton, "David Hume", *Common-sense Moralist, Sceptical Metaphysician*, Princeton, 1982, p.21

2. B. Stroud, *Hume*, Routledge & Kegan Paul, 1977, p.2

3. Cf. Th. Hobbes, *Leviathan, of the Matter, Forme and Power of a*



- Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, edited with an Introduction by Michael Oakshott, Oxford, 1960, Cap.VI
- 4.Th. Spraggens, *The Politics of Motion*, Lexington, 1923, p.21 (citado por D.F.Norton, op. cit., nota2, p.23)
- 5.Cf.Aristóteles, *Política*, Libro IV, Cap.IV
- 6.En el Índice Temático (Index) de D.D.Raphael a su compilación titulada *British Moralists*, la palabra 'benevolencia' no es específicamente definida, sino que se nos remite al término más general 'afecto'.
- 7.J.L.Mackie, *Hume's Moral Theory*, London, Routledge & Kegan Paul, 1980, p.25
- 8.D.F.Norton, op.cit., p.38
- 9.J.L Mackie, op.cit., p.15
- 10.D.F.Norton, op.cit., p.49
- 11.Mackie sostiene que con la expresión '*ought only to be the slave of the passions*', Hume está negando una proposición moral antes bien que afirmando una.(Cf.op.cit.,p.45). En cuanto a D.F.Norton, señala, a mi parecer acertadamente, que "si hemos de interpretar literalmente la afirmación de Hume de que 'la razón es y debe ser sólo la esclava de las pasiones', entonces debemos prestar atención al modelo de esclavitud que tenía en mente. Por cierto, no era la esclavitud patrimonial durante tanto tiempo practicada en América del Norte y que nos es más familiar. Debe ser, más bien, la esclavitud de la Roma clásica, donde, según se nos cuenta, se recurría a los griegos educados para instruir a los jóvenes romanos en las artes y en las ciencias"(op.cit., p.126)
- 12.He tratado este tema en un trabajo titulado "*Hume on Enlightened Benevolence*", leído en el Coloquio Hume realizado en San Pablo, Brasil, en 1987 y publicado en español en *Páginas de Filosofía*, de la Universidad Nacional del Comahue, Argentina.
- 13.J.L.Mackie, op.cit.,p.2
- 14.P.Ardal, *Passion and Value in Hume's Treatise*, Edimburgh (Second Edition), 1989
- 15.Ibidem, p.109
- 16.J.L.Mackie, op.cit.,p.121
- 17.J.W.Danford, *David Hume and the Problem of Reason*, New Haven & London, 1990, p.142
- 18.J.L.Mackie,op.cit.,loc.cit.
- 19.Cf.P.Ardal,op.cit.,p.42 y B.Stroud, op.cit, p.197
- 20.Cf.D.F.Norton,op.cit, p.112n
- 21.Ibidem, p136n
- 22.Cf.C.P.Jones, *Hume's Sentiments, their Ciceronian and French Context*, Edimburgh, 1982
- 23.Cf.N.K.Smith, *The Philosophy of David Hume*, London, Macmillan, 1966

## Capítulo II

# La mayor felicidad del mayor número

### 1. Antecedentes del utilitarismo en los primeros moralistas británicos

Como es sabido, las ideas o doctrinas no surgen de pronto ni espontáneamente, sino que germinan en forma más o menos lenta en un suelo propicio para su desarrollo, hasta ser formuladas explícitamente y recibir el nombre con el que se las divulga. En otras palabras, toda *idea nueva* tiene antecedentes relevantes y ello se aplica también a las teorías morales y políticas. Por eso es nuestro propósito en la primera parte de este capítulo rastrear ciertas ideas que se encuentran en los textos de varios moralistas británicos anteriores a Hume, a fin de mostrar cómo se fue gestando el utilitarismo durante el siglo XVII y las primeras décadas del XVIII.

Si consideramos al utilitarismo no meramente como la teoría que sostiene, de manera general, que las acciones deben juzgarse por sus consecuencias, sino, más específicamente, como aquella expuesta por Helvétius y Jeremy Bentham y sus continuadores, de que el único criterio para determinar la bondad o rectitud de una acción es su tendencia a producir el mayor bienestar del mayor número<sup>1</sup>, es posible señalar como antecedente de ella la aplicación del cálculo matemático a las cuestiones morales que aparece en algunos de los llamados moralistas británicos de los siglos XVII y XVIII, especialmente en los de tendencia racionalista.

La idea de un cálculo matemático aplicable a las cuestiones

morales es por cierto anterior a Bentham.<sup>2</sup> Richard Cumberland, Obispo de Petersbrough (1631-1718), reputado por algunos como el primer utilitarista, considera evidente que la felicidad de cada persona no puede separarse de la de todas ya que "el todo no es diferente de las partes tomadas en conjunto" (B.M., 108).

Por no referirse a casos individuales sino a la totalidad de los hombres, considera este enunciado como una ley fundada en la razón. Más aún, le parece más fácil comprender el principio general que lo que conviene a cada uno en los casos particulares, dado que éstos son infinitos. Pero también podemos llevar a cabo una especie de "inducción", ya que lo que hace felices a los demás no puede sernos desconocido, por el hecho de que la naturaleza humana, así como la razón, según sostienen todos estos moralistas, son iguales y uniformes en todo tiempo y lugar.

Por otra parte, el hombre se verá auxiliado por su natural benevolencia en la tarea de lograr la felicidad de todos. Según Cumberland, "el impulso natural y la razón conspiran juntos" (B.M., 115) para la obtención de la mayor felicidad de cada uno. Finalmente, el hombre será asistido también por Dios en la elaboración de "ciertos preceptos generales para decidir qué clase de acciones humanas pueden promover mejor el bien común de todos los seres, especialmente de los seres racionales" (B.M., 106).

Otro racionalista, Samuel Clarke (1675-1729), afirma que los acuerdos y desacuerdos entre las circunstancias y las personas y entre unas personas y otras son "tan evidentes como que hay proporciones y desproporciones en geometría y en aritmética" (B.M., 226). Dichas proporciones y desproporciones se fundan, tanto en el caso de la matemática como en el de la moral, en la naturaleza misma de las cosas.

Al igual que Cumberland, Clarke introduce aquí la idea de un ser superior. Pasa, así, de la comparación de las operaciones matemáticas con las evaluaciones morales -consistentes en el cálculo de la proporción o desproporción entre las causas y efectos de las acciones- a la afirmación de que la existencia de todas las cosas depende en última instancia de la voluntad de Dios.

Ambos coinciden en que la moral fundada en la razón consiste en un cálculo semejante al matemático, pero Clarke da mayor fuerza que Cumberland a los argumentos racionales, tanto en matemática como en moral, al sostener que si bien la existencia de dichos objetos es obra de Dios, *una vez creados* sus relaciones son absolutamente inalterables. (Cf. B.M., 247).

Resulta interesante advertir que en Clarke hay una referencia explícita a la utilidad pública, que según él habría fundado ciertas

teorías morales. Pero rechaza este principio por considerarlo relativo, ya que, en su opinión, "la utilidad pública es una cosa en una nación y su contraria en otra" (B.M., 251). Sólo la verdad y el bien se fundan "en la razón necesaria de las cosas" (B.M., loc. cit.), y por tanto sólo en ellas, no en la utilidad pública, puede basarse la moral. Es decir, debe aplicarse el cálculo en moral, pero con el objeto de descubrir las relaciones necesarias entre las circunstancias y las acciones humanas -y actuar en consecuencia- pero no con el de lograr la mayor felicidad del mayor número, que será la meta de las éticas utilitaristas. Vemos aparecer, pues, algunas críticas *avant la lettre* a dichas éticas.

En William Wollaston (1659-1724) aparece claramente el cálculo aplicado a cuestiones morales. Encontramos ejemplos en que prescribe sumar y restar -si no placeres y dolores, a los que por lo general no se alude en los racionalistas- al menos grados y número de verdades relacionadas con la acción humana. Para ilustrar la distinción cuantitativa entre acciones consideradas inmorales, da el siguiente ejemplo:

*Si A roba a B un libro que le era agradable y útil, es verdad que A es culpable de un delito al no tratar al libro como siendo lo que es, el libro de B, que es su propietario y cuya felicidad depende en parte de él; pero, sin embargo, si A despojase a B de unas tierras de las que [él último] era legítimo dueño, sería culpable de un delito mucho mayor. Porque si suponemos que el libro cuesta una libra y las tierras 10.000, la verdad que es violada al despojar a B de su libro es efectivamente violada 10.000 veces al robarle sus tierras... Por tanto, la verdad violada en el primer caso es que B tenía una propiedad que le daba cierto grado de placer y en el segundo, que B tenía una propiedad que le daba una felicidad muy superior a la otra (B.M., 290).*

Analizando este ejemplo vemos aparecer: Primero, el agrado o utilidad -y su contrario- como índice del valor de una acción relacionada con cierta persona; segundo, el pasaje del agrado y la utilidad a la felicidad como si ésta última fuese homogénea con los primeros; y tercero, una conexión necesaria entre la virtud y la verdad, puesto que Wollaston hace consistir el delito en la violación de una verdad.

De las características arriba mencionadas, la primera y la segunda reaparecen posteriormente en los utilitaristas; sólo la asociación entre delito y falsedad está totalmente alejada de sus principios.

Pero Wollaston llega aún más lejos en su aproximación a lo que serán los criterios utilitaristas. En un significativo pasaje, aplica el cálculo aritmético a los placeres y dolores)

*IV. El placer comparado con el dolor puede o bien ser igual, o mayor o menor; asimismo los placeres pueden ser comparados con*

otros placeres y los dolores con dolores. Debido a que todos los momentos del placer deben guardar alguna relación o razón con todos los momentos del dolor; así como todos los grados de uno con todos los grados de otro, así también los de un placer o dolor con los de otro. Y si se multiplican los grados de intensidad por los momentos de duración, debe haber una razón de un producto al otro (B.M., 296).

Analizando el párrafo anterior, observamos que en el cálculo son tenidos en cuenta al menos dos de los factores que Bentham considera computables para la evaluación de los placeres y dolores: la intensidad y la duración (Cf.B.M.,971-4).

Finalmente, Wollaston declara que corresponde llamar infeliz a aquél "en quien la suma de todos sus dolores excede la de sus placeres" (B.M.,298).

Sin embargo, no es en un racionalista en quien aparece formulado por primera vez el principio de utilidad, sino en un emotivista o, en la terminología de los moralistas de la época, en un filósofo del **sentido moral**: Francis Hutcheson (1649-1746). En efecto, en *An Enquiry Concerning Moral Good*, declara que "es mejor aquella acción que proporciona la mayor felicidad al mayor número" (B.M.,33). Comienza por separar el placer de la ventaja o interés y afirma que "no percibimos placer en los objetos porque sea nuestro interés hacerlo, sino que los objetos o acciones son provechosos y se los busca o emprende por interés porque recibimos placer de ellos" (B.M.,304). Esta fórmula de carácter hedonista se ve atenuada por su apelación a la benevolencia que, como el Conde de Shaftesbury, Hutcheson considera natural en el hombre y susceptible de extenderse a toda la humanidad.

Quizás lo más notable de este planteo de Hutcheson sea que, pese a no concederle a la razón la autoridad de juzgar acerca del bien y del mal, el cálculo no ha desaparecido de su sistema. Simplemente, el sentido moral sustituye a la facultad racional en su función de computar los grados de felicidad que cabe esperar de la acción moral y el número de personas que resultarán afectadas por ella. Citamos *in extenso*:

"VIII...Al comparar las cualidades morales de las acciones, a fin de ajustar nuestra elección entre varias acciones propuestas, o descubrir cuál de ellas tiene mayor excelencia moral, nuestro sentido moral de la virtud nos guía a juzgar así: que a **grados iguales** de felicidad que se espera procedan de la acción, la virtud está en proporción al número de personas a quienes ha de extenderse la felicidad (y aquí la **dignidad o importancia moral** de las personas puede compensar los números); y que siendo igual **el número**, la

virtud es la **cantidad** de felicidad o virtud moral; o que la virtud equivale a la razón compuesta de la **cantidad** de bien y el **número** de quienes lo disfrutan." (B.M.33).

El corolario de esta digresión es, precisamente, el principio de utilidad tal como aparece enunciado en Hutcheson y que mencionáramos más arriba. Cabe observar, en primer lugar, que tiene en cuenta dos factores computables: los grados de felicidad (o, inversamente, de infelicidad) y el número de personas afectadas. Asimismo, es interesante notar el anticipo de una modificación que Mill introduce respecto del utilitarismo benthamiano, ya que es tenida en cuenta la dignidad de las personas y no sólo la cantidad y el grado de felicidad experimentado por cualesquiera de ellas.

Sólo puede llamarnos la atención el hecho de que el cálculo, una operación casi unánimemente atribuida a la razón aun por los empiristas, sea realizada según Hutcheson por el sentido moral, que no es racional. Pero aquí aparece anticipada una idea humeana, que sin duda se debió a la influencia de su maestro Hutcheson. Dice, así, éste último:

"A pesar de la poderosa razón de la que nos jactamos por encima de otros animales, sus procesos son demasiado lentos, demasiado llenos de duda y vacilación, para servirnos en cualquier emergencia, sea para nuestra propia conservación, sin los **sentidos externos**, o para influir en nuestras acciones en procura del bien de todos, sin este **sentido moral**" (B.M., 348).

## 2. El utilitarismo "teológico" de Gay y Payley

Si bien señalamos que Cumberland y Clarke aludían a Dios en sus escritos sobre moral, no había en ellos ningún intento de compatibilizar el cálculo moral con los mandatos divinos. En cambio, en estos dos moralistas a quienes nos referiremos aquí, aparece en forma explícita una vinculación esencial entre la utilidad como valor ético y la omnipotencia y bondad de Dios, con el evidente propósito, sobre todo en el caso de Gay, de salvar la coherencia del sistema.

John Gay (1699-1746) comienza por señalar que aquél que no busca sino su propio interés o felicidad es considerado como un hombre prudente, pero sólo quien se preocupa de la felicidad de los demás merece el nombre de virtuoso (Cf.B.M.,462). A ello agrega que el criterio último para juzgar la virtud de una acción es la voluntad de Dios.

Dentro de esta atmósfera teísta se inscriben tanto la finalidad de Dios de crear a los hombres para que sean felices, como la obligación de éstos de que la conducta de cada uno sea un medio para

alcanzar la felicidad de todos. En realidad, Gay reconoce dos criterios de virtud: uno próximo -el de actuar con vistas al bien de los demás- y uno último, según el cual lo que determina ese bien reside en la voluntad de Dios.

Vemos así criterios utilitarios ensamblarse con principios teológicos. No se trata de que cada uno busque su propio bien, lo que coincidiría con cualquier concepción eudemonista de la moral, sino de que cada uno sea conducidos por la voluntad divina a bregar por el bien de todos.

Naturalmente, Gay debe explicar cómo podemos compatibilizar en toda ocasión la felicidad propia con la de los demás, ya que ésta última puede a veces implicar un mal para nosotros mismos. Como Bentham, Gay considera que el hombre busca naturalmente el placer y huye del dolor y llama felicidad a 'la suma total de placeres' (B.M.,468). Ella es el fin último de todas las acciones humanas, aunque los medios para alcanzarla difieran y se multipliquen en el hombre en razón de su dependencia; no sólo de objetos inanimados, sino también de otros agentes racionales semejantes a él. Gay introduce aquí una forma de cálculo que neutraliza, en cierto modo, los impulsos egoístas, dado que la felicidad de cada uno depende en medida no despreciable de la de los demás. Algo semejante había dicho el Obispo Butler, según señalamos en el capítulo anterior, al sostener que los hombres se ven impulsados a hacer el bien a los demás por su propia satisfacción.

Gay afirma que, por una parte, deseamos o promovemos la felicidad de quien nos ha hecho un bien, lo que podría ser interpretado como la expresión de un sentimiento de gratitud, pero por otra parte, también deseamos o promovemos la felicidad actual de alguien a fin de suscitar en él el mismo interés por nuestra propia felicidad futura. Si ello es así resultaría que la felicidad ajena es perseguida siempre como medio de la propia, no como un fin en sí, aunque la relación entre medios y fines sea más compleja que en la moral de Butler. En este último, haciendo el bien a los demás acrecentábamos de manera inmediata y segura nuestra felicidad. Para Gay, en cambio, lo que nos lleva a hacer el bien no es la satisfacción que encontramos en nuestras acciones benévolas sino la previsión o cálculo de un bien que recibiremos de quien se convertirá en el futuro de beneficiado en benefactor.

Esto, sin embargo, no descalifica la moralidad o rectitud de la acción:

*Y esta afección o cualidad de la acción que llamamos mérito es muy compatible con que el hombre actúe, en última instancia, por su propia felicidad privada (B.M.,469).*

Es decir, el egoísmo es el resorte para lograr que los hombres

obren bien, sea teniendo directamente como fin la propia felicidad, sea para alcanzarla indirectamente a través de otras personas, siendo el medio más seguro para ello interesarnos activamente por su bien.

Un detalle curioso en esta concepción del ser humano en relación con Dios, es que actuamos moralmente tanto cuando procuramos la felicidad de otros con vistas a la propia, como cuando lo hacemos 'para agradar a Dios' (B.M.,471). Como 'producir agrado' y 'hacer feliz' no nos parecen exactamente sinónimos, reaparecería el criterio del placer, en este caso aplicado a la propia Divinidad. Por otra parte, dice Gay que actuamos mal cuando nuestra acción tiene como motivo último algo que es contrario al bien de otro, de modo que aunque esa acción pueda *incidentalmente* promover la felicidad de ese otro, no es pasible del calificativo de moral. En este caso parecen contar más las intenciones del agente que las consecuencias para los demás, lo que sería contradictorio con uno de los principios básicos del utilitarismo en su forma madura.

Gay apela también, como lo hará más adelante John Stuart Mill, al principio de asociación de ideas, sosteniendo que un objeto que alguna vez nos produjo placer, queda asociado a este sentimiento y luego puede ser perseguido por sí mismo, "aun cuando aquello que en un principio produjo la conexión haya sido completamente olvidado o quizá no exista" (B.M.,477). En definitiva, Gay considera que la imitación, la costumbre y la educación nos enseñan a procurar el bien de los demás, pero niega que las pasiones o sentimientos públicos sean innatos en nosotros (Cf.B.M.,478) con lo que se opone a los filósofos del sentido moral.

Podemos decir que Gay trata de fundar la moral sobre dos pilares: el principio del placer y la voluntad de Dios. A fin de compatibilizarlos apela a una justificación que encontraremos también en Bentham, cuando éste intenta demostrar que el principio de utilidad no es sino una reformulación de los principios de las éticas tradicionales, entre ellas la de base religiosa. Pues si según ésta última es bueno lo que causa placer a Dios -como hemos visto que afirma Gay- y no tenemos otra manera de establecerlo que comparándolo con lo que nos produce placer a nosotros mismos, debemos forzosamente proyectar en Él nuestro sentimiento de placer, y al hacerlo no hacemos sino extender el principio de utilidad sin reemplazarlo por otro. Si bien Gay no recurre a esta analogía, es necesario admitir que 'el agrado de Dios', para que nos sea posible juzgar en función de él la moralidad de alguna acción, debe ser muy semejante a nuestros propios placeres.

William Payley (1743-1805) es en realidad posterior a Hume,

pero lo incluimos junto a Gay por la coincidencia de ambos en el compromiso entre un enfoque teológico de la moral y algunos principios que anticipan el utilitarismo.

Desde un primer momento, Payley pone en relación la verdad con la moral y ésta con la voluntad de Dios. Después de juzgar acerca de la naturaleza de las cosas, definiendo la verdad en función de la adecuación de nuestros juicios racionales con dicha naturaleza, concluye que lo que promueve la felicidad pública está de acuerdo a la vez con la razón, con la verdad y con la voluntad divina.

La obligación se funda, según Payley, en un 'motivo violento' y el caso paradigmático es el de la esperanza de ser recompensado o el temor de ser castigado en otra vida. En este punto se observa la coincidencia entre mi felicidad privada -aunque haya que postergar su logro a una vida futura- y la voluntad de Dios. ¿Cómo llegamos a conocer dicha voluntad? Payley responde que para ello debemos indagar la tendencia de la acción a promover o disminuir la felicidad general.

Aquí surge una dificultad que ya habíamos señalado en un pasaje de Gay: si lo moralmente bueno es la tendencia de la acción a producir determinados efectos, parecería entonces que la aprobación o reprobación moral recaen en las intenciones y no en los resultados de la acción. Aparentemente, esto contradice el principio de que el criterio del bien es la utilidad, al que sin embargo Payley apela explícitamente en su obra *The Principles of Moral and Political Philosophy*, cuyo Capítulo VI lleva por título, precisamente, 'La utilidad'.

Con rigor lógico y apoyando su argumentación con ejemplos, Payley formula la teoría de que "en abstracto las acciones son buenas o malas de acuerdo a su tendencia" (B.M., 854, note\*). Pero esto es así sólo 'en abstracto'. Porque consideradas de esta manera, encontraremos que muchas acciones 'útiles' no pueden ser consideradas como buenas, como cuando resulta 'útil' a nosotros mismos o a otros, o a la sociedad en general, matar a un delincuente o robarle a un avaro para distribuir sus riquezas entre los pobres. La manera de resolver la contradicción consiste en reflexionar sobre el hecho de que las acciones mencionadas no sólo tienen consecuencias malas particulares para quien es asesinado o despojado de sus bienes, sino consecuencias malas generales por violar leyes generales necesarias; por ejemplo, en el caso del asesinato, la ley que prescribe "que ningún hombre sea ejecutado por sus crímenes excepto por la autoridad pública" (B.M., 855).

Payley concluye que "el gobierno moral del mundo debe atenerse a reglas generales" (B.M., loc.cit.). Es decir, niega, que, en

pro del bien y la seguridad públicas, alguien pueda 'hacerse justicia por su propia mano', principio que es rechazado en toda legislación basada en una constitución política sana.

Es obvio que desde una perspectiva benthamista, una acción del tipo de las mencionadas se haría pasible de distintos tipos de sanciones: sea de sanciones políticas, representadas por las punitivas o compensaciones que emanan de la aplicación de la ley; sea de sanciones religiosas, que proceden de Dios, cuyos castigos o recompensas esperamos en una vida futura; sea de la sanción popular (o moral), que emana de la opinión pública, la cual también sanciona nuestra conducta y a la que, según Mill, a veces tememos más que a las otras dos.

### 3. ¿Locke y Berkeley utilitaristas?

Nos ocuparemos en el próximo capítulo de distintas doctrinas morales que Locke ofrece como alternativas al innatismo de los principios prácticos. Pero como, por otra parte, se ha dicho también que en su filosofía se encuentran los gérmenes del utilitarismo<sup>4</sup>, incluiré aquí algunas citas que apoyan este aserto. Por ejemplo, en un pasaje del *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Locke sostiene:

*Así, si hemos de estimar correctamente lo que llamamos bien y mal, encontraremos que reside mayormente en la comparación; porque la causa de cada grado menor de dolor, así como cada grado mayor de placer, tiene la naturaleza del bien y viceversa (ECHU, Libro II, Cap. XXI, #43).*

Y añade en el párrafo siguiente:

*Aunque esto sea lo que es llamado bien y mal, y todo bien sea el objeto propio del deseo en general; sin embargo todo bien, aun cuando es contemplado y admitido como tal, no necesariamente mueve el deseo de todo hombre particular, sino sólo aquella parte que se considera que hace una parte necesaria de su felicidad (ECHU, Libro II, Cap. XXI, #44).*

Es decir, el utilitarismo de Locke sería susceptible de ser incluido en la clase que ha sido llamada hedonista. Como señala D.D. Raphael, "el utilitarismo hedonista conviene en que la virtud, el amor y la belleza son buenos, pero niega que su bondad sea independiente de la bondad del placer"<sup>5</sup>. Una confirmación de que es posible incluir a Locke en esta corriente la encontramos en otro pasaje del mismo capítulo del *Ensayo*, que citamos a continuación:

*No hay nadie, creo, tan insensato como para negar que hay placer en el conocimiento, y en cuanto a los placeres de los sentidos,*

*tienen demasiados adeptos como para que pueda cuestionarse si los hombres son atraídos o no por ellos. Ahora bien, que un hombre haga residir su satisfacción en los placeres sensuales y otro en el deleite del conocimiento, aunque cada uno de ellos no puede sino admitir que es un gran placer lo que el otro persigue, sin embargo, dado que ninguno de ellos considera el placer del otro como parte de su felicidad, sus deseos no son incitados sino que cada uno está satisfecho sin aquello de que el otro goza (EHU, loc. cit.).*

Lo que, a mi entender, aleja a Locke de un auténtico utilitarismo, es el fuerte acento individualista de su teoría política, en la cual afirma como valor supremo la libertad individual para realizar planes de vida, sin explicitar la solución en el caso de que dichos planes entraran en conflicto con los de otros miembros de la sociedad, lo que constituiría un límite a la libertad individual. Aun su loable prédica de la tolerancia presenta límites, al excluir de sus beneficios a quienes acataban la autoridad del Pontífice de Roma, es decir, a los católicos romanos. Si bien para Bentham, como para Locke, la búsqueda del placer y la huida del dolor son el primer motor de la conducta humana, para actuar moralmente, según el primero, habrá que realizar el cálculo de la felicidad, y en éste son tenidos en cuenta todos los miembros de la sociedad.

En cuanto a Berkeley, se ha señalado que en él se encuentra el primer antecedente de lo que posteriormente se llamó el 'utilitarismo de las reglas' <sup>6</sup>. Si desmontamos el aparato teológico en que está encastrado, encontraremos en su ensayo *On Passive Obedience*, varias proposiciones que confirman esta interpretación. En primer lugar, al igual que algunos de sus predecesores, Berkeley sostiene que "...es natural para nosotros tomar en consideración las cosas en cuanto son aptas para aumentar o empañar nuestra felicidad, y de acuerdo a ello las llamamos buenas o malas" <sup>7</sup>. Así, primero descubrimos los placeres de los sentidos y luego, a medida que se desarrollan nuestras facultades superiores, otros bienes más nobles que los que nos proporciona el goce sensible.

Más adelante, señala que Dios ha decretado que las acciones privadas de cada individuo particular han de contribuir "al bienestar de todos los hombres, de todas las naciones, en todas las edades del mundo" <sup>8</sup>, lo que puede lograrse sólo de dos maneras: o bien consultando en cada ocasión particular el bien común, u observando determinadas reglas o prácticas universales. Berkeley se inclina por esta segunda alternativa, por presentar menos inconvenientes y ser más fácilmente accesible a todos, sin que cada uno tenga que reflexionar por cuenta propia acerca de ese 'bien común', que es para

la mayoría muy abstracto y por tanto se considera poco susceptible de ser alcanzado por el esfuerzo individual. En efecto, Berkeley afirma: "La regla es elaborada teniendo en cuenta el bien de la humanidad, pero nuestra práctica debe ser siempre determinada inmediatamente por la regla" <sup>9</sup>.

También encontramos en Berkeley una referencia, aunque negativa, al cálculo moral:

*Por tanto, cuando surge cualquier duda respecto de la moralidad de la acción, es obvio que no puede ser determinada calculando el bien público que en ese caso particular se sigue de él, sino sólo comparándolo con la ley eterna de la razón" <sup>10</sup>.*

De acuerdo con esta última cita, debemos señalar que Berkeley de ningún modo considera que a esa ley o conjunto de leyes puede llegarse por convención o artificio, sino que en definitiva, ellas dependen de la voluntad de Dios <sup>11</sup>, lo que aproxima a Berkeley a los utilitaristas teológicos. No obstante, no existe para Berkeley una conexión necesaria entre la voluntad de Dios y el bien común, excepto en lo que respecta a los preceptos negativos de la moralidad, los que siempre deben ser acatados por todos los hombres, a diferencia de los positivos, dado que en este caso "no es posible para un hombre individual cumplir varios de ellos al mismo tiempo, mientras que es obviamente consistente y posible que cualquier hombre se abstenga, al mismo tiempo, de toda forma de acción positiva" <sup>12</sup>.

#### 4. El utilitarismo de Hume

Ya en su primera obra, el *Tratado de la Naturaleza humana*, aparecen en Hume menciones a la utilidad, que Hutcheson había reconocido explícitamente como fundamento de la moral al formular el principio que luego sería adoptado por los principales representantes de la corriente utilitarista.

Mackie <sup>13</sup> se plantea hasta qué punto se puede incluir a Hume dentro de esa corriente, pero como sus referencias son casi exclusivamente al *Tratado* -donde, si bien Hume admite que las virtudes tienden a promover la utilidad y el interés públicos, considera que no es ésa la única razón para llamar virtuosa a una acción- concluye que en la moral humeana la simpatía es un factor al menos tan importante como la utilidad, opinión con la que coincide plenamente, puesto que ambos factores son puestos en relación por el propio Hume. No obstante, en la *Investigación sobre la moral*, la obra en que Hume desarrolla su teoría utilitarista, considera que la simpatía puede llegar a producir efectos no deseables en la sociedad civil:

*La sedición popular, el celo partidario, una fiel obediencia a líderes fuciosos; éstos son algunos de los más visibles aunque menos encomiables efectos de la simpatía social en la naturaleza humana (EM, 182).*

En mi opinión, Hume se hizo con el correr del tiempo más 'escéptico' respecto de los sentimientos humanos, acercándose algo, en relación con esta cuestión, a su escepticismo acerca del conocimiento de verdades últimas expresado en el *Tratado*, pero nunca llegó a dudar realmente de que ellos (los sentimientos) fuesen el fundamento más fuerte de la moral.

Stroud<sup>14</sup> se declara a favor de una interpretación utilitarista de la moral humeana, aun a nivel de las relaciones entre individuos no considerados como miembros de una sociedad civil:

*Hume cree que una de las cosas que nos hacen aprobar una acción o una cualidad personal, es, por ejemplo, su 'utilidad', es decir, su tendencia a contribuir al bienestar o a la satisfacción de los seres humanos, y piensa que podemos descubrir mediante el razonamiento qué acciones o cualidades personales poseen esa cualidad.*

Por su parte, Mackie no deja de señalar que en la *Investigación sobre la moral* Hume pone mucho más énfasis en la utilidad que en el *Tratado*, pero añade otra objeción a su inclusión entre los utilitaristas:

*Las nociones de un cálculo de utilidad y de tender a la mayor felicidad del mayor número, claramente prefigurados por Hutcheson, no son retomadas y desarrolladas por Hume.*<sup>15</sup>

No estoy en cambio tan de acuerdo con este autor, como trataré de demostrar en lo que sigue, cuando afirma que "la maximización de la utilidad, en realidad, no desempeña ningún papel en su teoría"<sup>16</sup>

Los que, como L. Stephen, apelan más bien a la *Investigación*, acentúan la interpretación utilitarista de Hume. Stephen considera que ésta última obra "muestra en todas sus partes el toque mágico del lúcido intelecto de Hume"<sup>17</sup>. Si bien no puedo suscribir esta posición respecto de la totalidad de dicha obra, que fue escrita por Hume con intención 'simplificadora'; en lo que respecta a la cuestión del utilitarismo, creo que Hume vio en dicha teoría -y en esto puedo coincidir con Stephen- la solución de algunos problemas morales básicos que se plantean en la sociedad civil.

La preocupación de Hume por construir la ciencia de la moral que, de acuerdo con el resto de su sistema, ha de fundarse en la experiencia, lo condujo a ocuparse en el Libro II del *Tratado* de los sentimientos o pasiones humanas básicas, que son para él impresiones de la reflexión. Pero observamos que esta cuestión, que constituía

en dicha obra el fundamento que podríamos llamar 'psicológico' de su ética, es tan someramente tratada en la *Investigación* que podríamos decir que la suprime. Stephen aplaude esta supresión, ya que considera el Libro II del *Tratado* como la parte 'menos satisfactoria de su obra'. Sin embargo, admite la necesidad no sólo de una psicología científica, sino incluso de una ciencia social para fundar la moral. Aunque éste no sea el lugar adecuado para intentar demostrarlo, creo que también puede hablarse de una sociología en Hume, y que para ello encontramos elementos suficientes en el Libro III del *Tratado* y en la *Investigación sobre la moral*.

Pero debemos concentrarnos sobre ésta última obra, dado que lo que aquí nos interesa es el aspecto utilitarista de su filosofía moral. Me ocuparé en primer lugar de la relación que Hume establece entre el bien del individuo y el de la sociedad, y en segundo lugar, de la utilidad que atribuye a la justicia y a la propiedad, ambas productos de la inventiva o el artificio humanos.

El bien privado de cada uno se relaciona naturalmente con el egoísmo. Hume no niega que cada uno de nosotros busque su propio bien, sino que considera que éste no está reñido con el bien público. En cuanto al primero -el bien privado- Hume considera que toda cualidad con tendencia a promoverlo es estimada como un mérito personal. En efecto, nadie negará que el gusto por la música, por la lectura de buenos libros, la habilidad para realizar ciertos trabajos, una buena capacidad de comprensión de todo tipo de cuestiones, son estimados como virtudes en quien los posee. Cabe destacar que, como señala Annette Baier<sup>18</sup>, Hume llama virtuosas no sólo a las acciones que son útiles, sino también a las que son agradables, sea a nosotros o a los demás, considerando el agrado como un valor separable de la utilidad. Esto distingue la moral de Hume de lo que podríamos llamar un utilitarismo 'reduccionista', como el de Bentham, pero lo acerca a la mayor sutileza en el empleo del término 'útil' en John Stuart Mill. Por las mismas razones que dio para considerar virtuosas ciertas cualidades, Hume sostiene que deben ser incluidas entre los vicios las que llama 'virtudes monacales', como "el celibato, el ayuno, la penitencia, la mortificación, la abnegación, la humanidad, el silencio y la soledad" (EM, p. 219), puesto que no nos hacen aptos para la compañía, la diversión o la intimidad y no nos reportan placer o beneficio alguno. Por ese motivo, considera que "son rechazadas en todas partes por los hombres sensatos". Extendiendo la inutilidad de estos 'vicios', considera que no contribuyen en absoluto a hacer de quien los detenta "un miembro más valioso de la sociedad".

Admite que el bien público y el privado pueden a veces entrar



en conflicto, en cuyo caso la decisión debe ser la más beneficiosa para la sociedad. Esto es tenido en cuenta, según Hume, aun en la vida corriente, sin necesidad de apelar a las leyes que rigen en la sociedad civil. Al respecto, señala que "no puede hacerse un mayor elogio de hombre alguno que poner de manifiesto su utilidad al público y enumerar los servicios que ha prestado a la humanidad y a la sociedad" (EM, 172). En efecto, tanto la historia como el sentimiento popular, expresado de múltiples maneras, guardan memoria y rinden homenaje a quienes han sido grandes benefactores de la humanidad.

Hume quiere, según hemos visto, enfatizar el hecho de que "aun en la vida cotidiana recurrimos a cada momento al principio de utilidad". Comparándose con Newton, como lo hace respecto del método de su filosofía, Hume trata de demostrar que un único principio, en este caso el de utilidad, es "el origen de una parte considerable del mérito atribuido a los sentimientos humanitarios, la benevolencia, la amistad, el espíritu público y otras virtudes sociales" (EM, 163).

Todos los que han escrito sobre las leyes de naturaleza no han hecho, según Hume, sino fundar su necesidad en la conveniencia o ventaja que su aplicación representaba para la humanidad, lo que constituye para él un principio básico de la naturaleza humana (Cf. EM, p. 156).

Hume sostiene, pues, que la utilidad es fuente de sentimientos morales, pero que dicha utilidad no guarda siempre ni necesariamente una relación con nosotros mismos, sino que los intereses de la sociedad, que no nos son jamás totalmente indiferentes, pueden por sí solos constituir el motivo de nuestra aprobación (Cf. EM, p. 178). Aun en los casos en que el interés privado es separable del público y hasta contrario a él, el amor a la virtud puede llevarnos a preferir aquello que contribuye al bien de la sociedad. A esto llama Hume, siguiendo a Bacon, el *experimentum crucis* de la rectitud moral. Vemos entonces que, si bien no admitía en el *Tratado* una benevolencia universal ni un amor a la humanidad simplemente como tal, sino una benevolencia limitada, afirma aquí que ese sentimiento promueve, en definitiva, el bien de la comunidad a la que cada individuo pertenece. La pregunta que nos formulamos es:

¿hasta qué punto puede extenderse esa benevolencia que, a diferencia del egoísmo, parecería contribuir a la utilidad general? (Cf. EM, Sect. V, Part I).

La respuesta inmediata que se suscita es que en el pasaje citado de la *Investigación sobre la moral* Hume parece contradecir lo que afirmara antes en el *Tratado*, a saber, que "un sentimiento tan noble

[la benevolencia], en lugar de hacer a los hombres aptos para vivir en grandes sociedades, es tan contrario a ello como el más estrecho egoísmo" (T., 487). Debemos, pues, admitir, o bien una evolución en el pensamiento de Hume en este punto, semejante a la que postula Noxon<sup>19</sup> respecto de su teoría del conocimiento, o bien reconocer -lo que me parece más plausible- que una vez establecida la sociedad, al menos una gran parte de sus miembros consideran a los demás miembros como prójimos y buscan su bien como antes buscaban el de sus más allegados. Hume llega a hablar de "alguna propensión al bien de la humanidad" (EM, 183).

En efecto, Hume considera que todos los hombres consultan en menor o mayor medida los intereses de su comunidad (Cf. EM, 183n), pero parece evidente que sólo el filósofo moral -aunque esto quede implícito en Hume- sería capaz de tomar conciencia de que de este modo "el interés general de la comunidad es mejor promovido que por unas vagas o indeterminadas concepciones del bien de la especie" (loc. cit.).

Al menos, ésta me parece una interpretación verosímil de las aparentes contradicciones en que incurre Hume al referirse al 'bien de la comunidad' y el 'bien de la humanidad', distinguiéndolos a veces e identificándolos otras. El papel del filósofo como observador cobra, al llegar al enfoque utilitarista de la moral que Hume desarrolla en la *Investigación*, un papel semejante al que le otorgaba con respecto al establecimiento del origen de las conexiones causales y de los sentimientos de aprobación y desaprobación morales en el *Tratado*.

Por otra parte, conecta la utilidad con la benevolencia:

*No hay circunstancia alguna en la conducta en ningún hombre, siempre que tenga una consecuencia benéfica, que no sea agradable a mi humanidad por muy distante que esté la persona (EM, 223).*

Pero exceptúa los casos en que las acciones mencionadas sólo convienen a mi avaricia o ambición, en cuyo caso seré el único en aprobarlas.

Otro ejemplo de que la utilidad y el sentimiento a menudo coadyuvan en la producción de la aprobación moral, es la referencia de Hume al coraje, considerado útil tanto para el que lo posee como para la comunidad, pero aprobado también por el 'lustre' o aureola de sublimidad que le han conferido los pintores, poetas, oradores e historiadores, y que despierta sentimientos positivos en todo espectador o testigo, directo o indirecto, es decir, "difunde por la simpatía una sublimidad semejante de sentimiento en todos los espectadores" (EM, p. 205).

Pasaré ahora a lo que considero el aspecto más importante de



esta cuestión: la relación entre la utilidad y las llamadas por Hume virtudes sociales, en particular las 'artificiales'. Entre las virtudes sociales naturales incluye la benevolencia, la generosidad, la caridad, la afabilidad, la indulgencia, la misericordia y la moderación. Entre las artificiales se encuentra, en primer lugar, la justicia, a la que Hume agrega la fidelidad, el honor y la lealtad<sup>20</sup>. Lo que nos hace considerar una virtud como social es "una tendencia al bien público" (EM, p. 189).

Nos ocuparemos exclusivamente de la justicia por ser la virtud que, teniendo el mismo origen que el Estado y la propiedad, más se relaciona con la utilidad. En efecto, dice Hume en la *Investigación*:

*Las reglas de equidad y justicia dependen enteramente del estado o condición particular en que se encuentran los hombres y deben su origen y existencia a esa utilidad que resulta para el público de su observancia estricta y regular (EM, p. 149).*

Los alcances de la justicia se extenderán en la medida en que se intensifiquen y fortalezcan los vínculos sociales, lo que implica, a la vez, "...un progreso en los sentimientos de los hombres y...una extensión gradual de nuestra consideración por la justicia, en la medida en que aprehendemos la utilidad extensiva de esa virtud" (EM, p. 153). También podemos observar cómo la ética utilitarista de Hume -desarrollada principalmente en la *Investigación*- se vincula con los sentimientos morales, que constituían el *leit motiv* de la ética en el *Tratado* (Cf. EM, p. 235).

En efecto, si bien el origen de la justicia radica en su utilidad para suplir las debilidades y deficiencias de la especie humana, así como la escasez de las cosas que ella necesita para su subsistencia, la aprobación de la justicia no es igualmente artificial sino un sentimiento tan 'natural' como cuando aprobamos cualquier otra virtud. Por otra parte, pese a ser la justicia producto de una convención en relación con todas las cuestiones de utilidad que se presentan en la sociedad civil, Hume parece reconocer también una justicia natural, que guiaría a los hombres en los casos en que "una ley civil sea perversa al punto de contrariar todos los intereses de la sociedad" (EM, p. 159, n1). Parece referirse a una suerte de justicia genérica o innata, implantada en la naturaleza humana como tantos otros principios que guían la conducta de los hombres. En dichas circunstancias los legisladores modificarían la ley injusta "de acuerdo con la conveniencia de cada comunidad" (EM, p. 158. Bastardilla en el original). Efectivamente, en el caso en que deba modificarse una ley ¿quién juzgará acerca de la conveniencia de la modificación? La respuesta de Hume parece ser: los miembros de la comunidad a quienes esa ley afecta. El magistrado, entonces, se limitaría a "retirar

su poder de hacer cumplir el deber, no a alterarlo" (EM, p. 158, n1).

La justicia está para Hume tan vinculada a la utilidad que "...si se torna inútil, su esencia se destruye" (EM, 149). Por la misma razón, la justicia se suspende, en caso de guerra, entre las partes combatientes, ya que "ahora no es más de ninguna utilidad o ventaja para ellas" (EM, 148). Ahora bien, el fin al que conducen las leyes de justicia es, sin duda, el bien público. Pero cabe preguntarse en qué consiste ese bien para Hume, quien sólo en una ocasión menciona 'la mayor felicidad del mayor número'. En todo caso, puede decirse que su formulación del principio de utilidad presenta un rasgo idiosincrático destacable:

Pese a haber vivido en tiempos de paz, la seguridad de la sociedad parece haberle preocupado tanto como a Hobbes, en quien esa preocupación había sido engendrada, según algunos intérpretes de su pensamiento, al menos en parte por el temor a la guerra civil, interpretación que comparto. En un pasaje de la *Investigación*, a la tendencia al bien común de las conductas moralmente aprobadas Hume agrega 'la paz, la armonía y el orden de la sociedad'. Es más, en lo que consideramos la expresión más precisa del principio de utilidad tal como es concebido por Hume, parecería que la seguridad reemplaza a la felicidad, o al menos es considerada como un fin en sí.

Refiriéndose a la propiedad, que no sólo debe ser respetada sino que podrá ser legada a los descendientes o alienada por consentimiento o en cumplimiento de pactos y promesas mutuos, lo que evitará conflictos que alterarían la paz interior, Hume declara que "la seguridad del pueblo es la ley suprema" (EM, 157). Es decir, la seguridad parece ser para Hume la condición de posibilidad del bien común y, como tal, es comprendida en el concepto de utilidad.

Aunque en ningún pasaje de las obras de Hume el principio utilitarista aparezca expresado en los términos de Hutcheson -cuya fórmula será adoptada por los utilitaristas posteriores- encontramos, sin embargo, en la *Investigación* una referencia al cálculo en relación con la mayor felicidad. Refiriéndose a que la virtud no debe asociarse con la austeridad, la abnegación y demás 'virtudes monacales', Hume declara:

*El único esfuerzo que ella [la virtud] exige es el de un justo cálculo y una preferencia constante por la mayor felicidad (EM, 228).*

Hume considera que en ésta, como en otras cuestiones, podemos ser inducidos a error por el lenguaje:

*¿Por qué es más dudoso que las virtudes extensivas de humanidad, generosidad, beneficencia, sean deseables con vistas a la felicidad y el propio interés, que las dotes limitadas del ingenio y la*

cortesía? ¿Tememos que estos sentimientos sociales interfieran en un grado mayor y más inmediato que cualquier otro interés con la utilidad privada y no puedan ser gratificados sino a expensas de un sacrificio considerable del honor y el provecho? Si ello es así, conocemos mal la naturaleza de las pasiones humanas y estamos más influidos por las distinciones verbales que por diferencias reales (EM, 73).

Según Leslie Stephen "...las doctrinas esenciales del utilitarismo son formuladas por Hume con una claridad que no hallaremos en ningún otro escritor del siglo"<sup>21</sup>. Sostiene asimismo que el terreno para la propuesta humeana estaba ya preparado por Hutcheson y sólo faltaba desprenderse del punto de vista teleológico y, basándose en la experiencia, representar la tendencia a producir felicidad, no como un caso de armonía pre-establecido, sino como el resultado de un simple razonamiento causal. Por mi parte, quiero agregar a la opinión de Stephen -que comparto en lo esencial- que Hume también tiene en cuenta la experiencia acumulada de la especie humana en cuanto a aquello que es útil para ella y para el individuo en circunstancias que se repiten habitualmente.

Finalmente, Hume sería también un representante del llamado 'utilitarismo de las reglas' en oposición al 'utilitarismo de los actos', con ciertas características distintivas. En efecto, hemos visto que Hume define la virtud artificial de la justicia como un conjunto de reglas establecidas por convención.

¿Qué es, pues, un acto justo?

El que concuerda con las reglas que, según Hume, han sido establecidas teniendo en cuenta la utilidad pública. No puede, por tanto, ser considerado aisladamente, ya que en ningún caso particular podríamos llamar justo o injusto a un acto sin confrontar sus consecuencias con las de una práctica general determinante del aumento o disminución del bienestar general de la sociedad.

La intención de Hume no es, sin embargo, enfrentar la objeción de que un acto injusto ocasional no sería pernicioso para la sociedad sino, por el contrario, destacar que lo que llamamos una acción justa sólo lo es en tanto se adapta a un sistema de reglas que es aprobado por todos o por la gran mayoría de los miembros de una sociedad. Resulta ilustrativo al respecto el siguiente pasaje de la *Investigación sobre la moral* en que, refiriéndose a las virtudes sociales de la justicia y la fidelidad, Hume afirma:

*Son sumamente útiles o mejor, sin duda, absolutamente necesarias para el bienestar de la humanidad, pero el beneficio que de ellas resulta no es consecuencia de cada acto aislado individual, sino que*

*surge del plan o sistema global en el que concuerda la totalidad o la mayor parte de la sociedad. La paz y el orden generales acompañan a la justicia o a una abstinencia de las posesiones de otros, pero una consideración particular del derecho particular de un ciudadano singular puede con frecuencia, considerada en sí misma, producir consecuencias perniciosas. El resultado de los actos individuales es aquí, en muchos casos, directamente opuesto al del sistema global de acciones y mientras que el primero puede ser extremadamente perjudicial, el segundo es ventajoso en el más alto grado (EM, 256).*

Esta posición entraña, sin duda, un peligro para la libertad individual, porque se podría aducir un vago plan de justicia social para coartar los derechos individuales de los ciudadanos. Sin embargo, la intención de Hume es decididamente utilitaria: el cumplimiento de las leyes que rigen para toda la sociedad no debe quebrantarse jamás, por más que en algunos casos aislados las circunstancias individuales parezcan aconsejarlo. Sólo así podrá asegurarse el bien de la sociedad, el cual ha de restringirse necesariamente -en razón de la naturaleza humana misma y las relaciones entre los hombres-, como lo había afirmado Hutcheson y lo afirmarán los utilitaristas posteriores, a 'la mayor felicidad del mayor número'. El que no entre en el cálculo será, y es natural que así sea desde este punto de vista, la excepción que confirma la regla.

## 5. Jeremy Bentham

Si bien la influencia de Jeremy Bentham (1748-1832) se hace sentir sobre todo en el siglo XIX, dadas las fechas en que fueron escritas sus principales obras -*Fragment on Government*, en 1776 y *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, en 1789- consideramos adecuado referirnos a él como el filósofo en quien culmina el utilitarismo del siglo XVIII. En efecto, elaboró su teoría empleando elementos que ya habían aparecido en la literatura filosófica británica de décadas anteriores, pero las amalgamó en una síntesis cuya intención no era meramente teórica sino eminentemente práctica, puesto que predicó, en base a ella, la necesidad de una reforma radical de la legislación inglesa. Esta finalidad pragmática distingue su teoría de todos los antecedentes del utilitarismo que hemos considerado hasta ahora. Es verdad que Locke se había ocupado de la función e importancia del poder legislativo, pero puede decirse que sus sistema es una filosofía política pura y que sólo la literatura panfletaria basada en ella, que circuló en forma anónima en el Parlamento inglés, había inducido en los políticos Whigs el espíritu

de reforma. Este espíritu reformista es, en cambio, un rasgo prominente en los escritos de Bentham.

Otro aspecto importante del pensamiento benthamiano, pese a su preocupación por lo que luego se llamaría el bien común o bien público, es una fuerte tendencia individualista, que contribuyó al desarrollo de la corriente política liberal y sería también una característica de los regímenes democráticos. El interés de la comunidad no es para Bentham más que la suma de los intereses de los miembros que la componen, ya que lo único real son para él los individuos, lo que lo ubica dentro de la corriente de los empiristas británicos. De ahí que nos hable de sumas y restas de unidades discretas de placer y dolor que sólo los individuos son capaces de experimentar, mientras que el resultado final de ese cálculo aritmético se predica de la sociedad en su conjunto. No obstante, el pasaje del individuo a la comunidad no queda demasiado claro, pese a que Bentham nos habla en ocasiones de 'la totalidad de sus miembros' o de 'la mayoría de ellos'. Así, en un pasaje de los Principios, Bentham declara:

*Es en vano hablar del interés de la comunidad sin comprender cuál es el interés del individuo. Se dice que una cosa promueve el interés o es de interés para un individuo, cuando tiende a añadir a la suma total de sus placeres; o, lo que es lo mismo, a disminuir la suma total de sus dolores (PML, 125-6).*

A pesar de haber sostenido, por otra parte, en un pasaje inmediatamente anterior al citado, que "la comunidad es un cuerpo ficticio" y que su interés es "la suma de los intereses de los distintos miembros que la componen", afirma a continuación:

*Puede decirse, entonces, que una acción está de acuerdo con el principio de utilidad o, en aras de la brevedad, con la utilidad (refiriéndonos a la comunidad en general) cuando su tendencia a aumentar la felicidad de la comunidad es mayor que la que tiene a disminuirla (PML, 127).*

Aquí la comunidad aparece como una especie de superestructura que ya no sería la simple suma de los individuos componentes, y Bentham no nos habla de cómo estarán contemplados los intereses de cada uno ni dice si la felicidad de la comunidad será una 'suma de sumas', de acuerdo al principio del cálculo aritmético que prescribe para estimar la felicidad de cada individuo.

Esto nos plantea el problema de cuál ha de ser la tarea específica del legislador y de cómo podrá llevarla a cabo. La respuesta a la primera cuestión parece clara: deberá hacer leyes que promuevan el bien de la comunidad. La segunda, en cambio, plantea algunos problemas:

¿deberá acaso conocer a todos y cada uno de los individuos que integran la sociedad para establecer qué produce placer a cada uno y si éste coincide con el de los demás?

¿O se limitará a efectuar una generalización sobre la base de una concepción uniforme de la naturaleza humana -tema que, según hemos visto, había sido muy debatido por los filósofos británicos y sobre el que no se había llegado a un acuerdo unánime?

Su teoría también plantea el problema del pasaje de la moral privada a la moral pública, ya que en Bentham el principio de utilidad pretende dirimir todas las cuestiones que surgen en uno y otro terreno. En su Introducción a la edición de las obras de Bentham por la cual citamos, Wilfrid Harrison señala que, para Bentham, "el Principio de Utilidad es la única base objetiva posible de la legislación y la moral. Por tanto, ha de ser respetado tanto por el legislador como por los individuos privados", si bien -agrega- "a Bentham le interesa más el legislador"<sup>22</sup>. Llega a sostener que la obediencia debida a los gobernantes pierde vigencia cuando éstos actúan de manera tal que su conducta acarrea la desgracia de los súbditos, en cuyo caso está permitida a éstos la resistencia. Ello implica que los gobernados pueden juzgar, en base al principio de utilidad, acerca de la bondad de las leyes, aunque resulte difícil que todos coincidan en la necesidad de rebelarse, excepto en casos en que la violación de sus derechos sea absolutamente obvia para todos.<sup>23</sup>

En algunos pasajes, el principio se convierte en una especie de dogma o de axioma irrefutable que rige para todos los hombres, lo que nos lleva a preguntarnos si no tenemos, según Bentham, una intuición o sentido de lo útil, semejante al sentido moral al que apelan Hutcheson y Shaftesbury o a lo que Rawls llamará sentido de justicia. Sin embargo, las razones que llevarían a Bentham a rechazar un tal 'sentido de lo útil' son las mismas que, como bien señala Plamenatz, lo llevan a condenar "tanto a los moralistas que hablan de una ley de naturaleza o de razón, como a aquéllos que hablan de un sentido moral"<sup>24</sup>.

Según este autor: "Bentham creía que estaba proporcionando lo que llamaba un criterio externo al igualar el bien con el placer... y la rectitud con lo conducente a la mayor cantidad de placer en las circunstancias dadas"<sup>25</sup>. En efecto, el cálculo parece requerir algo medible externo, pues una mera estimación interna de nuestros placeres y dolores sería totalmente subjetiva, aunque tuviéramos de ellos una certeza comparable a las impresiones fuertes y vivas de los sentidos externos. Ese algo externo y verificable es, pues, lo que conduce al placer, no el placer mismo. Esto parece permitir una decisión objetiva al legislador o al juez, pero al mismo tiempo, si lo

que sostiene Plamenatz es efectivamente lo que Bentham quiso decir, los factores del cálculo ya no serían los placeres y dolores sino sus causas, lo que resulta contradictorio con una de las tesis fundamentales del utilitarismo, que siempre juzga los actos primordialmente por sus consecuencias. O bien renunciamos al consecuencialismo implícito en toda concepción utilitarista, o bien no renunciamos, con lo que volvemos al punto de partida: los placeres y dolores y su suma, la mayor felicidad del mayor número, determinan la moralidad de una acción. Nos referiremos nuevamente a este punto al hablar de los motivos y circunstancias concomitantes de los placeres y dolores, a los que Bentham dedica un cuidadoso análisis en los *Principios*. Plamenatz carga estos problemas en la cuenta de las ambigüedades lexicográficas en que, según diversos críticos, ha incurrido Bentham. Hannah Pitkin, por su parte, ha dedicado un trabajo a señalar las ambigüedades conceptuales, que a su criterio son una característica idiosincrática de este autor y que en muchos casos resultan insalvables.<sup>26</sup>

### Las sanciones

Bentham funda su principio de utilidad en consideraciones acerca del placer, como fin que todos los actos humanos persiguen, y del dolor, como aquello que todos los hombres desean evitar. Al principio parece que el mayor acento recayera sobre el placer como valor positivo, lo que le ha valido a Bentham ser incluido entre los moralistas hedonistas. Entre los principios adversos al placer, incluye algunos de aquéllos a los que Hume diera el nombre de virtudes monacales, como el ascetismo y el celibato, a los que condena simplemente por no ser 'útiles'. Observa que, en general, han sido adoptados sólo como reglas de la conducta privada y que en muy contadas oportunidades han sido impuestos por la autoridad a todos los miembros de la sociedad. En general, "la pasión por producir sufrimiento" se ha ejercido sólo sobre determinados individuos, como los herejes y los infieles, no sobre los hombres en cuanto tales (Cf. PML, 134-5).

Sin embargo, en materia de legislación Bentham no parece tener tanto en cuenta el placer como el dolor o sufrimiento que la violación de las leyes puede acarrearlos. Pone especial énfasis en las sanciones, que implican siempre dolores para el sancionado. Al referirse a ellas, la noción de placer parece haberse tornado negativa y con ella la felicidad como suma de placeres.<sup>25</sup> En el Cap. III de los *Principios*, declara:

*Habiendo dado una visión de estos dos grandes objetos (es*

*decir, el placer y lo que viene a ser lo mismo [el énfasis es mío] la excención de dolor) en su carácter de causas finales, será necesario dar una visión del placer y el dolor mismos, en su carácter de causas eficientes o medios (PML, 147) [énfasis del autor].*

Comienza, pues, su tratamiento de las sanciones como si abarcaran buenas y malas consecuencias para los individuos afectados, pero a continuación dedica el resto del capítulo a los males, como si sólo éstos entraran en su definición de las sanciones. El problema surge, pues, en el terreno legal, ya que parece más difícil señalar el placer que nos producen las leyes -es decir, la recompensa que recogemos de su cumplimiento- que el disgusto o perjuicio que nos causa una sanción penal. Esto podría fundarse en un hecho psicológico: ya Hume había dicho que somos más conscientes de perjudicarnos cuando los demás violan las leyes, que de beneficiarnos cuando las acatamos. M.D. Farrell es terminante al respecto: "La ley parece no tener manera de administrar placer a ningún hombre por medio de su aplicación inmediata"<sup>26</sup>.

En los capítulos VI y X de los *Principios*, a los que nos referiremos un poco más adelante, Bentham vuelve a tratar conjuntamente los placeres y dolores, a diferencia del capítulo III, en el cual, según hemos advertido, se refiere exclusivamente a los dolores, como si el fin primordial de las leyes fuera penar o castigar. Posiblemente el común de los hombres tenga esta misma noción acerca de la ley, mientras que en el orden moral o religioso piense tanto en placeres (por ejemplo, una buena reputación o el goce de un paraíso supratereanal) como en dolores.

Sin embargo, en el Capítulo V (*Pleasures and Pains, Their Kinds*), habla también de dolores que son privación de placeres, lo que permite concluir que los dolores son para Bentham, o bien privaciones (de placeres) o bien algo positivo en sí, mientras que en el caso de la aplicación de las leyes los placeres se reducirían a ser privaciones de dolores.

¿Es que, según Bentham, el cálculo de la mayor felicidad del mayor número debe ser realizado teniendo en cuenta principalmente aquello que nos evitará sufrimientos?

Al menos, los hombres le parecen a Bentham más acertados en esto último que en la búsqueda de placeres, que a menudo los conduce a errores respecto de los objetos capaces de proporcionárselos.<sup>27</sup>

Bermudo Avila señala que Bentham distingue entre la "ética privada", o sea el auto-gobierno que cada uno ejerce sobre sus propios actos, y el "arte de la legislación", que se identifica con la moral pública.<sup>28</sup> Coincido con este autor en que Bentham da preponderancia

a la moral pública sobre la privada; pero, por otra parte, me parece muy acertado el acento que pone en la distinción benthamiana entre la sanción legal, ejercida por el legislador, y la sanción moral, ejercida por la comunidad. En estos tiempos, en que la opinión pública parece influir menos sobre la conciencia de los ciudadanos, se ha hecho necesario en algunos ámbitos multiplicar o hacer más severas las sanciones penales, lo que en cierto modo va en desmedro de la máxima felicidad. Los hombres razonables o prudentes deberían comprender que el juicio de sus conciudadanos no es una 'simple' opinión sino un juicio moral que afecta también su dignidad como hombres, como parecen haberlo comprendido en otras épocas, a juzgar por la importancia que filósofos como John Stuart Mill conceden a la sanción moral o popular. Por otra parte, a juicio de Bermudo Avila, ello impediría un exceso de interferencia de la ley en la vida privada de los hombres:

*Queda, por tanto, de manifiesto la preocupación de Bentham por la "ética privada", incluso por la región de la misma que llamaremos "ética individual". Su distinción entre "ética privada" y "arte de la legislación", que en el fondo es la distinción entre la "ética social" y la "ética pública", expresa su preocupación por la libertad individual, por evitar la invasión de lo legal en lo moral.<sup>29</sup>*

Entiendo que Bermudo Avila ha querido distinguir la sanción legal de la moral o pública, reservando al mismo tiempo una especie de auto-sanción para el fuero interno de los individuos.

### Motivos, intenciones y consecuencias

Según Bentham, sólo los efectos o consecuencias de las acciones humanas merecen los calificativos de moralmente buenos o moralmente malos. Sin embargo, es frecuente que atribuya dichos calificativos a los motivos que las provocan. Si bien considera, en general, que un motivo es llamado bueno o malo en función de sus efectos, admite, por otra parte, que la aprobación o desaprobación se aplican también la tendencia a producirlos o aun a las intenciones a que los motivos dan origen. De ahí que llamemos malos a ciertos motivos cuyas consecuencias tienden a ser funestas, como la lujuria, la crueldad o la avaricia y las atribuyamos a una intención aviesa del agente. Pero, según Bentham, ello se debe principalmente al nombre que damos al motivo: por ejemplo, si a la lujuria le llamamos deseo sexual, el motivo deja de ser considerado como malo.

La razón por la cual Bentham considera que ningún motivo es en sí mismo malo, se debe a su convicción de que siempre persegui-

mos un placer y tratamos de evitar un dolor. Si esto es así, no corresponde llamar malo (ni bueno) a ningún motivo. Considerado en sí mismo, todo motivo es neutro y sólo las intenciones que suscita y las consecuencias de llevar a cabo esas intenciones podrán ser objeto de aprobación o reprobación morales. Es decir, aunque el motivo sea la mala voluntad, malicia, envidia o crueldad del agente, el dolor que padece el adversario a quien la acción perjudica representa un placer para quien la causa. Por tanto, no podrá decirse que el motivo es en sí mismo malo, puesto que su resultado es un placer. Por otra parte, un mismo motivo puede ser causa de acciones buenas, malas o indiferentes. Naturalmente, Bentham no niega que algunos motivos tengan una tendencia mayor a disminuir la felicidad, pero lo que quiere significar es que si de un 'mal' motivo se sigue una consecuencia buena para alguien o para la sociedad en general, no corresponde juzgar negativamente el motivo sino quizá cambiarle el nombre.

El lenguaje parece ser, pues, una de las claves para resolver esta intrincada cuestión y remediar en parte las ambigüedades del discurso benthamiano. Se me ocurre un ejemplo que estaría de acuerdo con el espíritu, si no siempre con la letra, de una lectura lo más imparcial posible del texto de Bentham: si por un sentimiento de envidia alguien se siente estimulado a competir para sacar ventaja respecto de quien ha alcanzado mejores resultados que él en alguna empresa, y ello acarrea consecuencias beneficiosas para la comunidad, podemos llamar 'espíritu de competencia' y no envidia al motivo, el cual será considerado en ese caso bueno. No obstante, es natural que consideremos buenos o malos a los motivos en función de sus efectos más habituales.

El intento de Bentham es, como hemos dicho, reducirlos todos a motivos neutros, de modo que sólo sus consecuencias sean consideradas como buenas o malas. Dichas consecuencias son algo externo y por tanto susceptibles de ser juzgadas objetivamente, mientras que los motivos pertenecen al fuero interno y son habitualmente ignorados por los demás. Hume decía que podemos inferirlos a partir de sus efectos y que por el mecanismo de la simpatía los aprobamos o desaprobamos, mientras que Bentham no habla de inferencia respecto de los motivos, sino que afirma taxativamente que todo motivo es la perspectiva de un placer que se desea alcanzar o de un dolor que se quiere evitar, sin aclarar si sólo se los conoce por introspección o si hay alguna manera de enterarnos de los motivos ajenos. Según él, aun cuando ignoremos el motivo de un acto, lo juzgaremos bueno o malo en función de sus consecuencias y nos limitaremos -si las urgencias de la vida nos lo permiten- a especular sobre los motivos. O quizás atribuyamos direc-

tamente un buen motivo a la acción cuyos efectos son buenos y uno malo a las que producen efectos contrarios. Es verdad que a veces los agentes declaran sus motivos.

¿Pero cómo podemos saber que no mienten?

Por otra parte, no siempre coincidirán el juicio del agente que experimenta un placer como resultado de su acción y el del espectador de ese resultado, como vimos cuando hablamos de los distintos nombres que a veces damos a un mismo motivo.

En mi opinión, Hume resolvió mejor esta cuestión al considerar que podemos conocer inferencialmente los motivos y juzgar las acciones por algún rasgo del carácter del agente que ellas revelan. Pero Hume no es consecuencialista en el terreno de la moral privada, y pese a la posición utilitarista que adopta en la *Investigación sobre la Moral*, no pone tanto énfasis en la moral pública como Bentham, ni se ocupa de la legislación, que es en definitiva la preocupación fundamental de este último.

Una confirmación de dicha preocupación la encontramos al final del Capítulo V de los *Principios*, en el cual trata de los placeres y dolores:

*De todas estas diversas clases de placeres y dolores, no hay casi ninguno que no sea posible, en más de un respecto, de caer bajo la consideración de la ley. ¿Se ha cometido un delito? Es la tendencia que tiene a destruir, en tales o cuales personas, algún placer, o a producir algún dolor, lo que constituye su carácter perjudicial y el fundamento para castigarlo...¿Debe ser castigado el delincuente? Sólo por la producción de uno o más de estos dolores debe ser infligido el castigo (PML, 163).*

En cuanto a las intenciones, que aparecen como intermediarias entre los motivos y sus consecuencias, Bentham sostiene que ellas pueden ser consideradas como buenas o malas:

*Parecería que la única forma en que un motivo puede con certeza y corrección ser considerado bueno o malo, es con referencia a sus efectos y principalmente a la intención que aquél [el motivo] hace surgir,...de la cual surge [a su vez] la parte más material de sus efectos (PML, p. 235) (el énfasis es mío).*

No me propongo despejar las ambigüedades que jalonan los escritos de Bentham, las que por otra parte han sido señaladas por numerosos críticos<sup>30</sup>, sino simplemente dar una idea de su empeño por considerar todos los aspectos que conciernen a la conducta moral de los hombres, especialmente en la vida pública.

### Circunstancias que influyen sobre la sensibilidad

Me ha parecido más claro para esta exposición invertir el orden en que aparecen en Bentham ciertas cuestiones. Por ejemplo, los motivos de las acciones, a que acabo de referirme, son tratados en el Capítulo X de los *Principios*, mientras que las circunstancias, a las que me referiré a continuación, aparecen en el Capítulo V. Ellas abarcan una amplia gama de factores internos y externos que influyen sobre la sensibilidad al dolor y al placer en los distintos individuos.

Así como consideraba necesario aplicar la matemática para realizar el cálculo de la felicidad, respecto de las circunstancias Bentham recurre principalmente a términos tomados de la física. No sólo habla de *cuanta* de felicidad, que difieren de un individuo a otro, sino también de la *fuerza* física y su influencia (medible) en las acciones que un hombre es capaz de realizar. Luego de referirse a las circunstancias relacionadas con el cuerpo, considera las relativas a la mente, entre las que incluye la cantidad y calidad del conocimiento, la capacidad intelectual, la firmeza de la mente, la tenacidad, la sensibilidad moral y religiosa, las simpatías y antipatías, la locura, las ocupaciones habituales y las circunstancias pecuniarias.

Mientras que los motivos están ligados necesariamente a las acciones (CF.PML, 216), las circunstancias sólo alteran en cierta medida la fuerza operativa de sus causas en relación con la sensibilidad de cada individuo, su constitución física y sus disposiciones mentales. Finalmente, las circunstancias también son evaluadas en relación con los efectos que tienden a producir, tanto en el orden privado como en el público.

Luego de señalar que las distintas circunstancias se asocian a las distintas causas productoras de placer o dolor, Bentham afirma que la acción del legislador se relaciona en mayor medida con circunstancias penosas, es decir, con las que tienden a producir más bien dolores que placeres (Cf.PML, 185). Es más, algunas circunstancias negativas las produce directamente el propio legislador e indirectamente el juez que entiende en una causa. Así, refiriéndose al primero [el legislador], dice Bentham:

*Las causas productivas con las que tiene que ver principalmente son, por una parte, los actos delictivos, que es su deber impedir, y por otra parte, los castigos, por terror a los cuales intenta impedirlos. Ahora bien, de estos dos conjuntos de causas, sólo las segundas son provocadas por él; siendo producidas en parte por su propia función específica, y en parte de conformidad con su función general, por la función específica del juez (PML, 186).*

En consecuencia, tanto el legislador como el juez deberán tener en cuenta las circunstancias que inclinan a la acción, pero mientras que la función del legislador es más general y sólo debe tener en cuenta la proporcionalidad de los castigos en relación con las ofensas según la ley promulgada para la generalidad, el juez, a quien corresponde la aplicación de las leyes a los casos particulares, debe tener en cuenta todas las circunstancias particulares sin excepción.

Aquí podemos agregar que, en algunos pasajes que resultan aclaratorios para ciertos aspectos oscuros de su teoría, Bentham separa cuidadosamente las intenciones de los motivos y las consecuencias de las acciones. Veamos un ejemplo: por malevolencia, un hombre demanda judicialmente a otro por un delito que éste último ha cometido. El demandado experimenta vergüenza y ansiedad ante la posibilidad del castigo; finalmente es declarado culpable y condenado a cumplir una pena. El motivo -la malevolencia- es malo; sin embargo, la consecuencia es buena, porque el castigo -aunque sea un mal para el convicto- es un beneficio para todos aquéllos que están expuestos a ser víctimas de un delito de naturaleza semejante (Cf.PML,211).

A través de este ejemplo de Bentham que hemos parafraseado, comprobamos, una vez más, que las consecuencias de las acciones son lo que más interesa al legislador, y que ellas poco tienen que ver con los motivos o la intención del agente.

Como puede quedar algo ambiguo cuáles son las consecuencias beneficiosas de las penas aplicadas a los delincuentes, es preciso agregar que Bentham distingue daños primarios y daños secundarios. El daño primario es padecido por un individuo determinado o por un grupo determinado de individuos, mientras que el daño secundario se extiende a toda la comunidad o a una multitud indeterminada de individuos. (Cf.PML,265) Así, en algunos casos, las consecuencias primarias del acto pueden ser perjudiciales pero las secundarias beneficiosas. Este es el caso, por ejemplo, de todos los actos punitivos cuando la pena se aplica adecuadamente (Cf.PML,270). El daño sufrido por el delincuente es más que compensado por la influencia reformadora o ejemplar que su castigo ejerce sobre la comunidad (Ibidem,loc.cit.,n.1). También la seguridad es tenida en cuenta por Bentham al referirse a la prevención del peligro que los delitos representan para la sociedad en general.

## Las disposiciones

Al igual que Hume, para quien el yo, pese a ser considerado como un mero haz o colección de percepciones en el Libro I del *Tratado de la naturaleza humana*, cobraba identidad en el Libro II en relación con las pasiones, Bentham también considera necesario postular algo *permanente* en el fluir de los motivos, intenciones y acciones de los hombres. Lo que para él tiene ese carácter de permanencia es lo que llama disposición, pero considera que no es sino una ficción, como el yo epistémico era para Hume:

*Ahora bien, la disposición es una especie de ente ficticio inventado para la conveniencia del discurso, a fin de expresar lo que se supone un estado de ánimo permanente en un hombre, por el cual, en tal o cual ocasión, ha sido influido por tal o cual motivo a acometer un acto que se le aparecía como teniendo tal o cual tendencia (PML,246).*

Concluye que, en definitiva, las disposiciones también serán consideradas como buenas o malas en razón de sus efectos y que pueden ser evaluadas desde dos puntos de vista, según

*influyan sobre la propia felicidad o la de los demás, y que solamente de las últimas se ocupará el derecho penal, y ello sólo en cuanto resulten perjudiciales a terceros: Ahora bien, los actos y disposiciones meritorios no nos interesan directamente en esta obra. Todo lo que le interesa al derecho penal es medir la perversión de la disposición cuando el acto es dañino. Por tanto, nos limitaremos a este objetivo (PML,256).*

## El lenguaje

Bentham alude indirectamente al lenguaje en varias ocasiones, como cuando se refiere a las disposiciones como entes ficticios "inventados para la conveniencia del discurso". En otros pasajes expresa claramente su opinión de que el lenguaje, como sostenía Hobbes, es un artificio humano, pero haciendo hincapié en sus imperfecciones, que atribuye a que, según sostiene "...la multitud es quien fabrica el lenguaje", y no siempre encuentra un término adecuado para un determinado motivo de la acción, o emplea distintas palabras para nombrarlo -aunque se trate del mismo motivo- según le merezca aprobación o desaprobación. En otras palabras, los nombres de los motivos, así como de las disposiciones, llevan implícitos juicios de valor, lo que los hace aparecer como buenos o malos cuando, según Bentham, no son en sí mismos ni una cosa ni la otra.

Si bien Bentham no menciona a Locke, parece haber sufrido su



influencia, en cuanto éste último hace depender de las convenciones lingüísticas el sentido o 'esencia' de ciertas entidades morales.<sup>31</sup>

De los numerosos pasajes en los que Bentham se refiere a los inconvenientes del lenguaje, citaremos una nota que nos parece expresar con la mayor concisión su pensamiento al respecto:

*...puede observarse que las mismas palabras que se mencionan como nombres de motivos son también, muchas de ellas, nombres de pasiones, apetitos y sentimientos; entidades ficticias que se construyen sólo por considerar los placeres y dolores desde un punto de vista particular. Algunos de ellos son también nombres de cualidades morales. Esta rama de la nomenclatura es notablemente enredada: desenredarla completamente llevaría un volumen entero... (PML, 230, n. 1)*

Por otra parte, considera que es necesario inventar un nuevo lenguaje (Cf. PML, 221) -cuyo artífice será obviamente el filósofo y no la multitud- lo cual se puede lograr combinando palabras ya existentes. Al respecto, Hannah Pitkin advierte que Bentham acuñó un número considerable de neologismos que son moneda corriente en el lenguaje actual de la teoría política, como 'maximizar', 'minimizar', 'codificar', 'desmoralizar', 'deontología', etc.<sup>32</sup>

La lista continúa. Si creemos, como sostenía Hobbes, que fue necesario inventar el lenguaje para articular nuestros pensamientos en un discurso coherente, Bentham puede ser considerado, en este sentido, como uno de los principales contribuyentes al discurso político contemporáneo.

## Notas:

1. Cf. *Dictionary of the History of Ideas*, N. York, Charles Scribner's Sons, Tomo IV, artículo "Utilitarianism", p. 444
2. La idea de que razonar es calcular se encuentra ya en Hobbes, quien considera que el cálculo racional se aplica, no sólo en matemática y en lógica, sino también en la filosofía natural y moral.
3. Este autor considera que Hutcheson comprendió que el cálculo moral por sí solo no bastaba para constituir una moral sistemática, y que por esa razón ofrece "una explicación utilitaria de las cualidades morales de las acciones como una guía para decidir qué hacer". (J.L. Mackie, *Hume's Moral Theory*, London, Routledge & Kegan Paul, 1980, p. 29)
4. Cf. L. Stephen, *History of English Thought in the Eighteenth Century*, 1962, A Harbinger Book, New York, Harcourt, Brace & World, Inc., p. 68.
5. D.D. Raphael, *La filosofía Moral*, México, Fondo de Cultura Económica, Col. Breviarios, p. 85
6. Cf. *Dictionary of the History of Ideas*, Volume IV 'Utilitarianism'.

7. G. Berkeley, "Passive Obedience", en *The Works of George Berkeley*, edited by A.A. Luce & T.E. Jessop, London, Thomas Nelson & Sons Ltd., Vol. Six, p. 19

8. Ibidem, p. 21

9. Ibidem, p. 34

10. Ibidem, p. 23

11. El Dios de Berkeley, como el de Malebranche, no es causa eficiente ni ocasional de cada acto individual, sino que actúa a través de leyes generales.

12. Berkeley, op. cit., p. 31

13. Cf. Mackie, op. cit., Conclusions.

14. B. Stroud, *Hume*, (trad. de A. Ziriñ) México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986, Cap. IX "Moralidad y sociedad"

15. Mackie, op. cit., p. 152

16. Ibidem, loc. cit.

17. L. Stephen, op. cit., Vol. II, p. 73

18. A. Baier, *A Progress of Sentiments*, Cambridge & London, Harvard University Press, 1991, pp. 204-5

19. Cf. J. Noxon, *La evolución de la filosofía de Hume*, (trad. de Carlos Solís), Madrid, Revista de Occidente, 1974

20. Traduzco con la pabra 'lealtad' el término inglés 'allegiance', pero es preciso aclarar que dicho término tiene en ese idioma un matiz político, ya que significa lealtad al propio país o gobierno.

21. L. Stephen op. cit., p. 73

22. W. Harrison, Introduction to J. Bentham, op. cit., ed. cit.

23. Ibidem

24. J. Plamenatz, *Man and Society*, London, Longmans, 1969, Vol. II, p. 4

25. Ibidem, loc. cit.

26. M.D. Farrell, "El liberalismo frente a Bentham", *Telos*, Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas, S.I.E.U., Vol. I, Núm. 1, Febrero 1992, p. 37

27. Bentham no da ejemplos explícitos de placeres como 'privación de dolor', que serían equivalentes, tanto a exención de sanciones como al alivio de un sufrimiento de cualquier índole. Por ejemplo, el placer que experimentamos cuando se nos suministra un analgésico que elimina o disminuye un dolor físico -que podemos identificar con lo que Bentham llama 'sanción natural' - o la satisfacción que nos causa saber que hemos recuperado el favor de nuestros amigos y conciudadanos, al darse a conocer públicamente la noticia de nuestra inocencia respecto de un delito que se nos imputaba (sanción moral y/o penal)

28. Cf. J.M. Bermudo Avila, "Bentham: la ciencia del legislador", *Telos*, Vol. I, Núm. 2, Junio 1992, pp. 67-70



29. Ibidem, p.70

30. Por ej., Hannah Pitkin, "Slippery Bentham: Some Neglected Cracks in the Foundation of Utilitarianism", *Political Theory*, Vol.18, No.1, Feb.1990

31. Ver Cap.III

32. H.Pitkin, op.cit., p.105

## Capítulo III

# Las distintas morales de John Locke

Considero que este tema, por su complejidad y por las distintas interpretaciones a que ha dado lugar, merece un capítulo aparte; por eso no he incluido a Locke, como habría sido posible y adecuado hacerlo, entre los moralistas británicos. Su moral presenta rasgos de gran parte de las teorías éticas desarrolladas por esos filósofos, sin que Locke llegue, sin embargo, a abarcarlos a todos en un sistema coherente. Por otra parte, se agregan algunos elementos originales que no pueden omitirse por el interés que presentan, no sólo desde el punto de vista ético, sino también de la teoría del conocimiento y la filosofía del lenguaje. Por todo ello, considero pertinente referirme, no a la moral de Locke, sino a sus distintas morales, es decir, a sus distintos enfoques y reflexiones en materia de moral.

A fin de facilitar la comprensión de lo que Locke entiende por moral y llegar a los elementos que luego intentaré ensamblar para ver hasta qué punto pueden compatibilizarse entre sí, he dividido la cuestión en siete puntos básicos: 1) la teoría de Locke sobre las ideas morales, estrechamente relacionada con el lenguaje de la moral; 2) las reglas morales; 3) la demostración en matemática y en moral; 4) el deísmo de Locke; 5) el elemento hedonista en la moral de Locke; 6) la voluntad y la libertad del hombre; 7) intentos de hacer coherente la ética de Locke.

### 1. Ideas morales y lenguaje

El primer problema de Locke radica en el origen de las ideas morales, ya que en principio ha admitido como única fuente del conocimiento la experiencia, y no parece que dichas ideas puedan

tener exclusivamente ese origen. Luego advertimos que forman parte del género de las ideas abstractas, entre las cuales Locke distingue ideas de sustancias, de relaciones y de modos, que divide a su vez en simples y mixtos. A esta última categoría pertenecen las ideas morales.

Las ideas de modos mixtos son introducidas por Locke en un breve capítulo hacia el final del Libro II del *Ensayo sobre el entendimiento humano* (Cap. XXII). Dice allí que los modos mixtos consisten en "diversas combinaciones de ideas simples de diferentes clases" (ECHU, I, 381). En cuanto a las ideas simples, Locke señala que, respecto de ellas, la mente es totalmente pasiva, mientras que a menudo ejerce un poder activo al combinarlas. Las ideas de modos mixtos son ideas simples e independientes reunidas por la mente. Por eso Locke considera que quizá fuera aconsejable llamarlas nociones, para significar que sólo tienen existencia en la mente de los hombres y no en una realidad externa a ellos (Cf. ECHU, I, 382). Para que tales ideas o nociones sean legítimas, el único requisito sería su coherencia interna. Esto deja abierto, al parecer, un número casi infinito de posibilidades de combinación de ideas simples (tanto de la sensación como de la reflexión) que puede llevar a cabo el pensamiento. No obstante, Locke no niega que algunas de las ideas de modos mixtos puedan ser directamente tomadas de la observación. El ejemplo que analiza en este pasaje es la idea de hipocresía.

La exigencia de coherencia interna en la composición de estas ideas obedece a que debe ser al menos posible que tengan un correlato real:

*Los modos mixtos y las relaciones no tienen otra realidad que la que tienen en la mente de los hombres; no se requiere de esta clase de ideas, para hacerlas reales, sino que estén constituidas de manera que haya una posibilidad de existencia conforme a ellas. Estas ideas, siendo en sí mismas arquetipos, no pueden ser quiméricas, a menos que se las reúna en un todo inconsistente (ECHU, I, 499-500).*

El pasaje citado arroja luz sobre la diferencia entre las ideas de sustancias, que son también compuestas para Locke, y las de modos mixtos, ya que las primeras tienen sus arquetipos en la realidad externa y no pueden reunir ideas simples dispersas, sino tal como se dan habitualmente unidas en la experiencia.

Volviendo a cómo se originan las ideas de modos mixtos, Locke considera que proceden de un acto de la mente que combina ideas simples y que la marca o señal de su unidad es el nombre dado a dicha combinación (Cf. ECHU, I, 383). Es más, sin el nombre no perduraría la idea. Es como si los elementos simples volvieran a

disgregarse si no se los adhiere firmemente mediante un signo que, como hemos dicho, sella su unidad. En efecto, Locke dice que el nombre es "como si fuera un nudo que las ata fuertemente" (ECHU, II, 50).

Aquí observamos una curiosa modificación en la teoría del lenguaje de Locke. Pese a afirmar que el lenguaje sirve para comunicar nuestras ideas a los demás, por lo que éstas últimas preceden a sus nombres -sostiene, por ejemplo, que hay nombres generales porque existen ideas generales en nuestra mente- pareciera que respecto de las ideas de modos mixtos considerase que el lenguaje incide directamente en su constitución. No parece absurdo que pueda tener en mi mente la idea general o abstracta de una sustancia, aun siendo incompleta respecto de su arquetipo real, como inevitablemente lo será de acuerdo con la teoría de Locke, sin darle un nombre para comunicarla a los demás. ¿Pero qué sucederá con las ideas de modos mixtos, que reúnen ideas simples que no se dan unidas sino que la mente combina arbitrariamente? ¿Acaso no se desvanecerán en ausencia de un nombre que las ligue? El nombre es, pues, constitutivo de las ideas de modos mixtos, y es imposible separar la moral del lenguaje.

En el Libro III del *Ensayo*, en que Locke se refiere específicamente al lenguaje, afirma que ni siquiera las sustancias "...cuyas ideas abstractas parecen ser tomadas de las cosas mismas, son constantemente las mismas..." (ECHU, II, 25). Esto se debe a que, según Locke, la constitución real de las cosas, o sea sus esencias reales, nos son desconocidas, es decir, nos trascienden y no podemos llegar a captarlas totalmente. Podemos, sí, añadir a nuestras ideas de sustancias nuevas propiedades en la medida en que nuestro conocimiento de aquéllas avanza, pero lo que Locke llama esencias nominales, es decir, ciertas ideas abstractas que no se corresponden con nada que se de ligado en la experiencia sino que son producto de la mente y a las que hemos dado nombres para sellar su unidad, no coinciden ni siquiera parcialmente con ninguna esencia real.

Otra diferencia entre las ideas de modos mixtos y las de sustancias, es que éstas últimas son siempre necesariamente incompletas, pese a corresponderse con una realidad trascendente, mientras que las ideas de modos mixtos son completas, en cuanto sólo contienen lo que un acto de la mente ha unido, tomando de aquí y allá las ideas simples que las componen.

Los modos mixtos no son, pues, otra cosa que ideas y como tales no nos conducen más allá del pensamiento. Por ello dice Locke que en ellos coincide la esencia real, que es de naturaleza mental, con

la nominal, de la que el nombre es un elemento constitutivo. Es decir, la mente del hombre tiene el poder de crear esencias y nombrarlas sin que ello implique contradicción alguna, pues al reunir ideas no incompatibles entre sí, entre las que se decide establecer un tipo determinado de relación, pueden ser comprendidas por quienquiera tenga conocimiento de las ideas simples unidas en lo que Locke llama modos y del sentido de las palabras que los denotan (Cf.ECHU,I,43). Quiero aclarar que no se trata de productos de la libre fantasía, sino de ideas que los hombres prudentes han considerado apropiado reunir para que nos sean útiles en la conducta de la vida. Por otra parte, si bien hemos hablado de crear esencias, no se trata de la producción de ninguna idea simple nueva, ya que todas las ideas simples proceden de la experiencia y la mente del hombre es pasiva respecto de ellas, sino de reunir ideas que la mente ya posee. La idea así obtenida es, no obstante, arbitraria, por ser una criatura del entendimiento del hombre (Cf.ECHU,II,45). Como ejemplo de la arbitrariedad de las ideas de modos mixtos menciona la idea de resurrección, formada antes de que nadie hubiese resucitado (loc.cit.).

En cuanto a los nombres de ideas de modos mixtos, han sido primeramente atribuidos a ellas también de manera arbitraria, en lo que no difieren de los nombres en general; pero una vez que se incorporan al uso común de una lengua establecida, la manera usual de acceder a su comprensión reside en la explicación de los términos que los designan. Es a través del lenguaje como adquirimos, pues, las ideas de modos mixtos. Es decir que, según Locke, las ideas significadas por los términos morales sólo pueden ser conocidas con certeza a través de su definición (Cf.ECHU,II,157). De allí que las ideas matemáticas, que son para Locke modos simples, presenten una ventaja sobre las morales, por carecer éstas últimas de toda impresión sensible que se les asemeje. Los ejemplos que da Locke del primer tipo de ideas son en general tomados de la geometría, y ello se debe sin duda a que es más fácil en el caso de esta ciencia 'representar' sensiblemente sus ideas. En cambio, no tenemos sino palabras para expresar las ideas morales que, según hemos visto, a menudo difieren en distintas comunidades y aun en distintos individuos. Todos podemos formarnos una idea adecuada de un triángulo a partir de su definición, pero además podemos representar sensiblemente esa figura. ¿Pero que nos asegura, por ejemplo, que el término 'gratitud' significa lo mismo para todos los hombres, o aun para los que integran una misma comunidad lingüística? Por otra parte, las ideas morales son por lo general más complejas que las ordinariamente consideradas en matemática y a la mente le cuesta más esfuerzo retener esas

combinaciones con el grado de exactitud alcanzado por la matemática (Cf.ECHU II,210). Recordemos que las ideas matemáticas son para Locke ideas de modos simples. Como en muchos otros pasajes de su obra, se mantiene fiel a la herencia cartesiana al retener la 'simplicidad' como característica de dichas ideas.

Hemos visto que la arbitrariedad en el origen de las ideas de modos mixtos y sus nombres correspondientes, hace que distintas comunidades humanas puedan diferir respecto de ellos, lo que muchas veces dificulta la traducción de los términos morales de una lengua a otra. Quizás el nombre que intentamos traducir y la idea correspondiente que deseamos transmitir, no tenga un equivalente exacto en otro idioma distinto del nuestro, debiendo recurrir en ese caso a muchas palabras para explicar lo que en nuestra propia lengua se designa con una sola. Es decir, las costumbres de los distintos pueblos determinan ideas que, por su importancia para ellos, reciben nombres específicos, pero que sólo pueden expresarse por medio de perífrasis en otras lenguas. Por otra parte, afirma Locke que:

*...siendo los modos mixtos meramente combinaciones fugaces y transitorias de ideas simples, que sólo tienen una breve existencia en las mentes de los hombres, y allí tampoco excepto mientras se piensa en ellas, no presentan en ninguna parte la apariencia de una existencia tan constante y duradera como en sus nombres y que, por tanto, es frecuente que, respecto de este tipo de ideas, se los tome por las ideas mismas (ECHU,I,385).*

Finalmente, Locke señala que enumerar todos los modos mixtos designados por nombres equivaldría a "hacer un diccionario de la mayor parte de las palabras que se emplean en teología, ética, derecho y política y otras diversas ciencias" (ECHU,I,389).

En el Capítulo XXVIII del Libro II del *Ensayo*, Locke retoma el tema de los modos mixtos, pero ahora bajo el nombre de 'relaciones morales'. Distingue las relaciones naturales, como las de padre e hijo, de las instituidas o voluntarias, "que pueden distinguirse de las naturales en que la mayoría, si no todas, son en cierta medida alterables y separables de las personas a quienes alguna vez pertenecieron, sin que ninguna de las sustancias así relacionadas se destruya" (ECHU,I,473).

Locke se refiere en este pasaje a dos tipos de vínculos que pueden disolverse: el que existe entre la idea de un modo mixto y la persona en cuya mente fue concebida y el que liga las ideas de distintas cosas o propiedades dispersas para constituir una idea compleja designada por un nombre. Esto conduce indudablemente a un relativismo que, según veremos, Locke intentará superar recu-

riendo a un fundamento ontológico que no puede residir en las meras entidades morales producidas por la mente.

Otra razón por la que los arquetipos de las ideas de modos mixtos no podrían existir en las cosas mismas, es que por lo general incluyen elementos de carácter temporal, acciones que se desarrollan en el tiempo y que por tanto no podrían tener el mismo carácter permanente que Locke atribuye a las sustancias y a los predicados reales a los que aquéllas proporcionan un sustrato extra-mental. Por otra parte, las propias ideas de modos mixtos tienen una existencia incierta en las mentes de los hombres y son provocadas, excepto en la ocasión en que se constituyen como tales, por los nombres que las designan, sin que sea posible dar de ellas una muestra ostensiva (Cf.ECHU,385).

Finalmente, al incluir las ideas morales entre las de relaciones, Locke afirma que ese tipo de relación es "la conformidad o desacuerdo que las acciones voluntarias guardan con una regla a las que se las refiere"(ECHU,I,473).

## 2. Las reglas morales

Según Locke, para el común de los hombres las ideas morales proceden de las opiniones recibidas, es decir, del consenso de la comunidad a la que pertenecen y cuyo lenguaje comparten. Pero ellas carecerían de fuerza para determinar la conducta si no fueran puestas en relación con leyes establecidas, acompañadas de obligaciones y sanciones, ya se trate de leyes de opinión y costumbre, de leyes civiles, o de leyes emanadas de la autoridad de un Legislador Supremo.

En sí misma, una regla no es para Locke "sino una colección de diversas de ideas simples, la conformidad con la cual consiste en ordenar la acción de modo tal que las ideas simples que le pertenecen puedan corresponderse con las que la ley exige"(ECHU,I,480). Es decir, Locke parece someter a las reglas al mismo criterio convencional de validez que a las ideas de modos mixtos o relaciones morales. Precisamente, éstas últimas se refieren, según lo ha expresado Locke, a la comparación de la acción con una regla (Cf.ECHU,I,485). Las acciones serán morales o inmorales en tanto se conformen con el modelo que se elija para la comparación. Así, puede decirse en un doble sentido que las acciones morales son relativas: 1) respecto de una regla dada; 2) respecto de un sistema o modelo de reglas que no parece ser fijo sino depender de circunstancias variadas y cambiantes.

Por ejemplo: "...el desafío o lucha con un hombre, por ser un cierto modo positivo o una clase particular de acción, distinguida de

toda otra por ideas particulares, se llama duelo: cuando se lo considera en relación con la ley de Dios, merecerá el nombre de pecado; con la ley consuetudinaria de algunos países, el de valor y virtud; y con las leyes municipales de algunos gobiernos [leyes civiles], el de crimen capital".(ECHU,I,481-2) Como parece muy difícil concebir un sistema moral único en que todas las leyes coincidan, estas consideraciones parecen conducir a Locke fatalmente a un relativismo moral, que, según veremos, hará algunos esfuerzos por evitar. D.F.Norton señala que Locke fue considerado un escéptico por Shaftesbury por negar la realidad de las virtudes morales<sup>1</sup>. En efecto, sin algún fundamento unificante de las reglas no parece posible formular una moral universal.

Locke apela, según hemos visto, a tres tipos de leyes: 1) la ley divina; 2) la ley civil y 3) la ley de opinión o reputación. Al menos algunas de estas leyes son necesarias, ya que las recompensas y castigos no son "el producto y consecuencia naturales de la acción misma", sino que proceden de alguna autoridad de la que emanan dichas leyes. Por otra parte, éstas serían vanas en ausencia de sanciones (Cf.ECHU,I,474). En relación con esta cuestión, John Simmons señala que "[en el espíritu lockeano] cada ciudadano debe...renunciar, al entrar en la sociedad civil, a su libertad natural de castigar a los malhechores. Cada uno debe acordar no competir con el estado en el castigo de los criminales morales"<sup>2</sup>. Según esto, una vez constituida la sociedad civil, sus leyes prevalecerían sobre las demás. Polin, en cambio, se pronuncia por el origen divino de la ley<sup>3</sup>, mientras que, según Lamprecht, de cuyo intento de compatibilizar los distintos asertos de Locke en materia de moral nos ocuparemos más adelante, co-existen en la filosofía moral de Locke tres criterios distintos para juzgar una acción, que corresponden a las tres leyes mencionadas más arriba, de las cuales considera que la tercera (la de opinión o reputación) es "...la medida que la mayoría de los hombres aplica a su conducta"<sup>4</sup>.

## 3. La demostración en matemática y en moral

El problema de las reglas nos conduce al de su fundamentación y a la vez al del método que ha de aplicarse en la ética. Locke considera que tanto la matemática como la moral aplican a sus objetos el método demostrativo. Esto no nos llamará la atención si pensamos en otros filósofos británicos que ya habían intentado aplicar la razón a las cuestiones morales, excepto que en Locke el método racional aparece junto con consideraciones acerca del lenguaje que, salvo en Hobbes, y no en el mismo orden de precedencia respecto de los conceptos, no encontramos en otros moralistas británicos anteriores.

Dicho método no es, según Locke, sino la percepción de un acuerdo entre ideas por la mediación de otras. Las ideas así relacionadas se presentan con una certeza absoluta por ser, como hemos visto (ut supra, p.72), 'arquetipos' que el intelecto produce por sí mismo, y los acuerdos que entre ellas se perciban, tanto de manera inmediata como por la mediación de otras ideas, gozarán del mismo grado de certeza. Al respecto, Locke afirma:

*Y por tanto se sigue que el conocimiento moral es tan susceptible de certeza como el matemático. Pues no siendo la certeza sino la percepción del acuerdo o desacuerdo de nuestras ideas, ni la demostración otra cosa que la percepción de dicho acuerdo por la intervención o mediación de otras ideas; siendo nuestras ideas morales, así como las matemáticas, ellas mismas arquetipos y, por tanto, ideas adecuadas y completas, todo el acuerdo o desacuerdo que encontremos en ellas producirá un conocimiento real, como en el caso de las figuras matemáticas (ECHU,I,232).*

Según el pasaje citado, el conocimiento que nos proporciona la demostración es real, lo que puede causarnos alguna perplejidad, dado que el término 'real' es empleado por los empiristas modernos, no para referirse a los predicados de la esencia, como en los escolásticos, sino a lo dado en la percepción sensible. Y así parece ser también para Locke, cuando afirma que "nuestras ideas simples son todas reales, todas concuerdan con la realidad de las cosas..." (ECHU,I,498), algunas de ellas por existir en las cosas mismas tal como se las percibe (ideas de cualidades primarias) y otras que, si bien no se asemejan a aquello que las causa, son "efectos de poderes en las cosas exteriores a nosotros, destinadas por nuestro Hacedor a producir tales sensaciones en nosotros" (cualidades secundarias)<sup>5</sup>.

En cuanto a las ideas complejas de sustancias, se consideran reales cuando "son combinaciones de ideas simples que están realmente unidas y co-existen en las cosas exteriores a nosotros" (ECHU,I,500).

Por el contrario, cuando se refiere a las ideas de modos mixtos y relaciones, sostiene:

*...no se requiere otra cosa de estas ideas para ser reales, sino que estén constituidas de manera que haya una posibilidad de existencia de conformidad con ellas. Estas ideas, siendo ellas mismas arquetipos, no pueden ser quiméricas a menos que alguien haga una mezcla confusa de ideas inconsistentes (ECHU,I,499-500)*

Es decir que, tanto en el caso de las sustancias como en el de los modos y relaciones, las ideas correspondientes deben coincidir con sus arquetipos, pero mientras que en algunos casos éstos últimos

se dan fuera de la mente -en cuyo caso la coincidencia será siempre parcial- en otros casos tanto los arquetipos como su representación son de naturaleza mental.

Lo dicho parece conferirle a la moral de Locke algo así como un carácter a priori, sin referencia a la conducta real de los hombres sino a su comprensión de ciertos términos a través de definiciones, como si, efectivamente, las virtudes y valores morales fuesen objetos meramente ideales o abstractos, tal como se ha concebido usualmente a los entes matemáticos. En efecto, en otro pasaje del Ensayo, Locke afirma:

*Ni ha de producir asombro que coloque la certeza de nuestro conocimiento en la consideración de nuestras ideas, prestando tan poca atención y cuidado (como puede parecer) a la existencia real de las cosas, dado que el examen de la mayoría de los discursos que ocupan el pensamiento y son causa de disputa entre quienes pretenden ocuparse de indagar acerca de la verdad y la certeza, descubrirá que son proposiciones generales y nociones que nada tienen que ver con la existencia (ECHU,II,233)*

Luego de referirse a las matemáticas, concluye:

*De la misma manera, la verdad y la certeza de los discursos morales hace abstracción de las vidas de los hombres y de la existencia de aquellas virtudes en el mundo a que se refieren (loc. cit.).*

Es decir, Locke considera que así como un círculo no dejaría de ser la figura que es, aun cuando no existiese en el mundo real un solo círculo, las virtudes morales no dejarían de existir aunque nadie las practicara, ni las reglas morales perderían su sentido aunque ningún hombre ajustase a ellas su conducta. Así planteada la cuestión, la ética de Locke parece aproximarse a la de Kant, para quien en el plano moral no interesan las cosas como son sino como deben ser. Pero Locke no apela en ningún momento a principios a priori y ha criticado acerbamente a quienes pretendían que había principios prácticos innatos en la mente del hombre. Sin embargo, sus reflexiones sobre moral no son tampoco una mera especulación subjetiva, ya que sostiene que el lenguaje fija el significado de los modos mixtos, de modo que incurre en error quien, por ejemplo, aplica el nombre de virtud a un vicio o a cualquier otra manifestación o cualidad moral distinta de la significada consensualmente por un determinado nombre.

Finalmente, son muchos los pasajes en que Locke muestra su optimismo acerca de la posibilidad de una ética tan exacta y universal como la ciencia matemática, pese a que, como señala Polin, si lo fundamental son los principios de los que podría derivarse

deductivamente una moral, y éstos no son evidentes, pues Locke rechaza tanto cualquier forma de innatismo como la función intuitiva de la razón afirmada dogmáticamente por Descartes, no puede haber más allá de las palabras (cuyo significado es relativo a una comunidad de hablantes) ningún principio práctico que garantice el carácter universal de la moral<sup>6</sup>.

Estas dificultades, como veremos, condujeron a Locke por la vía del deísmo. El mismo se muestra dubitativo respecto de la posibilidad de aplicar el método matemático en cuestiones morales, en una carta a Molineux, en la que le confía: "Aunque creí que la moralidad podía ser demostrativamente elaborada, que yo fuese capaz de hacerlo es otra cuestión"<sup>7</sup>.

Lamprecht considera que si bien Locke no postula una razón práctica que se ocupe especialmente de las cuestiones morales, admite un uso práctico de la razón, al que llama conciencia. Esta no es sino "la razón ocupada en problemas éticos"<sup>8</sup>. Este uso del término 'conciencia', tiene un antecedente en Butler, como vimos en el cap. I. Es decir que para Locke, si bien no hay una ley moral innata, habría una facultad innata de juzgar en el orden práctico, que nos permitiría descubrir verdades eternas e inmutables y demostrarlas con exactitud matemática. Para ello basta con que exista una perfecta coherencia interna entre las ideas morales. Así, por ejemplo, una vez definidas la propiedad y la justicia -que son para Locke modos mixtos- la proposición "donde no hay propiedad no hay injusticia", es una proposición tan cierta como cualquier proposición de Euclides"<sup>9</sup>. Ejemplos como el antecedente provocaron las críticas de Berkeley: Parecería que la ética se ocupase sólo de conceptos y relaciones formales o estructurales y no de hechos empíricos concretos. Pero entonces vuelve a plantearse el problema de la relación entre esas ideas y relaciones y la conducta de los hombres a la que deben aplicarse los juicios morales. Recojo al respecto la crítica de Berkeley: "Los ejemplos de Locke de Demostración en Moralidad son conforme a su propia Regla Proposiciones frívolas"<sup>10</sup>. Además, si las relaciones entre ideas de modos mixtos sólo revelan implicaciones lógicas entre conceptos, ¿cómo pueden dar origen a la obligación moral?

Por otra parte, en *The Reasonableness of Christianity*, Locke reconoce que la mayor parte de la humanidad carece del ocio y la capacidad necesarios para seguir la vía de la demostración. En una curiosa enumeración menciona a todas o algunas de las personas que nunca podrían llegar por esa vía a la moral:

*Tanto puede esperarse que todos los jornaleros y comerciantes, las solteronas y las granjeras se conviertan en expertos matemáticos, como que lleguen de ese modo a una ética perfecta.*<sup>11</sup>

No pudiendo, pues, la mayor parte de los seres humanos llegar

a conocer, deben conformarse con creer, de modo que alguien enviado del cielo, investido con la autoridad de Dios, ilustrará a la gran mayoría de la humanidad, por medio de la revelación y los milagros, acerca de las reglas y obligaciones morales, mucho mejor que si intentara hacerlos razonar a partir de nociones y principios puramente abstractos. De allí la importancia que concede a los Evangelios para inculcar la moral en el hombre común. Esto nos conduce a otro punto que hemos mencionado, que es la vinculación de Locke con el deísmo.

#### 4. El deísmo de Locke

Los filósofos modernos nos han habituado a apelar a Dios toda vez que una cuestión no puede ser solucionada por vía racional ni recurriendo a la experiencia. Locke no es una excepción en este sentido. En el Libro IV del *Ensayo sobre el entendimiento humano*, cuando se refiere a los fundamentos de una ciencia demostrativa de la moral, afirma:

*Al tener en nosotros la idea clara de un Ser supremo, infinito en poder, bondad y sabiduría, que es nuestro autor y de quien dependemos, y la idea de nosotros mismos como criaturas racionales capaces de entender; ellas deberían, en caso de ser debidamente consideradas y aplicadas, proporcionarnos fundamentos de nuestro deber y reglas de acción tales que ubicasen a la moral entre las ciencias capaces de demostración (ECHU, II, 208, énfasis del autor).*

Por tanto, será preciso examinar la idea de Dios y demostrar su existencia para que la ética de Locke logre finalmente un fundamento inapelable y supere el relativismo a que parecían conducirlo las consideraciones anteriores. Pese a rechazar terminantemente que tengamos una idea innata de Dios, Locke considera que El ha dotado a nuestra mente de facultades por las que podemos dar pruebas de su existencia. En pasajes que muestran claramente la influencia de Descartes, Locke comienza por apelar a la certeza indubitable de la propia existencia: "Creo que está fuera de cuestión que el hombre tiene una idea clara de su propio ser; sabe con certeza que existe y que es algo." (ECHU, II, 307). Y unas líneas más adelante agrega:

*Esto, entonces, pienso que puedo considerarlo como una verdad de la cual el conocimiento cierto de cada uno le proporciona certeza más allá de la libertad de dudar, es decir, que él es algo que realmente existe (ECHU, loc. cit.).*

La principal diferencia con Descartes, aparte de la negativa de Locke a aceptar que tengamos una idea innata de Dios, reside en que

la certeza de la propia existencia nos la da cualquier sentimiento de carencia o sensación dolorosa. Es decir, no apela racionalmente a la duda, ni recorre los pasos de la duda cartesiana -lo que lo llevaría a cuestionar la certeza sensible, que jamás pone en duda respecto de su origen sino sólo de la semejanza entre idea e *ideatum*- ni apela a la voluntad, sino que considera que cualquiera de los que Descartes llamaba 'modos del pensamiento', tanto activos como pasivos, nos conduce a la certeza buscada. Finalmente, desplaza explícitamente a la razón como facultad más indicada para proporcionarnos el fundamento de la creencia en nuestra propia existencia, para radicarla en un sentimiento *sui generis*, que analizaremos más adelante. No obstante, seguirán apareciendo de manera espuria ciertos elementos cartesianos en la argumentación de Locke.

También recurre, como lo hacía Descartes, a ciertos axiomas escolásticos, como cuando afirma que la mera nada no puede producir ningún ser real (CF.ECHU,II,307), todo ello entremezclado con elementos de naturaleza empírica y argumentaciones racionales. La conclusión a que parece haber llegado Locke, luego de su denodada lucha contra el innatismo y el dogmatismo de su época, es que sin la postulación de algunos principios no es posible demostración alguna y por eso continúa recurriendo a ellos para demostrar -*more cartesiano*- la existencia de Dios, su naturaleza pensante y su posesión de todas las perfecciones que le atribuía la concepción cristiana.

A ello agrega que "tenemos un conocimiento más cierto de la existencia de un Dios, que de cosa alguna que los sentidos no nos hayan revelado de manera inmediata"(ECHU,II,312). Así deja a salvo su teoría empirista de que la primera evidencia nos la proporcionan las percepciones sensibles, al mismo tiempo que subraya que entre las evidencias de objetos no sensibles, la primera es la creencia en un Ser Supremo.

Por otra parte, Locke no considera que haya un único camino para llegar al conocimiento de la existencia de Dios, como sostenían los innatistas, ya que el pensamiento de los hombres sigue distintas vías. Lo que está realmente atacando es el privilegio que algunos se arrogaban de poseer en sus mentes una idea clara y distinta del ser perfecto y estar, por tanto, autorizados a imponerla dogmáticamente a los demás, que si no la descubrían en su propia mente era porque estaban obnubilados por las apariencias sensibles.

El blanco de los ataques de Locke son sobre todo los 'entusiasmas' o fanáticos religiosos, entre los que incluía a los escolásticos tardíos, a los platonistas de Cambridge y a los racionalistas dogmáticos, atrincherados en el innatismo por temor de que la negación d

principios innatos pudiese socavar los fundamentos de la moral y la religión. Locke se ubica así en la corriente de pensamiento deísta y liberal que poco a poco irá imponiéndose en Gran Bretaña. Es obvio que su ética, pese a la fundamentación teológica a la que apela en los pasajes citados más arriba, no podía estar en desacuerdo con sus ideales de reforma política y tolerancia religiosa.

Según Lamprecht, Locke pareció darse cuenta de la imposibilidad de fundar una ética exclusivamente en la razón y ello lo hizo recurrir a Dios. "El único legislador a quien Locke consideraba capaz de hacer una ley que obligue a las conciencias de los hombres es Dios".<sup>12</sup> Su ley es "la única piedra de toque de la rectitud moral". De ese modo, la razón continuaría siendo importante para la ética, pero ya no tendría que producir los principios en que ella se basa.

En efecto, en *The Reasonableness of Christianity*, Locke declara:

*La experiencia muestra que el conocimiento de la moralidad por la mera luz natural...hace sólo un progreso muy lento y avanza muy poco en el mundo. Y la razón de esto no es difícil de encontrar en las pasiones, vicios e intereses errados de los hombres, los cuales desvían su pensamiento en otra dirección; y los astutos conductores, así como el rebaño que los sigue, no hallan que responda a sus fines reflexionar demasiado en esta dirección. O cualquiera que haya sido la causa, es obvio que de hecho la razón humana, sin ningún otro auxilio, les ha fallado a los hombres en cuestión tan importante y pertinente como la moralidad.*<sup>13</sup>

A continuación señala que todas las reglas morales de los filósofos son inferiores a las enseñadas por nuestro Salvador.<sup>14</sup>

Es decir, en esta obra que Locke escribe en 1695, con posterioridad al *Ensayo* y a los *Tratados*, se inclina decididamente por una moral no fundada en la razón sino en las enseñanzas de Cristo. Los motivos que pueden alegarse para esta 'conversión' de Locke son múltiples, y no del todo alejados de sus preocupaciones políticas. Su posición deísta se debilita al pronunciarse por una moral dogmática fundada en una religión positiva, si bien puede sostenerse que por motivos históricos y también psicológicos que no escaparon a su aguda inteligencia. Admite la existencia de principios morales anteriores al cristianismo en filósofos como Solón y Bias y aun en Confucio, pero considera que, aun cuando alguien hubiera reunido esos principios en un único sistema de reglas coherentes entre sí, carecerían de una autoridad que los hiciera obligatorios -para emplear una expresión de Hobbes- *in foro externo*. Además, cada hombre podía aceptarlos o rechazarlos a su antojo. Otra condición que Locke estipula para la



obligatoriedad de las reglas morales es que no una aislada sino todas, sistemáticamente ordenadas, sean ciertas y verdaderas.

En una palabra, en la obra que estamos comentando, Locke niega que existiera un sistema de leyes morales naturales antes de la llegada de Cristo. Sólo existían consejos y máximas dispersas y a menudo inconsistentes entre sí. Su conclusión es que las reglas morales deben fundarse en alguna autoridad, sea ésta la razón o la revelación, siendo la segunda la mejor candidata para proporcionar dicha fundamentación. Es decir, los preceptos deberán ser deducidos de principios evidentes a la luz natural o manifestar claramente su origen en la voluntad de Dios, y Locke concluye taxativamente que las leyes morales proceden de la revelación cristiana expresada en los Evangelios. No desdeña apelar a los milagros como prueba de que los principios morales no pueden ser cuestionados.

En materia de moral, por tanto, los hombres no deberán recurrir para guiar su conducta a los filósofos ni a los sabios, que nunca habían dado a sus dudas y conflictos morales una respuesta satisfactoria, sino a la autoridad religiosa y no a cualquiera sino a la cristiana. Es más, considera que el Salvador encontró a la humanidad en un estado de corrupción de las buenas costumbres y principios que habían prevalecido durante siglos. Las leyes civiles se consideraban sólo como factores de cohesión social convenientes para la vida. Pero necesitaban fundarse en una autoridad y ésta no podía ser sino la de un Legislador Supremo, que Locke declara ser el Dios del cristianismo como religión revelada y positiva, ya que las religiones paganas se ocupaban poco de moral. De modo que la razón, en última instancia, no hará sino confirmar la verdad de las reglas recibidas por revelación<sup>15</sup>.

El problema que se plantea en torno no ya del deísmo sino del 'teísmo' de Locke, es cómo puede compatibilizarse la teoría expuesta en *The Reasonableness of Christianity* con los principios de tolerancia que Locke venía proclamando a partir de su *Essay concerning Toleration*, de 1667.

## 5. El componente hedonista en la moral de Locke

Luego de considerar las ideas y el lenguaje de la moral, las reglas y la fundamentación de la ética, me referiré a los motivos que según Locke llevan a los hombres a actuar moralmente. Adopta al respecto una posición hedonista, al afirmar que las cosas se consideran buenas o malas en función del placer o dolor que provocan (Cf. ECHU, I, 302-3). Más aún, considera que lo que llamamos bien y mal no son sino placer o dolor, o bien aquello que los produce u

ocasiona. Sin embargo, no se trata de un mero hedonismo psicológico, pues más adelante, al indicar la fuente de la cual emanan esos placeres y dolores, apela nuevamente a las leyes como criterio de la moralidad:

*El bien y el mal morales, pues, son sólo la conformidad o desacuerdo de nuestras acciones voluntarias con alguna ley, por la cual recae en nosotros un bien o un mal por la voluntad y poder del legislador; siendo dicho placer o dolor, que acompañan nuestra observancia o violación de la ley por decreto del legislador, lo que llamamos recompensa o castigo (ECHU, I, 474; énfasis del autor).*

A continuación, vuelve a mencionar los distintos tipos de leyes por las que los hombres rigen su conducta, o sea la ley divina, la ley civil y la ley de opinión o reputación. De este modo, el componente hedonista de la moral de Locke es puesto en relación con las reglas a que hicimos mención anteriormente.

En cuanto al placer y el dolor en sí mismos, no se encuentran según Locke entre las ideas de modos mixtos, como su vinculación con la moral podría hacer suponer, sino entre las ideas simples, que son en cuanto tales indefinibles. Además, no se dan nunca aislados, sino que acompañan a otras ideas, tanto de la sensación como de la reflexión.

Parece evidente al respecto la influencia de Hobbes, en tanto que también identificaba el bien y el mal con el placer y el dolor. Pero el mismo criterio que permite calificar a Locke de hedonista puede ser utilizado para incluirlo entre los utilitaristas, como vimos en el capítulo anterior, ya que según Locke los hombres deben hacer un balance de los posibles placeres y dolores y, como señala Lamprecht, "elegir aquellas cosas que producirán mayor balance de placer en el largo plazo"<sup>16</sup>. Por otra parte, el mismo autor considera que el hedonismo de Locke no es materialista como el de Hobbes, pues, pese a su temprana vocación por la medicina "no se ocupa de la fisiología de la sensación"<sup>17</sup>.

Polin coincide con Lamprecht en subrayar que Locke dio a su hedonismo un giro religioso, al identificar placer y dolor con sanciones emanadas de un Supremo Legislador:

*Pues Dios ha hecho que la constitución de nuestros cuerpos y nuestros espíritus, en relación con el orden del mundo, sea tal que lo que produce en nosotros placer o dolor, lo produce por vías que ignoramos y en vista a fines convenientes a sus sabios designios.<sup>18</sup>*

Una manera de intentar superar las contradicciones en que parece incurrir Locke respecto de los fundamentos de la moral y el origen de sus reglas o leyes, sería considerar que según él, como ya



hemos señalado, el bien y el mal morales no los determina simplemente la naturaleza humana con sus apetitos y aversiones, sino un Legislador Supremo, de quien proceden las leyes mencionadas y las sanciones que acompañan su cumplimiento o desobediencia.

Pero, por otra parte, no es posible dejar de lado la función desempeñada por la razón en la moral lockeana, ya que los hombres, al elegir, deben guiarse no sólo por las ventajas inmediatas sino también por las remotas, y para ello tienen la capacidad (racional) de 'suspender' sus deseos hasta haber evaluado las consecuencias de dejarse llevar por ellos.

Sin embargo, anticipando lo que diremos a continuación en relación con la voluntad y la libertad del hombre, parecería que la motivación moral reside más que en la perspectiva de un bien o placer, en un displacer o 'inquietud'<sup>19</sup> actuales, producidos por la carencia de algo en que el hombre espera encontrar satisfacción. Asimismo, el hedonismo es nuevamente mitigado por el componente religioso que rara vez se halla ausente en la moral de Locke. Dice, por ejemplo, que Dios ha puesto en el hombre las incomodidades del hambre y la sed para su propia conservación y la de la especie (Cf.ECHU,I,335). Es decir, una carencia o necesidad actual impulsa al cambio, mientras que el placer actual tiende a la permanencia:

*El motivo para continuar en el mismo estado o acción es sólo la satisfacción actual en ello; el motivo para cambiar es siempre una insatisfacción (ECHU, I, 331).*

Según Polin, dicha inquietud no es causada directamente por la naturaleza de los bienes y males que la provocan, sino por los juicios que a ellos se refieren, lo que se da en conjunción con la capacidad que posee el espíritu de suspender el cumplimiento de sus deseos<sup>20</sup>.

## 6. La libertad moral del hombre

Locke se ocupa de la voluntad humana en relación con lo que llama poder o potencia activa. Afirmar que el cuerpo no nos proporciona una idea clara de ese poder, por lo que en este caso no debemos partir de la sensación sino de la reflexión. Es en nuestra propia mente donde debemos buscar y analizar esta idea, sin referirla a nada exterior a nosotros:

*Esto, al menos, considero evidente: que encontramos en nosotros un poder de comenzar o abstenernos, continuar o poner fin a distintas acciones de nuestra mente y movimientos de nuestro cuerpo, meramente por un pensamiento o una volición de la mente, ordenando o en cierto modo imponiendo la realización o no realización de una*

*cierta acción particular..., es a esto que llamamos Voluntad (ECHU,I,313).*

Luego critica el nombre de facultad que se ha dado a la voluntad, ya que él puede confundir a muchos que no reflexionan cuidadosamente y hacerlos suponer que se trata de un **ser real** existente en la mente del sujeto.

De esta idea de poder mental o voluntad surgen las de libertad y necesidad, cuya concepción no difiere mayormente de la de Hobbes<sup>21</sup>, excepto que a las acciones libres Locke agrega el pensamiento:

*...en la medida en que un hombre tiene la libertad de pensar o no pensar, de moverse o no moverse, de acuerdo a la preferencia o dirección de su propia mente, en esa medida un hombre es libre (ECHU,I,315; énfasis del autor).*

Locke añade, pues, la libertad de pensar a la de actuar, en el sentido de que el hombre puede dirigir sus pensamientos a su arbitrio, excepto cuando un impedimento interno (como por ejemplo el sueño) o externo (por ejemplo un dolor físico) se lo impide.

La voluntad y la libertad son puestas por Locke en el mismo plano: ambas son poderes o capacidades, por lo que decir 'la voluntad es libre' equivaldría a predicar una capacidad de otra, lo cual es manifiestamente un absurdo (Cf.ECHU,I,300-1). Por eso, como sostenía Hobbes y sostendrá luego Hume, el hombre es libre, no su voluntad, aunque Locke difiera de esos autores en su concepción de ésta última.

Los poderes, declara finalmente Locke, sólo son atributos de una sustancia, con lo que está afirmando implícitamente la sustancialidad del yo o sujeto, aunque éste, en cuanto sustancia, no sea algo tan desconocido como el soporte en que, según el filósofo indio, se apoyaba la tortuga gigante (Cf.ECHU,I,230 y 392).

Admite, finalmente, que tanto la voluntad como el entendimiento pueden ser llamados facultades, si se entiende por ellas no otra cosa que el poder de producir ciertas acciones:

*[...la voluntad y el entendimiento] son facultades por las cuales son producidas las acciones de elegir y percibir<sup>22</sup>, que no son sino distintos modos del pensamiento (ECHU,I,322).*

Como en tantos otros pasajes de la obra de Locke, se advierte en esta referencia a los modos de pensamiento la influencia de Descartes, si bien éste daba a ese concepto una extensión mucho mayor.

Pero -señala Locke- la voluntad no quiere, sino que es la causa de ciertas acciones, como el pensamiento no piensa sino que

percibe. (Cf. ECHU, I, 322) No admite tampoco, como era usual en la filosofía de su época, que la voluntad actúa sobre el entendimiento o éste sobre aquélla. Finalmente, Locke parece aceptar una explicación de tipo ocasionalista, al afirmar que "el pensamiento puede ser la ocasión de la volición", o viceversa (loc. cit.)

Su conclusión es que los poderes son relaciones y no agentes y que los únicos agentes pensantes son los hombres individuales. Como señalamos más arriba, éstos, no su voluntad, pueden ser libres.

Llegados a este punto, quizás fuera oportuno aplicar a Locke la navaja de Ockham, ya que si bien redefine los términos escolásticos para adaptarlos a su propia concepción de la voluntad y la libertad, pienso que podría haber eliminado algunos de ellos, especialmente el de facultad. Locke se excusa por emplearlos, alegando que lo hace con el objeto de poner su teoría al alcance de la comprensión del hombre común, ya que gran cantidad de términos aristotélico-escolásticos formaban parte, no sólo de la jerga filosófica, sino incluso del lenguaje ordinario. No obstante, hace diversos intentos por introducir una nueva terminología y eliminar la tradicional, haciendo uso, por ejemplo, del término 'idea', que toma de Descartes y que desconcertó a muchos de sus contemporáneos, entre ellos a Stillingfleet, con quien sostuvo una larga controversia epistolar<sup>23</sup>.

Aparentemente, busca eliminar también el término 'preferir' del discurso acerca de la libertad:

*La libertad consiste en la dependencia respecto de nuestra volición de la existencia o no existencia de una acción, y no de la de la dependencia o su contrario respecto de nuestra preferencia* (ECHU, I, 329; énfasis del autor).

En realidad, a juzgar por los ejemplos con que ilustra esta afirmación, Locke se está refiriendo a la inutilidad de preferir lo imposible. Al no ser libres de preferir en todas las circunstancias lo que es objeto de nuestra aspiración, vuelve a ponerse de manifiesto la determinación de nuestra voluntad, tanto por factores externos como internos. Nuevamente, la libertad aparece como posibilidad de actuar o no actuar, no de querer, como sería el caso si la acción dependiera de nuestra preferencia.

En cuanto a nuestra libertad de pensamiento, Locke ha sido claro, al comparar a éste con una acción sujeta a la misma determinación de la voluntad y al mismo tiempo libre en el sentido en que lo es la acción causada por ella. Pero para que el hombre sea libre de pensar, deben eliminarse, según hemos visto, no sólo obstáculos externos - como en el caso de la acción en sentido estricto - sino también obstáculos internos. Además, el hombre debe haber alcanzado cierto

grado de madurez. En el segundo de sus *Two Treatises on Government*, conocido en español como *Ensayo sobre el gobierno civil*, Locke afirma que los hombres nacen libres como nacen racionales, pero no pueden ejercer su libertad ni su razón hasta que llegan a una edad más o menos determinada. Cuando adquieren lo que comúnmente se llama el 'uso de su razón', alcanzan también su libertad, pues ésta última se funda en la primera. Sin la guía de la razón, nadie podrá ejercer el uso pleno de su libertad.<sup>24</sup>

Una vez alcanzado ese grado de madurez, se advierte una diferencia fundamental entre la posición de Hobbes y la de Locke, ya que éste último considera "que la volición o el querer es un acto de la mente que dirige su pensamiento a la producción de una acción por ese medio, ejerciendo su poder de producirlo" (ECHU, I, 330), mientras que para Hobbes, la voluntad era el último apetito de la deliberación<sup>25</sup>.

Pese a contar con elementos para formularla, no hemos encontrado en Locke una teoría de la deliberación. No obstante, al admitir, según veremos un poco más adelante, la posibilidad de una suspensión de nuestros deseos, durante la cual tenemos oportunidad de juzgar la bondad o maldad de lo que vamos a hacer, parecería estar refiriéndose a la deliberación, y por cierto en un sentido más aristotélico que Hobbes, ya que al final de ella no habría un apetito sino un juicio, que podría considerarse como nuestra libre decisión.

Es más, Locke agrega que la perfección de nuestra naturaleza reside en "desear, querer y actuar de acuerdo al último resultado de un examen justo" (ECHU, I, 345) y añade que la indiferencia de la mente al no determinarse "por el último juicio sobre el bien o el mal que considera que acompañan a su elección" (ECHU, loc. cit.) sería una grave imperfección. Vemos que en estos pasajes se ha agregado al proceso de volición un elemento intelectual.

Sin embargo Locke ha afirmado al referirse a los motivos que mueven a la voluntad, que el principal -o quizás el único- es una inquietud o insatisfacción. En cambio, un placer presente, lejos de estimular la actividad, calma la mente al producir su conformidad con la situación existente<sup>26</sup>. Así, una gran insatisfacción (deseo o dolor) determina a la voluntad de manera constante hasta estar satisfecha e impide que el entendimiento abandone su objeto (ECHU, I, 338).

Dado que el deseo es la más común de nuestras insatisfacciones, a menudo se confunden deseo y voluntad (ECHU, loc. cit.). Por otra parte, como en este mundo nos acosan constantemente una multitud de deseos e inquietudes, cabe preguntarse cuál de ellos tendrá la precedencia en la determinación de la voluntad, y la respuesta de

Locke es que será el más importante de los que se juzgan susceptibles de ser eliminados (ECHU, I, 339)

Lo importante de esta concepción de libertad como capacidad de 'suspender' los deseos radica, como señala Lamprecht, en la distinción entre éstos y la voluntad.<sup>25</sup>

Su insistencia en la inquietud como motivo de la voluntad, se funda en que juzga que los hombres pueden ser indiferentes al bien cuando piensan que pueden ser felices sin él, mientras que el dolor siempre los apremia y no pueden ser indiferentes a él (Cf. ECHU, I, 342).

Admite, sin embargo, que la mente tiene en la mayoría de los casos, como es evidente por la experiencia, un poder de suspender la ejecución y satisfacción de cualquiera de sus deseos (Cf. ECHU, I, 345) y por tanto es libre de examinarlos y compararlos con otros. Es decir, la libertad del hombre incluye el poder de suspender la volición, lo que no era posible según Hobbes. ¿Se trata acaso de una suerte de libertad de indiferencia, negada tanto por Hobbes como por Hume? Locke no lo aclara sino que advierte que ese poder ha sido llamado impropriamente libre albedrío (ECHU, loc. cit.).

Lo importante de esta concepción de la libertad como capacidad de 'suspender' los deseos radica, como señala Lamprecht, en la distinción entre éstos y la voluntad. Si esta suspensión es obra del entendimiento, es decir, si éste es capaz de suspender por un tiempo -o aun definitivamente- la ejecución de un deseo, la determinación de la libertad en sentido hobbesiano se atenúa, y la auténtica libertad resulta ser la sujeción de las pasiones a la guía de la razón<sup>27</sup>.

## Conclusiones

En primer lugar, observamos que Locke considera que las ideas morales, así como los nombres que las designan, son producto de una convención. ¿Estaría, pues, negando el origen empírico de las ideas morales? Esto no es así por dos razones: en primer lugar, las ideas morales se incluyen entre las ideas compuestas y todas éstas se componen de ideas simples, de las cuales no tendríamos una sola en nuestra mente sin la experiencia. Los manuales e historias de la filosofía nos han habituado a pensar que los empiristas consideran que todo conocimiento tiene su origen en la experiencia. En efecto, no hay para Locke ninguna idea simple en nuestra mente, sea de la sensación o de la reflexión, que no tenga ese origen. Con esto queda refirmada su tesis empirista fuerte y sobre todo, su negación de todo innatismo de contenidos.

La otra razón para sostener el origen empírico de las ideas

morales radica en que si bien, según Locke, la mente interviene 'activamente' en la composición de las ideas simples que las componen, ella es pasiva respecto de estas últimas.

La segunda cuestión que se nos plantea respecto de las ideas morales, es si ellas se constituyen exclusivamente mediante la conexión de ideas simples de reflexión. Pero esto tampoco es así: las ideas morales son ideas de 'modos mixtos', lo que implica que conectan ideas 'dispersas aquí y allá', tanto representativas de objetos mentales como extra-mentales. Nuestra idea de adulterio, por ejemplo, comprende tanto ideas de reflexión, como las de deseo, placer, etc., como una relación de tipo físico entre individuos de distinto sexo, de la cual podemos nosotros u otros ser testigos oculares, lo que daría lugar a ideas de la sensación, como así también una relación de tipo institucional que tiene su origen en convenciones aceptadas por la comunidad a la que pertenecemos. Por supuesto, tanto las ideas de sensación como las de reflexión, deberán ser objetos de pensamiento para quien por primera vez 'inventa' la figura moral o civil de adulterio y le da ese nombre. Es decir, no es necesario ser adúltero, ni siquiera haber conocido a nadie que lo fuera, para llegar a esta idea, dado que los materiales que la componen han llegado a nuestra mente aisladamente por las dos vías mencionadas.

Considero que el nombre de ideas de 'modos mixtos' que Locke da a las ideas morales, alude a esa dualidad de sus componentes, mientras que llama ideas de 'modos simples' a las de la matemática, porque todas las ideas que las componen proceden de la sensación y son de naturaleza homogénea, aunque no nos detendremos en ellas por no corresponder al tema que aquí nos ocupa.

También es importante señalar que las ideas de modos mixtos son en sí mismas esencias nominales, ya que responden a un arquetipo dependiente de la mente, al que da unidad un nombre que la propia mente le asigna arbitrariamente. La influencia del nombre para dar unidad a estas ideas es mucho mayor que en el caso de otras ideas compuestas, como por ejemplo las de sustancias, que al parecer podrían estar en nuestra mente aunque no recordásemos su nombre o jamás lo hubiésemos conocido. La idea de oro, por ejemplo, puede existir en mi mente sin que yo sepa siquiera el nombre con que se la designa en mi propia lengua. Pero no puedo retener la idea de un modo mixto sin nombrarla, porque sólo al pensar o emitir su nombre vuelven a mi mente las distintas ideas simples que la componen, relacionadas de una determinada manera.

¿Significa esto que no puedo cometer error respecto de las ideas de modos mixtos, como lo cometo si, por ejemplo, creo que el

sol gira alrededor de la Tierra? Locke no lo sostendría de ninguna manera, ya que puedo atribuir el nombre de un modo mixto a otro por equivocación o ignorancia. Pero bastará con que me sea descripta claramente dicha idea para que comprenda lo que una convención ha establecido, incluido el término que le da nombre.

En cuanto al condicionamiento social de esos modos, Locke ha dicho que ellos son válidos para una comunidad de hablantes y que muchas veces no encontramos en otra lengua el nombre equivalente ni la idea con ella designada. Pero por otra parte, el origen convencional de las ideas morales hace que podamos poseerlas en su significación exacta y completa.

Ahora bien, para que exista una moral propiamente dicha, es necesario no sólo que los hombres perciban los modos mixtos o relaciones morales y sean capaces de identificarlos por sus nombres, sino que sepan cómo han de conducir su vida para actuar bien y no cometer actos inmorales. Las ideas mismas y el lenguaje carecerían de la fuerza necesaria para guiar a los hombres de manera que sus acciones no produzcan daño a otros. Para ello, dichas acciones deberán estar sometidas a reglas o leyes y su cumplimiento o incumplimiento acompañado de recompensas o castigos, sea en esta vida o en una vida futura. Deberán emanar, pues, de alguna autoridad, y ésta es para Locke triple: 1) la de Dios, 2) la del Estado y 3) la de la costumbre.

Salvo la ley divina, las otras dos parecen ser tan convencionales como las propias ideas de modos mixtos. Habiendo sido instituidas por los legisladores de los distintos Estados, las leyes civiles rigen para los ciudadanos de esos Estados, los cuales son libres en la medida en que las acatan, sin estar sometidos a ninguna autoridad de tipo paternalista. En el Segundo de sus *Two Treatises on Government*, Locke nos da un ejemplo claro del alcance de las leyes civiles:

*¿Se encuentra un hombre bajo la ley de Inglaterra? ¿Qué lo ha hecho libre de esa ley, es decir, qué le ha dado la libre disposición de sus acciones y posesiones de acuerdo a su propia voluntad, dentro de lo que esa ley permite? La capacidad de conocer esa ley, que la propia ley supone a partir de los veintiún años y en algunos casos antes<sup>28</sup>.*

Sin duda la ley de costumbre, que coincide en este caso con lo que Locke llama ley de opinión o reputación, no con el 'common law' inglés, como podría suponerse, es también convencional, ya que las costumbres y opiniones difieren en las distintas naciones y épocas y cada individuo las acepta por serle inculcadas desde una edad temprana, sin cuestionar su origen.

Vimos también que el problema de las reglas o leyes nos

conducía al de sus fundamentos. Desde un punto de vista metodológico Locke toma como modelo, como la mayoría de sus contemporáneos y antecesores inmediatos, la ciencia matemática. Una vez establecidos ciertos principios morales -cualquiera sea su origen- deberán poder deducirse de ellos de manera rigurosa ciertas consecuencias, para que nadie tenga motivo de dudar de cuáles han de ser en cada caso las conclusiones o teoremas morales, logrando incluso superar el relativismo ético y llegar al *desideratum* de una universalidad y objetividad comparables a las de la matemática.

Hemos señalado que esto parece conducir a la moral lockeana a un terreno apriorístico o al menos ideal, como sucede con el conocimiento matemático. Es decir, la fundamentación en principios de orden racional y el empleo del método demostrativo, reforzarían el carácter convencional de la moral, posibilitando al mismo tiempo su universalización.

Lo dicho en el párrafo anterior parece contradecir lo expresado acerca del relativismo moral de Locke, pero debemos tener en cuenta que, si la universalidad de que se trata es semejante a la de la matemática, hace ya tiempo que la geometrías no-euclídeas, por ejemplo, nos han convencido de la necesidad de delimitar el área de validez de los sistemas y de que éstos no son completos y cerrados, sino que siempre queda algo sin demostrar dentro del sistema mismo. Lo que agrava la situación es que aquí se trata de hechos tan concretos como las relaciones humanas, la convivencia pacífica entre los hombres y aun -para muchos- el acceso a una recompensa o la posibilidad de un castigo en otra vida.

Vimos que Locke opta, finalmente, por una forma de deísmo, aunque no reñida del todo con la revelación. Como lo hacían entre otros Hobbes y Descartes, Locke recurre a Dios para fortalecer su sistema filosófico, tratando de conciliar su teoría ética con el cristianismo por considerar que es la religión más 'razonable'. Como Descartes, considera que la existencia de nuestro yo es la evidencia primaria, aunque no llega a ella por la vía cartesiana. También como Descartes, procede a demostrar la existencia de Dios, pero no partiendo de una idea que está en mí desde mi origen, sino de las convicciones adquiridas y de las enseñanzas de Cristo.

Locke buscaba un Legislador Supremo que garantizase la validez de las reglas morales y sancionase su cumplimiento o incumplimiento, y lo ha encontrado en Dios, pero no en un Dios mortal, como el Leviatán de Hobbes, sino en el Dios de la tradición cristiana. Es obvio que para ello no puede apelar sino a la fe y una prueba de ello es su ratificación de los milagros. Creo que éste es el punto más débil

de la argumentación de Locke, que superpone en su edificio moral la experiencia, la convención, la deducción racional y las creencias religiosas, en un orden jerárquico en el que las ideas simples de la experiencia estarían en la base y el Dios del Cristianismo en la cúspide, sin dejar aparentemente espacio para los no-cristianos. Queda así cuestionado su deísmo: quizás admitiese que los hombres podían por la experiencia, la razón y el respeto por las convenciones y las leyes, acceder a una vida moral, reconociendo racionalmente la existencia de Dios aun cuando no perteneciesen a la fe cristiana. Pero al incluir a Cristo y la revelación, introduce finalmente un componente teísta. Quedan, pues, interrogantes sin responder si se desea dar mayor coherencia a la moral de Locke.

Con la apelación al Dios cristiano, sin embargo, no terminan las reflexiones de Locke sobre moral. Como era de esperar en un filósofo empirista, la motivación de la conducta, lo que podríamos llamar su 'psicología de la moral', no podía estar ausente. De ella se había ocupado ya Hobbes y luego lo haría Hume, quien llevó a cabo un exhaustivo análisis de todos los 'resortes' de la acción moral.

Por identificar el bien con el placer y el mal con el dolor y referirse al cálculo que el hombre debe llevar a cabo respecto de esos dos 'amos', como los llamará Bentham, Locke puede ser incluido tanto entre los hedonistas psicológicos como entre los utilitaristas.

Pero el hedonismo de Locke, ya que así corresponde llamarlo, presenta una peculiaridad notable. Más que el placer, es una privación de él lo que lo lleva al hombre a actuar: el displacer, molestia o inquietud (*uneasiness*) de que desea liberarse. Por otra parte, en el intervalo entre el sentimiento y la acción interviene la razón, con su capacidad de 'suspender los deseos' y calcular el mayor beneficio futuro. Asimismo, algunos comentadores de la obra de Locke han subrayado que Dios tampoco se encuentra ausente de la psicología moral lockeana, dado que, según esta interpretación, el placer y el dolor serían sanciones de origen divino. Esta es, por ejemplo, la interpretación de Polin<sup>29</sup>. En cuanto a la coherencia del sistema de Locke, ella no se ve alterada por la introducción del placer y el dolor, ya que éstas son ideas simples empíricas y no requieren una ulterior definición o análisis.

Finalmente, para que el hombre sea un ser moral, debe poder elegir. Esto nos lleva al problema de la voluntad, que es para Locke un poder o potencia activa que no se confunde con el apetito y que hace de quien la posee un agente libre, no sólo de actuar o no actuar sino también de pensar, aunque dicha libertad sólo pueda ser ejercida efectivamente gracias a la razón. No de otro modo podía concebir la

libertad quien ha sido considerado el padre del liberalismo político.

Cerraré este capítulo dedicado a la multifacética y sin duda no del todo consistente moral de Locke, expresando mi opinión de que en ella convergen prácticamente todas las tradiciones filosóficas, tanto británicas como continentales, que irrumpen en la temprana modernidad.

### Notas:

1. Cf. D.F. Norton, "David Hume", *Common-sense Moralism, Sceptical Metaphysician*, Princeton, Princeton University Press, 1982, p.42
2. A.J. Simmons, "Locke and the right to punish", *Philosophy and Public Affairs*, Vol.20, N°4, Otoño 1991, p.345
3. Cf. R. Polin, *La politique morale de John Locke*, Paris, Presses Universitaires de France, 1960.
4. S.P. Lamprecht, *The Moral and Political Philosophy of John Locke*, New York, Russell & Russell Inc., 1962, p.93.
5. Este tema será tratado en el Capítulo V.
6. Cf. R. Polin, op.cit., pp.61-3
7. Carta a Moulyneux, en *The Works of John Locke*, London, 1823, reprinted by Scientia Verlag Aalen, 1963, Vol. VIII, p.294
8. S.P. Lamprecht, op. cit., p.78
9. J. Locke, *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett, Cambridge, at the University Press, 1963, Book II, p.
10. G. Berkeley, *Comentarios filosóficos*, Introducción, traducción y notas de J.A. Robles, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989, p.104 (691)
11. J. Locke, A second Vindication of the Reasonableness of Christianity, en *The Works of John Locke*, ed.cit., Vol. VII, p.146
12. Cf. J.S. Lamprecht, op.cit., p.87
13. *The Works of John Locke*, Vol. VII, p.140
14. Cf. Ibid., loc.cit.
15. Cf. Ibid., pp.140-5
16. J.S. Lamprecht, op.cit., p.90
17. Ibid., loc.cit.
18. R. Polin, op.cit., p.49
19. Es imposible traducir el término '*uneasiness*' al español empleando la misma palabra en todas las ocasiones en que lo hace Locke. A veces he empleado 'insatisfacción', otras 'incomodidad', 'molestia', 'displacer', según el contexto en que aparece.
20. Cf. R. Polin, op.cit., pp.140-5
21. Vide Cap.IV de este libro.
22. El término 'percibir' es empleado por Locke para designar el acto por el cual el entendimiento capta las relaciones entre ideas, antes bien que en el sentido en que se habla de percepción sensible.
23. Stillingfleet censura a Locke por haber introducido el 'new way of ideas'

en su filosofía, pero éste último se defiende alegando que se trata de una mera cuestión verbal (Cf.ECHU,I 322)

24.Cf.J.Locke, *Two Treatises of Government*, ed. cit., BookII, pp.61-3

25.Cf.M.Costa, "La deliberación en Hobbes", *Cuadernos de Filosofía* N°32, 1988

26.El inglés dispone de dos vocablos ('liberty' y 'freedom') que se traducen indiferentemente al español por 'libertad', si bien en algunos casos se dan diferencias de matiz entre uno y otro, pudiendo optarse en algunos casos por 'arbitrio' o 'albedrío' para traducir 'freedom'. Por otra parte, el plural de 'liberty' ('liberties') corresponde generalmente a 'derechos'.

27.Cf.J.S.Lamprecht,op.cit., p.100

## Capítulo IV

# La libertad en Hobbes y en Hume

Tanto en Hobbes como en Hume, la palabra 'libertad' aparece, a primera vista, empleada en dos sentidos con connotaciones distintas: 1)cuando se la aplica al hombre como individuo que vive aislado de sus congéneres o en pequeños grupos no políticamente organizados; y 2)cuando se aplica al hombre en cuanto ciudadano o súbdito, es decir, como miembro de una sociedad civil. A fin de justificar esta tesis y mostrar su conexión con otros aspectos de las concepciones del hombre y la sociedad que sostienen estos filósofos, es necesario considerar en primer lugar la concepción fundamental o metafísica de la libertad que cada uno de ellos profesa. Para decirlo brevemente, las cuestiones a que intentaré responder aquí son las siguientes: 1) en primer lugar, ¿es el hombre un ser libre por naturaleza para Hobbes y Hume? y en caso de que la respuesta sea afirmativa, ¿en qué sentido y en qué medida lo es?; 2) en segundo lugar, ¿la libertad civil del hombre tiene el mismo origen, habida cuenta del cambio de circunstancias, que su libertad de acción en la esfera privada?

La distinción entre dos géneros de libertad en el sentido particular en que ella aparece en Hobbes y en Hume fue tenida en cuenta por filósofos británicos posteriores, en muchos casos para señalar los malentendidos a que había conducido el primer sentido y recalcar la importancia del segundo. Por ejemplo, el autor de un famoso ensayo sobre la libertad, John Stuart Mill, anuncia al comienzo mismo de su obra que la libertad a que va a referirse no es de naturaleza metafísica:

*El tema de este Ensayo no es la así llamada Libertad de la Voluntad, tan desafortunadamente contrapuesta a la mal llamada doctrina de la necesidad filosófica; sino la Libertad Social o Civil: la*

*naturaleza y los límites del poder que puede ejercerse legítimamente sobre el individuo.<sup>1</sup>*

En mi opinión, tanto Hobbes como Hume hubieran estado de acuerdo con la definición de libertad formulada por Mill en su contexto político, aunque ciertamente dentro de límites más estrechos; pero ambos pensaban que debía considerarse la libertad en su sentido primario o metafísico antes de encarar la cuestión de la libertad civil: en el caso de Hobbes, para mostrar la compatibilidad de su concepción metafísica de la libertad con el resto de su sistema mecanicista de la realidad; en el de Hume, para probar que la libertad humana podía ser explicada partiendo de las mismas premisas que lo condujeran a su revolucionaria teoría de la causalidad en el orden de la naturaleza inanimada.

## La cuestión metafísica

### 1. Hobbes

De acuerdo con Hobbes, el fundamento metafísico de la libertad es la necesidad. Su materialismo mecanicista no le permitía ninguna distinción esencial entre la mente y el cuerpo, ya que la primera era para él sólo una subclase de cuerpos, compuesta de materia más sutil, y en consecuencia invisible al ojo humano. Por tanto, sus teorías acerca del movimiento y la causalidad se aplican unívocamente tanto a los objetos físicos como a los pensamientos y acciones humanos. Además, lo que es válido para los cuerpos naturales -individuos de todo tipo, tanto humanos como no-humanos- será válido para los cuerpos artificiales, como lo son para él las instituciones políticas. En cuanto a las ciencias que estudian los movimientos de los cuerpos, encontramos primero la Geometría, que considera "aquello que es producido por el simple movimiento" (EW,I,71), refiriéndose a cómo se generan todo tipo de figuras geométricas; luego la Física, que es "la consideración de lo que un cuerpo en movimiento produce en otro" (EW,loc.cit.) y la Filosofía Moral, que estudia "los movimientos de la mente, a saber, el apetito, la aversión, el amor, la benevolencia, la esperanza, el temor, la ira, la emulación, la envidia, etc., cuáles son sus causas y qué efectos causan a su vez" (EW,I,p.72). Estos últimos movimientos deben ser estudiados, según Hobbes, después de la Física, porque "tienen sus causas en el sentido y la imaginación, que son objeto de la contemplación física" (E.W.,I,pp.72-3). En cuanto a la Filosofía Civil, debe ser precedida por la consideración de todos los objetos previamente mencionados, principalmente las pasiones de la mente.

Habiendo establecido que todos los sucesos, cualquiera sea su naturaleza, tienen causas, Hobbes pasa a afirmar que las causas son todas necesarias, que "...todas las cosas acaecen con la misma necesidad" (EW,I,p.127). No sólo sostiene que hay un poder en el agente cuando se produce un movimiento, que llama poder activo, sino también un poder en el paciente, que si bien pasivo es no obstante necesario para que se produzca el efecto. De allí surge la teoría hobbessiana de la causa completa, constituida por esos dos poderes, o accidentes, como suele también llamarlos, que residen respectivamente en el agente y en el paciente. Por tanto, su análisis de la causa completa refuerza la idea de la necesidad que preside todos los hechos o fenómenos. Toma en cuenta la clasificación aristotélica de las causas: el poder pasivo del paciente es la causa material, la esencia del agente es la causa formal, y el fin a alcanzar por un cierto movimiento es la causa final, pero en última instancia reduce las cuatro causas a la eficiente o completa. Añade que se habla de poder o potencia respecto de un efecto que ha de producirse y de causa respecto de un efecto ya producido. Es obvio que está empleando la terminología escolástica, pero re-definiendo cada término para adaptarlo a su propio sistema.

Hemos visto que después de su descripción de la materia y el movimiento, sostiene que los cuerpos vivos, incluyendo los seres pensantes y aun los cuerpos artificiales, pueden explicarse aplicando los mismos principios que en el caso de los fenómenos físicos. Se refiere primeramente a los seres vivos en general y observamos que sus estados y comportamientos obedecen a iguales principios, aunque los fenómenos descriptos se aplican más bien a los animales que a otras criaturas vivientes. Nada permite suponer que Hobbes atribuyera sensibilidad o sentimientos a los vegetales.

El proceso de percepción se explica como la transmisión mecánica de movimiento de un objeto externo a un órgano de los sentidos, siendo el esfuerzo de resistencia a esa presión por parte del paciente la razón por la cual creemos que su causa es un objeto externo. Las causas de la percepción son "algún cambio o mutación en el sentiente" (EW,p.389); "surge un fantasma o idea" (EW,p.391) de los esfuerzos mínimos o conatos opuestos: el del objeto externo y el del órgano de los sentidos. Por su parte, la imaginación es descripta como sentido decadente o debilitado por la ausencia del objeto. Aunque no desarrollaremos aquí este punto, deseo llamar la atención sobre el hecho de que Hobbes introduce como distinción entre una percepción directa y el recuerdo de ella lo que Hume llamará la vivacidad o fuerza de una impresión, comparada con la debilidad de



una idea, que se explica también como el resultado de un proceso causal.

Al llegar a este punto se advierte que, si bien Hobbes se está refiriendo a los 'cuerpos vivientes' en general, su atención se centra en el hombre, el más importante de todos los cuerpos naturales, que es objeto de la Antropología. Después de ocuparse de todo tipo de lo que llamaríamos fenómenos mentales o psíquicos, tales como los recuerdos, los sueños, las pasiones, el discurso mental, etc., llega al punto que aquí se discute: la así llamada libertad de la voluntad, una expresión engañosa según Hobbes, ya que la libertad es definida por él como la facultad o poder de hacer lo que queremos, no de querer (Cf.EW,I,p.409). Por eso afirmé más arriba que la libertad para Hobbes se funda en la necesidad: a menos que nuestra voluntad esté determinada (lo que equivale a 'necesariamente determinada'), no se seguirá ninguna acción que merezca el calificativo de libre.

Hobbes también se refiere a la libertad de conciencia, que sería la libertad de pensar de acuerdo a los dictados de la voluntad. Llega a decir que: "Un individuo privado tiene siempre la libertad, ya que su pensamiento es libre, de creer o no creer en su corazón aquellos actos que han sido difundidos como milagros...pero cuando se trata de confesar su fe, la razón privada debe someterse a la pública" (EW,III,pp.436-7). Sin embargo, el hombre no se contenta con el mero goce de esa libertad interna o, para emplear la expresión de Hobbes en relación con la obligatoriedad de las leyes de naturaleza, con la libertad de que goza *in foro interno*, sino que aspira a persuadir a otros de sus opiniones y creencias y, naturalmente, a actuar libremente en su propio beneficio (Cf.EW,IV,pp.188-9). Este punto será discutido en más detalle cuando nos ocupemos de la libertad civil.

El tema al que queremos referirnos en primer lugar -el de la libertad como opuesta a la necesidad en el comportamiento del hombre en cuestiones privadas- es tratado clara y concisamente por Hobbes en *De la Libertad y la Necesidad*, un Tratado dedicado al Marqués de Newcastle, escrito en respuesta a otro del mismo título del que era autor el Doctor Bramhall, Obispo de Londonderry. Mientras que el Obispo sostiene que hay libertad de necesidad, Hobbes considera esto como una contradicción en los términos. Bramhall distingue asimismo entre libertad y espontaneidad, y considera que las acciones espontáneas pueden ser necesarias, pero no así las voluntarias, dado que éstas últimas proceden de la elección y la deliberación (Cf.EW,IV,p.243).

Hobbes admite que el hombre es un agente libre, pero no que sus elecciones no estén determinadas por causas necesarias, ya que

todas las acciones de los hombres son el resultado de sus esperanzas y temores, sus deseos y aversiones. Toma argumentos de las Escrituras, citados por el Obispo Bramhall, para combatirlo en su propio terreno:

*El segundo argumento de la Escritura, consiste en relatos acerca de hombres que hicieron algo cuando, si hubieran podido, habrían hecho tal vez otra cosa; los lugares son dos: uno es Reyes iii. 10, donde la historia dice que Dios estaba satisfecho con Salomón, quien habría podido, si lo hubiese querido, pedir riquezas o venganza, pero que sin embargo había solicitado la sabiduría de las manos de Dios: el otro son las palabras de San Pedro a Ananías, Hechos v. 4: Después de ser vendido, ¿no estaba en tu propio poder? la respuesta a lo cual es la misma que he dado en el pasaje anterior, en cuanto ambas prueban que hay elección pero no refutan la necesidad que sostengo, acerca de lo que eligen (EW,IV,p.247).*

No hay diferencia para Hobbes, como la hay para su contrincante, entre acciones espontáneas y voluntarias, dado que ambas son igualmente libres y no hay, por tanto, razón alguna para establecer la distinción. Lo que el hombre no puede hacer, según Hobbes, es querer libremente o determinarse a sí mismo a querer o desear algo. El hecho de elegir un curso de acción o de querer un objeto particular no prueba que la voluntad que los precedió no estuviese necesitada o determinada, puesto que "la voluntad del hombre no [es] voluntaria, sino el inicio de la acción voluntaria" (EW,IV,p.247). O, en palabras de Watkins: "...sea lo que sea la libertad, no puede implicar para Hobbes interrupción alguna de los procesos causales...la voluntad de un hombre no puede auto-determinarse".<sup>2</sup>

Refiriéndose a lo que llama la causa completa (*ut supra*), Hobbes no hace ninguna objeción a que en alguna oportunidad se la llame decreto divino: Dios puede determinar las acciones de los hombres tanto como sus pasiones, circunstancias externas, etc. En el caso de un pecado cometido por el hombre, Hobbes señala sutilmente que Dios puede causar la acción pero no su desacuerdo con la ley. La misma diferencia existe entre permitir que se cometa un pecado y querer que tal cosa suceda, un argumento que encontramos con frecuencia en la teodicea cristiana (EW,IV,p.250).

El problema principal que Hobbes tiene que resolver en relación con la libertad, como muchos críticos han señalado, es hacerla compatible con la necesidad, el principio que rige todos los procesos naturales y humanos.<sup>3</sup> En este sentido, parece abandonar una tradición teológica y metafísica largamente establecida. J.R.Pennock adhiere a esta crítica y señala al respecto que "Hobbes se apartó de las

nociones más usuales de libertad al hacerla compatible con el temor. Sostuvo rigidamente la idea de que las acciones voluntarias son libres, rehusándose a reconocer que la naturaleza de la causa inmediata de la volición fuese relevante"<sup>4</sup>. En uno de sus escritos, sin embargo, parece advertir que el temor merece al menos un tratamiento independiente respecto de las demás pasiones y reconoce una distinción entre libertad de compulsión y libertad de necesidad. Se trata del primer tipo de libertad cuando la acción no es realizada por temor sino por alguna otra pasión, tal como el amor o la venganza, en cuyo caso la acción no es tan evidentemente motivada por algún factor externo adicional, que en el caso del temor siempre implica una amenaza a nuestra seguridad y aun a nuestra vida. No obstante, la voluntad de realizar la acción debido a la influencia de otra pasión es tan necesaria como cuando se la realiza por compulsión; de modo que aquí, nuevamente, en ausencia de impedimentos externos, somos libres de actuar de acuerdo con el dictado de nuestra voluntad pero no de querer la acción libremente<sup>5</sup>. En mi opinión, esta distinción de Hobbes no altera en lo más mínimo su teoría de la libertad, de modo que podía continuar sosteniendo, como lo hace en el *Leviatán*, que el temor y la libertad no son incompatibles:

*El temor y la libertad son compatibles; como cuando un hombre arroja sus mercancías al mar por temor de que el barco se hunda, lo hace no obstante muy voluntariamente, y puede rehusarse a hacerlo si quiere: es, por tanto, la acción de alguien que era libre (EW, III, p. 197).*

Puesto que no se admite que en ningún caso haya libertad de necesidad, el *onus probandi* no corresponde a Hobbes en este punto. Sin embargo, debe explicar por qué creemos estar dotados de una voluntad libre. La razón por la cual nos persuadimos de ello, reside, según Hobbes, en el hecho de que algunas veces no captamos las fuerzas que nos mueven a actuar. Cuando somos conscientes de esas fuerzas, reconocemos la necesidad de la acción.

Lo que Hobbes está tratando de probar, además de la existencia de la necesidad universal, es que su teoría, aunque no susceptible de ser conciliada con lo que habitualmente se llama la libertad natural o libre albedrío del hombre, no es nociva para la religión; por el contrario, sostiene que es la única teoría que no pone límite alguno a la Voluntad omnipotente de Dios. Pero a fin de lograrlo, debe también mostrar, como ha estado intentando hacerlo constantemente, que la necesidad universal no es incompatible con la libertad del hombre.

Hobbes está de acuerdo con el Obispo Bramhall en que las acciones voluntarias son aquéllas que siguen al último apetito de la

deliberación, pero en desacuerdo con él respecto de la posibilidad de una acción espontánea pasible de castigo, no precedida por deliberación alguna -lo cual sería equivalente para Hobbes a una acción absolutamente no determinada. La respuesta de Hume al Obispo es que ninguna acción humana moralmente relevante se lleva jamás a cabo sin deliberación. Del agente de una acción aparentemente no deliberada dice Hobbes que "tuvo tiempo de deliberar todo el tiempo precedente de su vida sobre si realizaría o no esa clase de acción"(EW, IV, p. 272). Pero creo que en este punto Hobbes distorsiona en cierto modo su teoría de la deliberación, al emplear este término en relación con el de 'clase' o especie, que se refiere a algo considerado en general. Cuando analiza -en el *Leviatán*- el discurso empleado para expresar la deliberación, afirma que "no difiere del lenguaje de la razón, excepto que el razonamiento se hace empleando términos generales; pero la deliberación es en su mayor parte acerca de objetos particulares"(EW, III, p. 50). En su respuesta al Obispo parece apelar a reglas generales, a las que aparentemente no asigna ningún papel en la deliberación, o al menos no un papel relevante. Además, Hobbes define la deliberación como un proceso acotado en el tiempo: "esta sucesión alternativa de apetito y temor, durante todo el tiempo en que está en nuestro poder realizar la acción, es lo que llamo DELIBERACIÓN"(el énfasis es mío)<sup>6</sup>.

Podemos coincidir con Hobbes en que toda acción espontánea (en cuanto opuesta a otra involuntaria o inintencionada) es precedida por alguna deliberación, pero no que ésta última, habiendo tenido lugar en un pasado remoto, aun cuando se tratara de la misma 'especie' de acción, pueda, sin mezcla alguna de pasión actual, influir en la conducta presente del agente. Da más bien la impresión de que Hobbes, a fin de refutar a su contrincante, introdujera un cambio fundamental en su teoría moral. Pero lo realmente importante es que en este punto Hobbes da por terminada la discusión definiendo a la libertad como "la ausencia de todo impedimento a la acción que no esté contenido en la cualidad intrínseca del agente" (EW, 4, p. 273). Esta definición es similar a la que formula en el *Leviatán*, aunque ésta última se refiere explícitamente a todo tipo de agentes:

*La LIBERTAD o ALBEDRÍO significa, propiamente, la ausencia de oposición; (por oposición quiero significar impedimentos externos al movimiento) y puede aplicarse tanto a las criaturas irracionales e inanimadas como a las racionales (EW, III, pp. 197-8).*

Luc Borot señala que esta definición está tomada de la Dinámica.<sup>7</sup> Según Watkins, por otra parte, si queremos que el concepto de libertad se aplique con propiedad al hombre, todas las formulaciones

ciudades deben ser calificadas, ya que lo que Hobbes consideró como libertad humana es, según este autor, la ausencia de impedimentos a los movimientos voluntarios.<sup>8</sup> Al respecto, cita la siguiente definición como la más pertinente:

*Un HOMBRE LIBRE es aquél que, en aquellas cosas que por su fuerza e ingenio es capaz de hacer no se ve impedido de hacer lo que quiere hacer (EW, III, p. 108).*

McNeilly, por su parte, no considera que tales especificaciones sean necesarias en pro de la coherencia del sistema:

*Tal explicación... es consistente con su determinismo mecánico. La voluntad es el último apetito en la deliberación, y los apetitos son explicables en términos físicos como movimientos corporales causados por otros movimientos corporales. La libertad, pues, no puede ser definida en términos de la ausencia de causas físicamente determinantes, y el criterio de la ausencia de impedimentos externos para hacer lo que se quiere es una alternativa viable.<sup>9</sup>*

A continuación del ataque de Hobbes al *Tratado De la libertad y la necesidad*, del Obispo Bramhall, aparece, en la edición de Molesworth de *The English Works*, de Thomas Hobbes, una nueva Respuesta de Bramhall, titulada *The Catching of Leviathan*, en la que la principal acusación del Obispo contra Hobbes es la de ateísmo. Dado que éste último no admite la existencia de una sustancia incorpórea, lo que es para él una contradicción en los términos, destruye, según el Obispo, el Ser mismo de Dios, dejando en su lugar un nombre vacío. Refiriéndose a nombres carentes de sentido, Hobbes acusa a Bramhall de basar su teoría en las doctrinas escolásticas y no en la suprema autoridad de las Escrituras. En primer lugar, cita a San Pablo:

*San Pablo, refiriéndose a Cristo (Col. ii 9) dice así: en él reside toda la plenitud de la Divinidad corporalmente (EW, IV, p. 306).*

Y como para corroborar las Escrituras, cita a dos Padres de la Iglesia: "La plenitud de la Divinidad reside en él corporalmente" (Atanasio); y "lo que no es cuerpo, no es nada" (Tertuliano, *De Carne Christi*) (EW, IV, p. 306).

Pero cuando Bramhall lo acusa de atacar al vicario de Dios en la tierra, el Papa, Hobbes responde que "obedecer es una cosa, creer es otra", y añade que "creer no depende de la voluntad" (EW, IV, p. 307), algo que apoyaría el más ferviente defensor de la libertad en su sentido clásico. Es decir, el hombre puede tener que someterse a la autoridad superior de la Iglesia, pero sus creencias, cuando no las da a conocer públicamente sino que sólo las abriga en privado (*in foro interno*), pueden contradecir su conducta, que será compulsiva en tanto los

motivos "que no están contenidos en la naturaleza y en la cualidad intrínseca del agente" (EW, IV, p. 339) son, sin embargo, lo suficientemente fuertes como para llevarlo a actuar o a abstenerse de la acción. Al respecto, afirma Pennock:

*El único fundamento útil para distinguir los actos libres de los no libres... consiste en trazar la línea entre actos voluntarios e involuntarios; o sea entre aquéllos en que la línea causal atraviesa la mente y aquéllos en que no es ese el caso.<sup>10</sup>*

## 2. Hume

La misión histórica asumida por Hume, en ésta como en otras cuestiones filosóficamente relevantes, es la de demoler la metafísica dogmática y poner fin a las meras "discusiones verbales". Formula así su principal argumento:

*Por la sola circunstancia de que una controversia se ha mantenido en pie durante largo tiempo y está aun por decidir, podemos suponer que hay alguna ambigüedad en la expresión y que los contrincantes asignan distintas ideas a los términos empleados en la controversia (EU, p. 62).*

Refiriéndose en particular a la cuestión que estamos tratando, señala: Confío, por tanto, en hacer evidente que los hombres siempre han estado de acuerdo tanto en la doctrina de la necesidad como de la libertad, conforme a cualquier sentido razonable que pueda asignarse a estos términos; y que la toda la controversia ha girado meramente en torno a las palabras (EU, p. 63).

En este respecto, Hume tiene en Hobbes un importante precursor. J.D. Danford ha recalcado la relación entre las convenciones verbales y las disputas acerca de palabras a las que dan lugar, como un hecho del que Hobbes era plenamente consciente:

*El hecho de que, según Hobbes, los nombres son exclusivamente una cuestión de convención, apunta al hecho de que un gran número de disputas filosóficas no sean sino disputas en torno a palabras cuyo significado no está establecido.<sup>11</sup>*

En ningún otro terreno las disputas verbales y el mal uso de los términos parecen haber conducido a los filósofos a una confusión y perplejidad mayores que en éste de la libertad y la necesidad y su aparente incompatibilidad. De modo que cuando Hume expone su teoría de la libertad y la necesidad, está "... persuadido de que nadie intentará jamás refutar estos razonamientos, excepto alterando las definiciones y asignando distinto sentido a los términos causa y efecto, necesidad y libertad, y azar" (T, p. 407).

Un poco más adelante añade:

*Pocos son capaces de distinguir entre la libertad de espontaneidad, como se la llama en las Escuelas, y la libertad de indiferencia; entre lo que se opone a la violencia y lo que significa negar la necesidad de las causas* (T,p.407).

Es preciso advertir que la cuestión de la libertad de indiferencia se relacionaba estrechamente con la teología, con el hecho de si el hombre era o no capaz de resistir a la gracia divina. Refiriéndose a la teología cristiana en la época de Descartes, H.A. Wolfson señala:

*Según un punto de vista, generalmente descripto como tomista, que en esa época también se conocía como jansenista, la gracia divina no podía ser resistida por el hombre. El hombre era libre sólo en la medida en que podía actuar sin compulsión forzosa. Tal libertad era descripta como no indiferente. Según otra teoría, generalmente descripta como molinista, la gracia divina podía ser resistida por el hombre, y la voluntad del hombre era libre aun en el sentido de indeterminada. Tal libertad era descripta como libertad de indiferencia.*<sup>12</sup>

A pesar del lenguaje que emplea, no se trataba para Hume de una cuestión de teología sino de moral. Quería simplemente eliminar todo rastro de indiferencia de la voluntad humana, dado que, desde su punto de vista, no haría al hombre más sino decididamente menos responsable de sus actos, en tanto que la necesidad, en el sentido en que la concibe, es para Hume la base de la responsabilidad. Como lo afirma Barry Stroud: "No es simplemente que la libertad y la ascripción de responsabilidad sean compatibles con la necesidad - en realidad la exigen."<sup>13</sup>

Penelhum sintetiza muy claramente la cuestión:

*La libertad de indiferencia es un mito filosófico: es la supuesta libertad de causas determinantes en la elección humana. La alegada evidencia empírica de aquélla no confirma su existencia, según hemos visto, y el aumento constante del conocimiento de las regularidades en la conducta humana muestra que es contraria a toda evidencia. La libertad de espontaneidad es la única clase 'que nos interesa preservar' y ésta es la clase de libertad que nos atribuimos recíprocamente en el lenguaje ordinario cuando distinguimos aquellas acciones que son libres de aquéllas que no lo son. En la Investigación, la define como 'un poder de actuar, de acuerdo a la determinación de la voluntad' (EU 95).<sup>14</sup> En el Tratado de la naturaleza humana, Hume señala que: "Es universalmente reconocido que las operaciones de los cuerpos externos son necesarias, y que la comunicación de su movimiento, en su atracción y cohesión mutuas, no existen los menores rastros de indiferencia o*

*libertad.*" (T,p.399-400) En consecuencia, "las acciones de la materia deben considerarse como ejemplos de acciones necesarias..." (T,loc. cit.)

La integridad de la Parte III del Libro I del *Tratado* ha estado dedicada a explicar nuestra creencia en la necesidad de las causas, una teoría que exigió un tratamiento extenso a fin de superar la conclusión escéptica que se presentaba como más plausible. Pero no siendo, a diferencia de Hobbes, un metafísico en el sentido tradicional, Hume niega que podamos descubrir la necesidad "por una penetración en la esencia de los cuerpos" (T,loc.cit.). Por el contrario, "...hemos de considerar como esencial a la necesidad...la unión constante (de ciertos hechos) y la inferencia de la mente" (T,loc.cit.).

El hecho de citar el Libro II del *Tratado* y no el Libro I, donde se trata in extenso el tema de la causalidad, tiene por finalidad destacar que, siendo su intención explicar la necesidad en el mundo moral, Hume quiere poner en evidencia desde un comienzo que los principios universales que explican todos los hechos en el mundo de la materia son igualmente válidos en el de la mente. La filosofía moral se erige sobre los mismos fundamentos que la filosofía natural. Lejos de ser un escéptico recalcitrante en uno u otro campo, como se lo ha considerado a menudo, sobre todo en el pasado, emprende la tarea de re-definir el léxico de la metafísica escolástica para adaptarlo a las exigencias de su propio sistema.

En el mundo moral, al igual que en el físico, es el observador<sup>15</sup> quien *infiere* una acción, en este caso a partir de los motivos, temperamento y circunstancias del agente, es decir, es el observador quien "siente la determinación de la mente a pasar de un objeto al que habitualmente lo acompaña" (T,loc.cit.). La única diferencia a ser tenida en cuenta es que, dado que el agente de la acción moral no es simplemente un objeto inanimado sino un ser dotado de sentimiento, pasión y pensamiento, puede ser, al mismo tiempo, observador del proceso y darse cuenta de que su propia acción, sea debida a una pasión violenta o a una tranquila, está determinada. Esta es la versión humeana de la introspección que, en mi opinión, sólo puede ser llevada a cabo por el filósofo o al menos por alguien que ha adquirido el hábito de explicar sus motivos para actuar a sí mismo o a otros. En muchos otros casos, probablemente los más corrientes y universales, el agente puede engañarse a sí mismo, induciéndose a creer que sus acciones voluntarias no están determinadas.

D. Shaw, por el contrario, considera que todos somos capaces de llevar a cabo la introspección, siempre que nos cuidemos de hacerlo con rigor:

...si en cualquier momento particular nos tomamos el trabajo de reflexionar (introspect) sobre alguno de nuestros deseos conscientes, es decir, si contemplamos el objeto de nuestro deseo y nos preguntamos seriamente cuál es nuestro sentimiento hacia él, es imposible que en ese momento erremos en la identificación de nuestro sentimiento o inclinación, indiferencia o aversión hacia él.<sup>16</sup>

Hume admite, sin embargo, que cuando llevamos a cabo acciones triviales o de rutina, no somos directamente conscientes de ningún deseo o sentimiento en el momento de la acción. Pero, en términos generales, -incluyendo al vulgo y a los filósofos- podemos estar de acuerdo en que, en "nuestros roles gemelos como agentes y espectadores", que según A. Flew coinciden de manera característica en Hume<sup>17</sup>, podemos siempre inferir efectos de causas y causas de efectos y darnos cuenta de que todo hecho, cualquiera sea su naturaleza, está determinado y es necesario en el sentido idiosincráticamente humeano de 'necesidad'.

Páll Ardal, por su parte, concluye que, de acuerdo con sus principios más universales, el determinismo de Hume es de tipo metodológico, puesto que "se basa en la doctrina de que realizamos inferencias causales tanto acerca de cualesquiera acciones humanas como de objetos inanimados"<sup>18</sup>. Esta forma de caracterizar el determinismo de Hume pone de manifiesto su diferencia con la concepción hobbesiana, que es de naturaleza mecanicista. Pese a coincidir ambos en que la libertad debe ser compatible con la necesidad, lo hacen partiendo de fundamentos enteramente distintos. Como advierte Pennock respecto de Hobbes (ut supra, p. 109), la única manera de establecer si un acto es o no libre consiste en distinguir "entre aquellos actos en que la línea de causación pasa por la mente y aquéllos en que no es éste el caso". Obviamente, Hume suscribiría esta afirmación, pero no debemos olvidar que en el universo de Hobbes, independientemente de las inferencias que los hombres puedan realizar, tanto los fenómenos físicos como los psíquicos están necesariamente conectados. No es posible, en consecuencia, caracterizar su determinismo como meramente metodológico, sino como metafísico en un sentido fuerte.

El testimonio de Pennock puede ser reforzado por otro de Watkins, quien se refiere explícitamente a la metafísica materialista de Hobbes:

*Debe entenderse la expresión 'impedimentos externos' de manera absolutamente literal, como impedimentos exteriores al cuerpo del hombre. Los impedimentos a los movimientos voluntarios dentro de su cuerpo reducen su poder pero no su libertad.*<sup>19</sup>

Hume no suscribiría, por cierto, este último aserto, puesto que los impedimentos externos son concebidos por él, no como estando fuera del cuerpo sino 'fuera de la mente', la cual, aun en su concepción más escéptica, como mero 'haz de percepciones', es para Hume algo que puede ser objeto de introspección y de la cual tenemos una experiencia incorregible que nos permite identificar nuestras percepciones como propias y como algo de naturaleza mental.

Hoy en día, cuando la metafísica de Hobbes ha sido universalmente rechazada como una explicación adecuada de los fenómenos tanto físicos como psíquicos, la concepción humeana de la libertad sigue siendo apoyada por muchos filósofos. Así, Stroud, por ejemplo, señala:

*Los escritos de Hume proporcionan una de las principales fuentes de la creencia ampliamente compartida actualmente de que el hecho de que una acción sea causada o determinada por su antecedente es perfectamente compatible con el de que sea una acción libre.*<sup>20</sup>

Otra cuestión controvertida en relación con la teoría humeana de la libertad, es la de si se da realmente mayor uniformidad o regularidad en la naturaleza inanimada que en la conducta humana. En primer lugar, se suele asumir que las acciones humanas en general son menos predecibles que los fenómenos físicos y esto se considera como una prueba de que muchas de ellas son incausadas. Penelhum nos da una versión sintética pero rigurosa del argumento humeano contra esta objeción:

*Es natural objetar a esto que las acciones humanas no son fáciles de predecir, a lo cual Hume replica, como era de esperar, que cuando no podemos predecir con certeza, ello se debe a nuestra ignorancia de las condiciones, no a su ausencia. Nuestra posición en este caso es la misma que en el caso de los fenómenos físicos que no comprendemos ... [Hume] recalcó también que nuestro uso de lo que llama evidencia moral, es decir, la evaluación del comportamiento probable de las personas con las que tenemos que habérmolas en nuestras decisiones prácticas, presupone que la conducta humana manifiesta regularidades y que puede esperarse, en base a la experiencia pasada, que la gente, en ciertas situaciones sociales, actuará de una manera y no de otra. En otras palabras, debemos dar por sentado que hay regularidades en el comportamiento humano, a fin de tomar decisiones prudentes. Nuestras decisiones requieren necesidad, no libertad.*<sup>21</sup>

MacNabb hace una objeción distinta a la posibilidad de predecir las acciones humanas, sin negar que ellas sean causadas:

*Aunque las acciones humanas tienen causas lo mismo que los hechos físicos, no son en principio predecibles de la misma manera [puesto que] una acción humana es susceptible de ser afectada por cualquier pensamiento que el agente pueda tener acerca de ella.*<sup>22</sup>

Después de citar este mismo pasaje de MacNabb, Ardal presenta su propia posición:

*La razón por la cual el comportamiento de los objetos animados y los animales difiere en este respecto del de los seres humanos, reside en el simple hecho de que sólo los seres humanos son capaces de entender una predicción.*<sup>23</sup>

Lo sostenido por Ardal conecta de manera relevante la teoría de Hume con la discusión contemporánea sobre la conveniencia de no hacer públicas las predicciones acerca de la conducta social de los hombres, dado que las conclusiones a que se llega por la investigación sociológica pueden quedar refutadas si se las da a conocer públicamente.

Por mi parte, considero que tanto MacNabb como Ardal pasan por alto un elemento de suma importancia en la teoría humeana de la motivación, en cuanto para Hume el conocimiento o comprensión de la predicción no serían suficientes para hacer que el agente cambie el curso de sus acciones o se abstenga de actuar. Algún sentimiento adicional (una 'pasión' en la terminología de Hume) interferiría, al entender alguien una predicción acerca de su propio comportamiento futuro, con sus motivos previos y sus pensamientos actuales -les prestaría un 'color' emocional distinto- o simplemente reemplazaría a los motivos que lo habrían llevado a actuar si no se hubiera formulado ninguna predicción. Alguien podría dar crédito a la predicción y sentir ansiedad o temor acerca de futuros acontecimientos; otro podría simplemente no prestarle atención y continuar con sus proyectos originales.

Lo dicho, sin embargo, no resuelve la cuestión de establecer si las acciones humanas son susceptibles del mismo grado de predecibilidad que los fenómenos físicos. En ambos casos pueden preverse irregularidades y la probabilidad aumentará o disminuirá de acuerdo con el número de casos que hayan sido observados en el pasado: el observador construirá la ciencia del hombre aplicando las mismas reglas generales y el mismo método inferencial que un físico o un anatomista. Ahora bien, ¿cuál de las dos 'naturalezas' resultará ser más regular y en cuál de ellas la probabilidad alcanzará más frecuentemente el *status* de una prueba? En mi opinión, esta pregunta no puede tener una respuesta definitiva, aunque el progreso de la ciencia, especialmente desde que el uso de las matemáticas y la demostración se han hecho tanto más efectivos y se han generalizado

a otras áreas del saber, parece tender a nivelar ambos campos. Pero, de todos modos, la probabilidad continuará siendo una cuestión de grados, como Hume asevera enfáticamente.

La predecibilidad, según hemos visto, está íntimamente relacionada con las atribuciones de uniformidad o regularidad a los hechos físicos y de irregularidad o capricho a las acciones humanas. Refiriéndose a la afirmación de Hume de que "hacemos inferencias acerca de la conducta humana sobre la base de regularidades pasadas", Páll Ardal hace la siguiente observación:

*Aun cuando la regularidad pueda no ser perfecta, esto no es una objeción al punto de vista de que las acciones humanas están causalmente determinadas, pues precisamente lo mismo se aplica en el caso de nuestras inferencias acerca del comportamiento de objetos inanimados.*<sup>24</sup>

Por supuesto, Hume no quiere decir que las acciones humanas puedan clasificarse de acuerdo a un número limitado de modelos conductuales, ni que sea fácil identificar tales modelos en cada caso individual. En palabras de Stroud: "La existencia de uniformidades no es incompatible con una inmensa variedad, tanto en la naturaleza inanimada como en la conducta humana"<sup>25</sup>.

Mientras que la finalidad de Ardal es poner énfasis en la compatibilidad entre la libertad y la regularidad -aun cuando ella sea imperfecta- Stroud está más interesado en refutar la incompatibilidad entre diversidad y uniformidad, un argumento que se emplea también frecuentemente contra la teoría de la necesidad en el mundo moral.

En conexión con esto, debemos agregar algo acerca de la relación de semejanza, que subyace a todas las atribuciones de uniformidad y predecibilidad y que, según Hume, "cuando se da junto con la causalidad, fortalece nuestros razonamientos...[en tanto que] su carencia en el más mínimo grado, puede casi destruirlos por completo" (T, I 13).

Así, cuando descubrimos una semejanza entre acciones realizadas por distintos individuos humanos, buscamos características similares en el carácter o las circunstancias de los agentes, lo que rara vez deja de confirmar nuestra creencia en la gran uniformidad de la conducta humana. Pero cuando falta la semejanza 'en una gran medida', podemos engañarnos creyendo que la acción que frustra nuestras expectativas es enteramente el producto del libre albedrío.

No obstante, estaríamos en cierta medida 'justificados', dentro de los límites de la teoría humeana, si la percepción de un alto grado de originalidad en cualquier acción humana nos llevara a considerarla como perfectamente libre, puesto que si bien admite que, en general,



la formación de hábitos lleva tiempo y una larga experiencia, en casos muy excepcionales, justificados por reglas generales, un único caso puede permitirnos inferir su verdadera causa. Y una vez que se admite una excepción en un caso particular respecto de eventos físicos, la misma excepción puede ser admitida en el caso de una proeza humana, a falta de una explicación satisfactoria. De modo que parecería más difícil eliminar la libertad del reino de la mente que del de la materia.

Hume mismo parece haber sido consciente de algunas diferencias entre nuestras atribuciones de necesidad a los fenómenos físicos y al comportamiento humano, y las tiene en cuenta, pero se confiesa a sí mismo incapaz de explicarlas y finalmente las declara inexplicables. Cuando contemplamos un hecho físico extraordinario, que nunca habíamos observado antes ni tenido noticia de él a través de la experiencia de otros hombres, inmediatamente nos preguntamos por su causa. Indagar las causas parece ser una de esas propensiones fuertemente implantadas en la naturaleza humana, a las que Hume se refiere a veces con el nombre de 'instintos'. Nuestra primera reacción es admitir que su causa nos es desconocida. Una persona simple o poco versada en la cuestión de que se trata, puede atribuir el hecho al azar, que según Hume es meramente un nombre para la ignorancia de la causa. Una persona 'supersticiosa'<sup>26</sup>, por otra parte, puede asignar al hecho causas sobrenaturales. Pero el científico o 'filósofo natural' - como se lo llamaba en la época de Hume - continuará investigando las causas entre hechos antecedentes, guiado por la curiosidad, "ese amor al saber que se manifiesta en las ciencias".

Ahora bien, en el caso de una proeza humana nueva y original, como el descubrimiento o invención de algo de gran importancia y hasta entonces desconocido por la humanidad, la causa misma de la proeza puede convertirse en objeto de investigación.

Podemos atribuir el hecho al genio, o sea a una superioridad incomparable de algunos seres humanos sobre el resto de la humanidad que Hume considera como "una especie de facultad mágica del alma que, aunque sea siempre más perfecta en los más grandes genios y sea lo que con propiedad llamamos genio, es sin embargo inexplicable por más grandes esfuerzos que realice el entendimiento humano" (T, p. 453). Esta facultad mágica es descripta por Hume como una capacidad superior de relacionar ideas y "elegir aquéllas más adecuadas para nuestro objeto" (T, p. 24).

Podemos también atribuir el acontecimiento inexplicable al azar, pero ello, como ya ha señalado Hume, no significaría sino nuestra ignorancia de su causa. No obstante parecemos un buen

ejemplo de impredecibilidad en la conducta humana, resulta demasiado excepcional como para ser tenido en cuenta a la hora de explicar las acciones humanas en general y, en consecuencia, como no incidiendo en la teoría moral de Hume ni en la cuestión del significado y el alcance de la libertad humana.

Antes de ocuparnos de la libertad civil en Hobbes y en Hume, debemos recordar sus respectivas concepciones de la naturaleza humana, a las que nos hemos referido en el Capítulo I<sup>(\*)</sup>. Sólo teniendo en cuenta cómo estos filósofos concibieron al hombre, es posible entender el sentido y la extensión que cada uno de ellos otorga a la libertad del súbdito o ciudadano.

## La libertad civil

### 1. Hobbes

Pasaremos ahora a considerar cómo las características antropológicas o psicológicas atribuidas al hombre por Hobbes y Hume, influyeron en su tratamiento de la cuestión en el ámbito civil o político.

Tanto Hobbes como Hume se refieren a la libertad de que gozan los súbditos de una República, tomándola en el sentido en que la define Mill (ut supra, p. 101), como 'libertad civil'. Pero aparte de no coincidir en cuanto a su alcance, deben compatibilizarla con sus respectivas concepciones metafísicas de la libertad y la necesidad, que hemos analizado anteriormente.

Vimos que el primer intento de Hobbes de conciliar la libertad y la necesidad de acuerdo con sus principios metafísicos, consistía en tratar de mostrar que el mismo acto realizado por el mismo individuo en la misma oportunidad podía ser libre y necesario al mismo tiempo. Dice Hobbes: "Un hombre libre es aquél que en aquellas cosas que por su fuerza e ingenio es capaz de hacer, no se ve impedido de hacer lo que tiene voluntad de hacer" (EW, III, p. 196-7). Pero la menor reflexión nos lleva a advertir que esta descripción de la libertad del hombre puede ser válida en el estado de naturaleza pero no en la misma medida cuando se ha establecido una República. En este último estado, un hombre se verá a menudo impedido de hacer lo que quiere, es decir, contrariado en sus deseos e inclinaciones hacia un determinado curso de acción, no sólo por impedimentos debidos a su debilidad física, por su falta de ingenio o por obstáculos externos que no logra superar, sino por la ley civil, es decir, la ley impuesta por el poder supremo del soberano.

Sin embargo, la comparación que Hobbes hace entre un



hombre que teme las consecuencias de un fenómeno natural y un súbdito que teme a la ley, muestra que no está marcando realmente una distinción entre dos tipos distintos de libertad, lo que, al mismo tiempo, significaría admitir un cambio en la naturaleza humana contradictorio con la concepción hobbesiana de ella, ya que parece creer que dicha naturaleza no se ha modificado esencialmente desde los tiempos más primitivos.

La pasión elegida por Hobbes para ilustrar la determinación de la voluntad humana, aun cuando sea libre de elegir cursos alternativos de acción es, según hemos visto, el sentimiento básico de temor. Como ejemplo, citamos el caso de un hombre que arroja sus mercancías al mar por temor de que su barco se hunda (ut supra, p.106). Si citamos ahora la continuación del mismo párrafo, observaremos que la compulsión, no incompatible con la libertad del hombre, puede tener un origen distinto, llamémosle 'artificial':

*...así, un hombre a veces paga una deuda sólo por temor de ir a prisión, y dado que nadie le impedía no pagarla, es la acción de un hombre libre. Y, en general, todas las acciones que realizan los hombres en las Repúblicas por temor a la ley, son acciones que el agente era libre de omitir (EW, loc. cit.).*

La razón por la cual Hobbes trataba de compatibilizar la libertad con el temor puede residir, como sugiere Pennock, en el hecho de que "valoraba la seguridad mucho más que la libertad", y en consecuencia, "deseaba definir a ésta última de manera que fuese a la vez de gran alcance y escasa importancia"<sup>27</sup>.

En su Prefacio al Lector de *Philosophical Rudiments* (traducción inglesa del *De Cive* realizada por el propio autor), Hobbes anuncia que en este libro "se describirán brevemente los deberes de los hombres: primero en cuanto hombres; luego, en cuanto súbditos; y finalmente en cuanto cristianos" (EW, II, p. ix). Si de acuerdo con la teoría determinista hobbesiana, se supone que los deberes restringen la libertad del hombre, aunque de una manera distinta que los impedimentos físicos, cabe preguntarse cuál es la fuerza coercitiva que actúa sobre él en el estado de naturaleza, en el que Hobbes proclama el derecho de todos a todas las cosas en relación con la finalidad primordial del hombre de conservar la vida. En este caso prevalece el derecho de naturaleza del hombre, pues de otro modo alguien podría poner en peligro su mayor bien que, al mismo tiempo, está obligado a preservar. Aquí, la libertad y el deber parecen coincidir, como coincidirían en una moral racionalista, según la cual la razón informa la voluntad. En el sistema de Hobbes, en cambio, al hacer todo lo que está en su poder para conservar la vida, el hombre

obedece al mismo tiempo la ley fundamental de naturaleza. El hombre es libre de cumplir con su deber y lo cumple libremente: la posibilidad existe en tanto no encuentra impedimentos externos para su acción.

Los deberes del hombre en tanto hombre -la primera clase de deberes mencionados por Hobbes en el citado Prefacio- parecen ser deberes hacia uno mismo. Aunque los hombres no siempre puedan obedecer las leyes de naturaleza en el estado natural, Hobbes dice que quienes lo hacen siguen su razón y, por tanto, obran con justicia. Esto implica, por supuesto, una cierta libertad 'para cumplir con el deber'. Sin embargo, los deberes impuestos por la razón son auto-impuestos, como cuando digo: 'es mi deber hacerlo', implicando que nada, excepto mi propia conciencia, me obliga a ello. Además, aun cuando no podamos obedecer la ley, parece suficiente que sea nuestra intención hacerlo. De acuerdo con su concepción mecanicista de la realidad, Hobbes llama a esta intención 'esfuerzo' (*endeavour*): Es evidente por lo que se ha dicho hasta ahora cuán fácilmente pueden observarse las leyes de naturaleza, pues sólo requirieren esfuerzo (aunque éste debe ser verdadero y constante). A quien obre así, podemos correctamente llamarlo justo. Pues quien tiende a esto con todo su poder, o sea a que sus acciones se acuerden con los preceptos de la naturaleza, muestra claramente que es su intención cumplir todas esas leyes, que es todo a lo que estamos obligados por la naturaleza racional. Ahora bien, quien ha hecho todo lo que está obligado a hacer es un hombre justo (EW, II, p. 47).

Sin embargo, esta referencia a la justicia en el estado de naturaleza parece estar en flagrante contradicción con la teoría sostenida por Hobbes en el *Leviatán*, cuando refiriéndose a ese estado, declara:

*También se sigue de esta guerra de todo hombre contra todo hombre que nada puede ser injusto. La noción de bien y mal, justicia e injusticia no tienen lugar aquí. Donde no hay un poder común, no hay ley; donde no hay ley no hay injusticia (EW, III, p. 115).*

Es verdad que el original latino de *Philosophical Rudiments* (*De Cive*) había sido escrito antes del *Leviatán*, pero no se había producido ninguna alteración considerable en las circunstancias que justificaran un cambio de opinión tan radical. Además, cuando Hobbes mismo tradujo el *De Cive* al inglés, ya había escrito el *Leviatán* y no parece haber creído necesario modificar ninguna tesis del primero respecto de esta cuestión, en pro de la coherencia del sistema.

Pero aunque las cuestiones no sean presentadas en el orden cronológico debido, debemos tratar de encontrar en el texto mismo de

*Philosophical Rudiments* la posibilidad de conciliar estas doctrinas aparentemente antagónicas. En el Capítulo XIV de esta obra, donde Hobbes trata del 'Dominio', advertimos que lo que llamaba ley natural en el capítulo sobre la libertad, es ahora ley divina y no humana:

*Toda ley puede dividirse, en primer lugar, en divina y humana, de acuerdo con la diversidad de sus autores. La ley divina, de acuerdo con las dos formas en que Dios ha dado a conocer su voluntad a todos los hombres, es doble: natural o moral y positiva. La ley natural es aquella que Dios ha declarado a todos los hombres por su palabra eterna nacida con ellos, es decir, la razón natural; y ésta es la ley que a lo largo de este libro he tratado de exponer. La ley positiva es aquella que Dios nos ha revelado por palabras proféticas, con las que ha hablado al hombre en cuanto hombre (EW, II, p. 186).*

En el mismo capítulo, añade: "Toda ley humana es civil". Las leyes civiles se dividen, a su vez, en sagradas y seculares, siendo las últimas las que "son llamadas generalmente leyes civiles" (EW, II, p. 187).

También encontramos una breve referencia al hecho de que antes de que hubiera gobierno no había lugar para lo justo o lo injusto, dado que su naturaleza es sólo relativa a un mandato. Pero la expresión es usada en un sentido más amplio que el que le asigna en el *Leviatán*, ya que se tiene en cuenta el dominio de Dios sobre los hombres y se citan las Escrituras para mostrar con toda evidencia que originariamente sólo Dios tenía conocimiento del bien y del mal y, en consecuencia, los hombres sólo podían ser justos obedeciendo Su ley. Por tanto, de acuerdo con este texto, la justicia y la injusticia existen en el estado de naturaleza, aunque resulte casi imposible para los hombres obedecer la ley. Sin embargo, pueden ser justos, esforzándose<sup>28</sup> meramente por serlo. ¿Y no significa esto que el hombre es libre de esforzarse? ¿Y el esfuerzo (conato) en relación con las acciones humanas no es acaso un apetito o aversión, es decir, una pasión, que en consecuencia determina la voluntad? Estas preguntas sólo encontrarán respuesta en el *Leviatán*. Refiriéndose al estado precivil de hombre, Hobbes afirma lo siguiente: "Las leyes de naturaleza obligan *in foro interno*; es decir, se vinculan al deseo de que ellas tengan lugar" (EW, III, p. 145), lo que significa que el estado de naturaleza no excluye la existencia de una conciencia moral y social, al menos en algunos hombres. La única diferencia residiría a este respecto en la seguridad de que gozan los hombres en el Estado.

Volviendo al poder de Dios sobre los hombres, dado que Hobbes no concede a estos la libertad de indiferencia, aparentemente adhiere a la doctrina de la predestinación, que no es incompatible con

su concepción de la libertad de espontaneidad. A fin de apoyar esta afirmación de que Hobbes considera que la libertad del hombre no es un impedimento para la omnipotencia de Dios, en el mismo sentido en que sostiene que la libertad es compatible con la necesidad, cito *in extenso* del *Leviatán*:

*La libertad y la necesidad son consistentes, como en el caso del agua, que no sólo tiene la libertad sino también la necesidad de descender por su canal; así, del mismo modo, las acciones que los hombres realizan voluntariamente, que por proceder de su voluntad, proceden de su libertad y sin embargo, dado que todo acto de la voluntad del hombre y todo deseo o inclinación proceden de alguna causa, y ésta de otra causa, en una cadena continua cuyo primer eslabón es la mano de Dios, la primera de todas las causas [de dichas acciones] procede de la necesidad. De manera que, a quien pudiera ver la conexión de esas causas, la necesidad de todas las acciones humanas se le aparecería con evidencia. Y en consecuencia Dios, que ve y dispone de todas las cosas, ve también que la libertad del hombre para hacer lo que quiere se acompaña de la necesidad de hacer lo que Dios quiere, nada más y nada menos. Pues aunque los hombres hagan muchas cosas que Dios no prescribe, no siendo por tanto el autor de ellas, no pueden experimentar ninguna pasión ni apetito por cosa alguna de los cuales Dios no sea la causa. Y si esa voluntad no asegurara la necesidad de la voluntad del hombre, y en consecuencia de todo aquello que de ella depende, la libertad de los hombres sería una contradicción y un impedimento a la omnipotencia y libertad de Dios. Y esto será suficiente respecto del asunto en cuestión, sobre esa libertad natural que es la única que con propiedad se llama libertad (EW, II, pp. 197-8).*

Es significativo que esta referencia a la libertad y omnipotencia de Dios aparezca en un capítulo del *Leviatán* titulado 'Sobre la libertad de los súbditos'. Si, a menos que Dios sea libre -absoluta y universalmente libre- no tiene sentido atribuirle omnipotencia, al parecer el soberano de un estado civil debe gozar de completa libertad a fin de poder ejercer el poder casi sin límites que le ha sido otorgado por el pacto, que es un acto a la vez libre y necesario, pues los hombres no podrían haber continuado por mucho más tiempo en su condición natural sin la virtual extinción de la raza, ni cambiado esa condición a menos que hubiera en ellos una propensión a desear la paz, habiendo sido ya descubierta por la razón la ley natural.

El contrato transfiere de hecho al soberano toda la libertad de los súbditos, "que es la misma de que todo hombre gozaría si no hubiera leyes civiles ni República en absoluto" (EW, III, p. 201). En

este pasaje, la libertad del soberano es comparada a la libertad de que todo hombre goza en el estado de naturaleza, la cual era absoluta a menos que hubiera impedimentos externos para llevar a cabo su acción. Por tanto, las leyes civiles son una restricción mucho más fuerte a la libertad que las leyes de naturaleza.

S. Goyard-Fabre afirma al respecto:

*...a diferencia de las leyes de naturaleza, las leyes civiles no son consejos sino órdenes. Mientras que el consejo, aun si se acompaña de signos (por parte de quien lo da) de un deseo vehemente de que sea seguido, es una exhortación y, como tal, puede ser o no seguida por el o los que la reciben, una orden conlleva obligación, prescribe obediencia: demanda ejecución.*"<sup>29</sup>

¿Cuál es, entonces, la ventaja para el hombre de renunciar a su libertad natural y transferirla al soberano? Encontraremos una respuesta más o menos satisfactoria a esta pregunta en la filosofía política de Hobbes. En primer lugar, la República no ha sido instituida para hacer más libre al hombre sino para garantizarle su seguridad contra el peligro de una muerte violenta:

*La función del soberano no es para Hobbes la de promover y proteger la libertad del súbdito como tal, sino la de defender y proteger los bienes y personas sometidos a su soberanía...Ha sido instituido para poner fin a la rivalidad universal y al conflicto incesante en el estado de naturaleza...Es por eso que el contrato original permite a los hombres, después de instituido, desarrollar cualidades que no podían alcanzar antes, y la libertad del derecho natural es por tanto un fermento de destrucción.*<sup>30</sup>

En segundo lugar, el hombre no es libre de hacer lo que quiere en la República, como lo era en el estado de naturaleza, pero es libre de hacer muchas cosas provechosas para él, de acuerdo con las leyes civiles.

Asimismo, todo súbdito es libre respecto de aquellas cosas "cuyo derecho no puede ser transferido por contrato"<sup>31</sup>. Así, Hobbes reconoce la libertad del súbdito a desobedecer a su soberano, cuando como resultado de su obediencia se seguiría un severo daño para él, como si, por ejemplo, el soberano le ordenase quitarse la vida. Para Hobbes, ésta es la libertad básica de que goza todo súbdito y coincide con su derecho -y deber- fundamental en el estado de naturaleza. Quizá la diferencia entre la libertad natural de un hombre y su libertad civil puedan ser mejor comprendidas partiendo del hecho de que, en el estado de naturaleza, el término 'libertad' aparece generalmente en singular, como el derecho de todo hombre a todas las cosas, mientras que en la República el súbdito no goza de libertad absoluta sino de

libertades, que son instituidas y preservadas por la ley civil. En este contexto, 'libertades' significa los derechos acordados a todos los súbditos por las leyes de la República, que lo obligan y protegen al mismo tiempo.

Los derechos son libertades en el sentido de que ningún hombre puede en justicia ser privado de ellos una vez que está bajo la protección de su soberano. Sus fundamentos son el contrato y la voluntad del soberano de que esos derechos sean respetados por todos. Sin embargo, la lista hobbesiana de los derechos deja sólo un pequeño margen para aquéllos que llegarán con el tiempo a ser considerados fundamentales en un estado libre. Algunos de ellos ya han sido mencionados, como el derecho de rehusarse a quitarse la vida por exigencia del soberano. Otros derechos dependen "del silencio de la ley" (EW,III,p.204), pues los súbditos son libres de hacer todo aquello que la ley no contempla, a menos que el soberano ordene "...en virtud de su poder" (Ibidem,p.206). Es decir, el hombre es libre en la República cuando obedece la ley o cuando ninguna ley le impide hacer aquello que quiere, pero no es libre cuando el soberano, en virtud de su poder, que equivale a decir 'por la autoridad de todos los súbditos', le ordena hacer o a no hacer lo que la ley no prescribe. En mi opinión ésta es quizá la declaración más explícita de Hobbes a favor del absolutismo. Al respecto, Goyard-Fabre hace un interesante comentario:

*...para Hobbes, 'la verdadera libertad', es decir la libertad civil, no es la libertad de los individuos, que estrictamente hablando no existen como tales en la sociedad política: es la libertad del pueblo como un cuerpo...la de la República" (Ibidem,p.207).*

A lo que añade que la libertad "se confunde [o entremezcla] con la seguridad y el bienestar que las leyes proporcionan al pueblo como un todo..."<sup>31</sup>

En relación con la libertad atribuida a un cuerpo de individuos, L. Borot señala que el contrato social "...otorga hasta un derecho de resistencia colectiva, lo cual coloca a Hobbes en una posición incómoda frente a aquellos críticos que le recuerdan su oposición a la guerra civil"<sup>32</sup>. Hobbes también define la libertad de los súbditos en la República como "no otra cosa que el honor de igualdad de favor con otros súbditos", lo que parece devolver a los hombres, bajo mejores condiciones de subsistencia, la igualdad de que gozaban en el estado pre-civil. Sin embargo, se nos informa en el mismo pasaje, que sólo parte de los súbditos de la República merecen el título de hombres libres, "...[siendo] la servidumbre el estado de todos los demás" (EW,IV,p.158). A lo que añade:

*Un hombre libre puede, en consecuencia, antes que un siervo, esperar la obtención de empleos honoríficos. Y esto es todo lo que puede entenderse por la libertad del súbdito. Pues en todo otro sentido, la libertad es el estado de aquél que no es súbdito (EW, loc. cit.).*

La referencia final es, obviamente, a la libertad de que goza todo hombre en el estado de naturaleza. La cuestión que se plantea en relación con esto es si existen ya siervos y esclavos en el estado pre-civil. La respuesta será afirmativa si nos parece plausible que un hombre más fuerte pueda someter a otro más débil y convertirlo en siervo suyo. Pero si consideramos a la servidumbre como una institución, nos parece que los siervos serán más numerosos y por cierto más permanentemente sujetos a esa condición en una sociedad civil; a menos que consideremos el estado de naturaleza como un estado feudal y, por tanto, funcionando como una especie de sistema patriarcal dentro de cada feudo, que estaría en estado de guerra con todos los demás feudos. Me inclino a suponer esto, en tanto encuentro muy difícil de imaginar -excepto en un sentido meramente especulativo- a los hombres viviendo como individuos aislados luchando individualmente entre sí.

Respecto de la ventaja que representa la República para aquéllos que por propio acuerdo se han convertido en súbditos, dice Hobbes:

*El beneficio, mayor que el cual no es posible que exista otro, es aquél por el cual un cuerpo político fue instituido, a saber, la paz y la conservación de cada hombre en particular (EW, loc. cit.).*

En cuanto a las riquezas y otras ventajas materiales, Hobbes considera que "el provecho del ciudadano y del súbdito siempre van juntos" (EW, IV, p. 161), pues todo el tesoro de la República pertenece por derecho de transferencia al soberano, pero éste debe proveer los medios para la subsistencia de los gobernados, para cuya preservación y seguridad tiene "...dominio sobre las riquezas de sus súbditos" (EW, IV, p. 162). En cuanto a los inconvenientes, admite claramente que el principal es la pérdida de la libertad de que el hombre gozaba en el estado de naturaleza:

*"un súbdito no puede gobernar sus propias acciones de acuerdo a su discreción y juicio o, lo que es lo mismo, su conciencia, como las circunstancias presentes se lo ordenen de tanto en tanto" (Ibidem, loc. cit.).*

Después de tratar acerca de las ventajas e inconvenientes de una República en general, Hobbes se refiere a las que surgen de las distintas formas de gobierno. Su conclusión es que la mejor es la monarquía, ya que una asamblea es susceptible de tener los mismos

vicios que un hombre solo (el monarca) multiplicados por el número de sus miembros, pero no menciona si habrá más o menos libertad en una monarquía que en una aristocracia o una democracia. Aparentemente hay tanta, o tan poca, libertad en una forma como en las otras. No obstante, la monarquía tiene para Hobbes la ventaja de ofrecer la mayor seguridad y protección a sus súbditos. También es importante advertir que Hobbes se refiere, como lo hará más adelante Rousseau, a formas 'puras' de gobierno, mientras que Hume, como Montesquieu, toman como punto de referencia 'una forma mixta de gobierno' <sup>33</sup>.

Pierre Manent pone el acento en la fuerte defensa de la seguridad que hace Hobbes:

*Hobbes ve en el prestigio de las antiguas ciudades la causa, que sigue en importancia a las pretensiones de las Iglesias, del desorden que condujo a la guerra civil inglesa; el prestigio de la idea de libertad civil fomenta el espíritu de rebelión y éste causa la guerra civil.* <sup>34</sup>

## 2. Hume

Hume es menos explícito que Hobbes respecto de la libertad civil, pero si reunimos las numerosas referencias al tema dispersas en su obra, podemos llegar a la conclusión de que, como lo había hecho Hobbes, aplicó a ella las mismas máximas y sostuvo la misma teoría de su compatibilidad con la necesidad que había aplicado al tratar de la libertad natural del hombre. Refiriéndose en general a la determinación de la voluntad humana, dice Hume:

*Así, parece que no sólo la conjunción entre motivos y acciones voluntarias es tan regular y uniforme como la que se da entre la causa y el efecto en cualquier parte de la naturaleza, sino también que esta conjunción regular ha sido universalmente reconocida entre los hombres y no ha sido nunca objeto de disputa, ya sea en filosofía como en la vida común (EU, p. 69).*

Extiende esta máxima a la sociedad como un todo. Es decir, de acuerdo con Hume, no sólo hay motivos determinantes de nuestra conducta individual dentro de la República, sino que la conducta de cada hombre está conectada de tal modo con la de otros miembros de la sociedad, que ningún fin podría ser alcanzado por un individuo aislado sin el apoyo o al menos la aquiescencia de aquellos más directamente implicados:

*La mutua dependencia de los hombres es tan grande en todas las sociedades que casi ninguna acción humana es completa en sí misma o es realizada sin alguna referencia a las acciones de otros, que son requeridas para que ella responda plenamente a la intención del*

agente. El más pobre artesano que trabaja solo, espera al menos la protección del magistrado para asegurarse el goce de los frutos de su labor (*Ibidem*, loc. cit.).

En relación con lo anterior, es importante señalar que Hume reconoce una tendencia social en el hombre que, por ser natural, se manifiesta en alguna medida antes de que la sociedad civil o República se haya establecido y se pone en evidencia, después de la constitución de ésta, en esa interdependencia entre los súbditos que no estaba totalmente ausente entre los hombres tampoco en el estado pre-civil. Hume sostiene, precisamente, que es en este estado, a través de la institución de la familia, que los miembros más jóvenes comienzan a aprender los beneficios de la vida social. Para Hobbes, por el contrario, no hay ninguna sociabilidad natural en los hombres, que "no encuentran ningún placer en la mutua compañía", ni menciona la interdependencia entre los súbditos de una República, la que sin embargo constituiría una prueba adicional de la necesidad que atribuye a todas las acciones humanas. En este respecto, sólo enfatiza la sumisión del individuo a la ley y al magistrado.

Hume admite que el hombre es naturalmente amante de la libertad y que la busca como una fuente natural de felicidad, pero, sin embargo, está dispuesto a renunciar a ella cuando considera como imposible el logro de sus fines. Esta última característica, sin duda, contribuye también a su felicidad: ¿qué mejor antídoto contra la contrariedad que la docilidad?

*Si es verdad, por una parte, que el corazón del hombre se deleita naturalmente en la libertad y odia todo lo que la restringe, es también verdad, por otra parte, que el corazón del hombre se somete naturalmente a la necesidad y pierde rápidamente una inclinación cuando su gratificación se presenta como una absoluta imposibilidad. Diréis que estos principios de la naturaleza humana son contradictorios, pero ¿qué es el hombre sino un conglomerado de contradicciones? (EMPL, p. 1988)*

Por lo demás, si queremos construir una ciencia política, no debemos recurrir a la libertad sino a esa necesidad que se manifiesta en la uniformidad de las acciones y permite al científico político establecer comparaciones entre distintas experiencias o, como Hume las llama, 'experimentos':

*Estos documentos de guerras, intrigas, facciones y revoluciones, son otras tantas colecciones de experimentos, por medio de los cuales el político o el filósofo moral establece los principios de su ciencia, de la misma manera que el físico o filósofo natural adquiere conocimiento de la naturaleza de las plantas, minerales y otros*

*objetos externos, por los experimentos que realiza respecto de ellos (EU, p. 65).*

Lo mismo que la pasión y el interés determinan a la voluntad en todas las cuestiones privadas, las leyes son los factores determinantes en la sociedad civil. De otro modo -señala Hume:

"¿Cómo podría la política ser una ciencia si las leyes y las formas de gobierno no tuvieran una influencia uniforme sobre la sociedad?" (*Ibidem*, p. 70).

Para que la política sea una ciencia, no sólo debe darse un apreciable grado de uniformidad en todas las acciones que conciernen al soberano y a sus súbditos, sino que debe ser posible inferir hechos futuros de hechos pasados y así llegar a la formulación de reglas generales, lo que nos conducirá a suponer que el principio de uniformidad se aplica no sólo en el caso de los fenómenos físicos sino también en el de la conducta humana. En relación con esto, acota F.G. Whelan:

*El razonamiento más deliberado que entra en todos los cálculos y decisiones de la vida política y-económica es simplemente una réplica más cuidadosa de los hábitos inferenciales de nuestra vida cotidiana.<sup>34</sup>*

Nos hemos referido a los motivos que, según Hume, determinan la voluntad del hombre en cada circunstancia de su vida privada. No posee una voluntad libre, ya que ella está siempre determinada; sólo hay libertad de espontaneidad "que pertenece a cualquiera que no sea un prisionero y esté encadenado" y consiste en su capacidad de actuar o no actuar de acuerdo a la determinación de su voluntad. Se considera que los motivos en general son pasiones, ya que la razón 'por sí misma' es ineficiente para provocar o impedir una acción.

Ahora bien, Hume no niega que los hombres conservan su libertad de espontaneidad, como opuesta a la violencia, dentro de la sociedad civil. Sólo que, a los motivos generales a que ya nos hemos referido, se agregan otros que pueden chocar y a menudo lo hacen, con los motivos naturales que no cesan de impulsar al hombre a la acción. Pero debido a la educación y la costumbre, los motivos 'civiles' se hacen más fuertes que los naturales. La pasión del temor no es mencionada por Hume en este contexto, como en el caso de Hobbes, pero es de suponer que la considera como un factor determinante y no como un signo de libertad, pues se da por sentado que la mayoría de los súbditos temen a la ley o al menos a las consecuencias de infringirla, de modo que su voluntad está determinada a obedecerlas. Así, según Hume:

*Dado que todas las leyes se fundan en recompensas y castigos,*

*se supone como un principio fundamental que esos motivos tienen una influencia regular y uniforme sobre la mente y que juntamente producen las buenas acciones y previenen las malas. Podemos dar a esta influencia el nombre que prefiramos, pero como está habitualmente asociada con la acción, debe ser considerada como una causa y tomada como un ejemplo de esa necesidad que queremos establecer aquí (EU,p.76).*

Hume es consciente de que puede abusarse de la autoridad y es por eso que se pronuncia a favor de un "gobierno de la ley", no "de hombres", y aunque es decididamente partidario del orden y la seguridad en la sociedad, como veremos más adelante, no piensa, como Hobbes, que un soberano pueda ordenar con justicia "en virtud de su poder":

*Es una máxima en política, que admitimos sin dificultad como indisputada y universal, que un poder, por muy grande que sea, cuando ha sido otorgado por la ley a un magistrado eminente no es tan peligroso para la libertad como una autoridad, por poco considerable que sea, adquirida por la violencia y la usurpación. Pues, aparte de que la ley limita siempre todo poder que otorga, el mero hecho de recibirlo como una concesión establece la autoridad de que deriva y preserva la armonía de la constitución (EMPL,p.374).*

Hume se refiere en el pasaje citado a la prerrogativa real, que era muy resistida. En una nota señala que "John Hampden, quien se rehusó a pagar el 'impuesto naval', una exacción impuesta por el rey sin aprobación parlamentaria, se convirtió...en un símbolo para aquellos que buscaban proteger la libertad y la propiedad limitando la prerrogativa real"(EMPL,p.loc.cit.,n14). Por cierto, su defensa de la libertad pone límites tan estrictos al poder del soberano que su concepción de la monarquía como una forma mixta de gobierno contrasta fuertemente con la teoría hobbesiana de una forma pura de gobierno. La expresión más clara de esto la encontramos en la *Historia de Inglaterra*:

*...en una constitución monárquica...debe observarse el mayor celo contra el soberano y no debe confiársele ningún poder discrecional por el cual la propiedad o libertad personal de cualquier súbdito pueda verse afectada' (H.E.,Vol.V,p.110).*

Lo anterior se conecta con esta otra afirmación de Hume:

*...el parlamento pensaba acertadamente que el Rey era un magistrado demasiado eminente como para que se le otorgase un poder discrecional, que fácilmente podría usar para la destrucción de la libertad (H.E.,Vol.V,p.280).*

Sabemos que, aparte del área de las ciencias demostrativas y

como auxiliar para juzgar acerca de los hechos en la vida cotidiana, Hume no encuentra mayor aplicación para la razón en la ciencia del hombre. En este respecto, difiere también de Hobbes, para quien la razón viene en auxilio de las pasiones, de manera que el hombre es capaz de alcanzar una condición razonable, en la que la sumisión absoluta al soberano parece ser la única solución para los males del estado de naturaleza. Para Hume, por el contrario, el gobierno se basa en la autoridad manifiesta de algunos hombres sobre otros, y es la aceptación natural y 'gradual' de dicha autoridad lo que permite a los hombres vivir pacíficamente y beneficiarse de esa vida en sociedad. Así, afirma:

*Antes de [el establecimiento de] la sociedad civil, los hombres habrían seguido estando en el estado primitivo y disociado de naturaleza, sin someterse al gobierno civil, cuya única base es, no la pura razón sino la autoridad y la primacía. Si se disuelven esos vínculos, se rompen todos los lazos de la sociedad civil y cada hombre queda librado al criterio de su interés privado, a aquellos recursos que le dictan sus apetitos, enmascarados bajo la apariencia de la razón. Que el espíritu de innovación es pernicioso en sí mismo, por muy favorable que su objeto particular pueda aparecer en ocasiones, es una verdad tan obvia que el propio partido popular es sensible a ella, y en consecuencia disimulan sus usurpaciones [del poder] de la corona con la plausible pretensión de recuperar las antiguas libertades del pueblo (EMPL,pp.495-6).*

Pero cuando en relación con esto considera las pasiones humanas, son aquéllas que se confunden con la razón -las pasiones calmas, según las llama Hume- las que promueven la paz y el orden, mientras que las pasiones violentas -en este caso el excesivo amor por la libertad- ponen en peligro la seguridad de la sociedad, aunque Hume no lo diga explícitamente:

*Aquellos dotados de un temperamento apacible, que aman la paz y el orden y detestan la sedición y las guerras civiles, siempre tendrán sentimientos más favorables hacia la monarquía, que los hombres de espíritu audaz y generoso, que aman apasionadamente la libertad y consideran que no hay mal comparable al sometimiento y a la esclavitud (EMPL,pp.64-5).*

El punto central de la cuestión parece ser un equilibrio adecuado entre la libertad y la autoridad, consideradas por Hume como los pilares de la sociedad civil. Según él, la mente humana "considera a la libertad y las leyes como la fuente de la felicidad humana, y se dedica, con la mayor vehemencia, a su guardia y protección" (EMPL,p.65). Ciertamente sacrificio de la libertad parece necesario para el



bien de la sociedad y los hombres están dispuestos a renunciar a una parte de su libertad natural en aras de la seguridad. El conflicto, sin embargo, nunca se resuelve totalmente, y la dinámica de la sociedad parece consistir en el intento constante, si no de una conciliación absoluta, al menos de un equilibrio entre estas dos fuerzas opuestas:

*En todos los gobiernos hay una lucha perpetua, abierta o secreta, entre la AUTORIDAD y la LIBERTAD; y ninguna de ambas puede jamás prevalecer absolutamente en la contienda. En todo gobierno debe hacerse un considerable sacrificio de la libertad; pero la autoridad que restringe la libertad no puede nunca, y quizás tampoco deba, en ninguna constitución, hacerse completa e incontrolable (EMPL,p.40).*

Whelan, quien como veremos más adelante, considera a Hume como un liberal constitucional, estima que el orden legal domina su pensamiento pero, no obstante, ve claramente que la libertad es necesaria como un medio para preservar ese orden:

*Cierta mínima, aunque extremadamente importante tipo de libertad civil -es decir, el estar libre de tratamiento arbitrario- se relaciona conceptualmente con la idea de un orden legal y con su defensa da las virtudes artificiales y la necesidad de reglas precisas. Hume, por cierto, (aunque implícitamente), reconoció el valor de la libertad en este sentido, en el cual es sinónimo de un importante concepto de seguridad.<sup>35</sup>*

Estoy de acuerdo con la opinión de Whelan acerca del apoyo de Hume al orden legal y en su énfasis sobre el hecho de que debe ser compatible, como Hume también lo admite, con una deseable medida de libertad civil, la cual, como hemos advertido, es indispensable para la felicidad y el bienestar humanos. Después de referirse en términos positivos a esos "apasionados amantes de la libertad" (ut supra, p.129) no puede estarse refiriéndose a ellos sino a los agitadores políticos, cuando afirma:

*Los caracteres que merecen nuestra aprobación son principalmente aquéllos que contribuyen a la paz y la seguridad de la sociedad humana, mientras que aquellos que desaprobamos son los que tienden a producir perturbación y detrimento públicos (EU,p.80).*

Hume, como Hobbes, concede gran valor a la seguridad y la paz pero es natural que un conflicto entre ambas pareciera menos grave en momentos en que no había peligro inminente de una guerra civil y la tolerancia religiosa parecía haberse expandido en todo el país. Así, refiriéndose a un partido descontento, dice Hume:

*Ahora encuentran que el espíritu de libertad civil, aunque en un comienzo relacionado con el fanatismo religioso, pudo purificarse de*

*esa contaminación y aparecer bajo un aspecto más genuino y atractivo, como favoreciendo la tolerancia y fomentando todos los sentimientos amplios y generosos que hacen honor a la naturaleza humana...El proyecto de la libertad está establecido y sus benéficos efectos probados por la experiencia; una larga extensión en el tiempo le ha dado estabilidad y quienquiera intentase derrocarlo y restaurar el antiguo gobierno o la familia que había abdicado, además de otras imputaciones delictuosas, se vería expuesto, a su vez, al reproche de sectarismo e innovación (EMPL,p.501).*

Sin embargo, en su correspondencia, donde Hume expresa sus sentimientos más libremente que en las obras publicadas, se lamenta acerca del exceso de libertad en su país, que presagia, a su entender, la caída del gobierno: "...el gobierno británico es por cierto feliz, aunque probablemente no destinado a durar en razón de un exceso de libertad"(LDH,Vol.II,p.261). En varias otras cartas se refiere a la libertad como 'licencia'. Como señala Whelan:

*"...la libertad...desde el punto de vista de Hume, degenera en libertinaje cuando no está contrabalanceada por el respeto al orden"<sup>36</sup>. Aunque, como mencioné anteriormente, es en su correspondencia privada donde Hume expresa sus sentimientos y temores más íntimos acerca de la libertad en Gran Bretaña, es, sin embargo, en uno de sus Ensayos donde expone más claramente la cuestión:*

*...dado que es la parte republicana del gobierno la que prevalece en Inglaterra, aunque con una gran mezcla de monarquía, se ve obligada para su propia conservación a mantener un celo vigilante sobre los magistrados, a eliminar todo poder discrecional y a asegurar la vida y fortuna de todos por medio de leyes generales e inflexibles. Ninguna acción debe ser considerada como un crimen sino lo que la ley determina claramente como tal; ningún crimen debe serle imputado a un hombre excepto por pruebas legales ante sus jueces, quienes deben ser sus propios conciudadanos, que están obligados, por interés propio, a mantener una mirada vigilante sobre las usurpaciones y la violencia de los ministros. A estas causas se debe que haya tanta libertad, y aun quizás libertinaje, en Gran Bretaña, como anteriormente hubo esclavitud y tiranía en Roma (EMPL,p.12).*

Hume compara la libertad de que gozan sus conciudadanos a la de las antiguas naciones y considera que nunca antes pueblo alguno ha disfrutado de tanta libertad, aun bajo aquella forma de gobierno que, comparada con la monarquía y la aristocracia, mereció el elogioso nombre de democracia, tan alabada por filósofos e historiadores. Considera a la esclavitud como la más desgraciada condición



de la humanidad y basa esta afirmación en los mismos principios de la naturaleza humana que ha establecido en su ciencia del hombre:

*...a quien considere el asunto friamente se le pondrá de manifiesto que la naturaleza humana, en general, goza de más libertad actualmente, en el gobierno más arbitrario de Europa, que la que gozara jamás durante los periodos más florecientes de la antigüedad; así como la sumisión a un príncipe con escaso poder, cuyos dominios no se extienden más allá de una sola ciudad, es más penosa que la obediencia a un gran monarca, así también la esclavitud doméstica es más cruel y opresiva que cualquier sumisión civil. Cuanto más alejado esté el amo de nosotros en lugar y rango, mayor libertad gozamos; cuanto menos son vigiladas y controladas nuestras acciones, más débil se hace la cruel comparación entre nuestra sujeción y la libertad y aun el dominio de otro (EMPL, p.383).*

Hume aplica aquí el mismo principio de comparación que emplea cuando explica, por ejemplo, por qué envidiamos más a alguien que es sólo ligeramente superior a nosotros (Cf. T, p. 377) -como la envidia que el soldado siente frente a su sargento- que cuando existe una gran desproporción entre los rangos u otras formas de desigualdad. Además, cada súbdito podía considerarse tan libre como cualquier otro bajo la ley civil en un país como Inglaterra en la época de Hume, en el que la libertad no era considerada el privilegio de unos pocos o de una clase social determinada, mientras que en aquellos tiempos antiguos a que Hume se refiere: "La sola cualidad de ser libre, opuesta a la condición de esclavo, daba un rango que parecía otorgar al poseedor todos los privilegios y el poder de la República." (EMPL, p.415)

En su *Historia* emplea la palabra 'esclavitud' en el sentido más amplio posible:

*Si consideramos el estado de la antigua Europa, veremos que la mayoría de los miembros de la sociedad estaban privados en todas partes de su libertad personal y vivían enteramente bajo la voluntad de sus amos. Todo el que no era noble era esclavo. Los campesinos se vendían junto con la tierra. Los habitantes de las ciudades no estaban en mejores condiciones: aun los miembros de la pequeña aristocracia estaban sujetos a una larga cadena de subordinación bajo los grandes señores o principales vasallos de la corona, quienes, aunque aparentemente gozaban del mayor esplendor, al tener sólo una limitada protección de la ley, estaban expuestos a todas las tormentas del estado, y a causa de las condiciones precarias en que vivían, pagaban caro el poder de oprimir y tiranizar a sus inferiores. El primer incidente acarreado por este violento sistema de gobierno*

*fue la práctica, iniciada en Italia e imitada en Francia, de erigir comunidades y corporaciones dotadas de privilegios y de un gobierno municipal separado, que les dio protección contra la tiranía de los señores y que el príncipe mismo consideró prudente respetar. El relajamiento de la propiedad rural y una ejecución algo más estricta del derecho público, concedió a los vasallos una independencia desconocida por sus antecesores. Y hasta los campesinos mismos, aunque más tarde que otros estamentos del estado, se liberaron de la servidumbre y la esclavitud a los que se los tenía sometidos anteriormente (H., p.522-3).*

Luego procede a comparar la situación de Gran Bretaña en esa época con las de otros países europeos y advierte que, mientras que en la primera la libertad había ido acrecentándose constantemente, había declinado considerablemente en los segundos. Atribuye las ventajas de su país no meramente a la fortuna o al hecho de que hay muchas cosas que los súbditos no están obligados a hacer por ninguna prescripción legal -lo que Hobbes llamaba 'el silencio de la ley'- sino, como señala Whelan, al "desarrollo de cierto tipo de leyes". Es por cierto su calidad y no su número lo que hace realmente libres e iguales a los hombres en la sociedad civil.

En un pasaje singular de una de sus cartas, Hume expresa de manera algo ambigua, pero que resulta comprensible para cualquiera que conozca su amor a la libertad y su moderación en todos los asuntos relativos al bien público, una predicción respecto de todos los sucesos positivos y negativos que considera que han de seguirse inevitablemente, en un futuro cercano, del actual estado de cosas en su país:

*A pesar de mi edad, espero ver una bancarrota pública, la rebelión total de América, la expulsión de los ingleses de las Indias Orientales, la reducción de Londres a menos de la mitad y la restauración del gobierno al rey y a la alta y baja nobleza de este país (LDH, Vol.II, p.210).*

Es innegable que parte de la profecía se cumplió y que podemos atribuir el resto de sus predicciones a su escepticismo o a un deseo de que las cosas sucediesen como las presagiaba, pero hay en esto algo notable: no obstante la afirmación de Hume de que demasiada libertad "es incompatible con la sociedad humana", estaba no obstante a favor de la liberación de las colonias en una época en que pocos se habrían atrevido a pensar así y mucho menos a expresarlo.

En lo que concierne a los beneficios de la libertad civil, Hume habría deseado posiblemente poder incluir las artes y las ciencias como una de sus más obvias consecuencias; pero el resultado de sus observaciones históricas es paradójico. En su Ensayo "Sobre la

libertad civil", declara:

*Había sido observado por los antiguos que todas las artes y las ciencias surgieron entre las naciones libres. También se ha observado que, cuando los griegos perdieron su libertad, aun cuando acrecentaron cuantiosamente sus riquezas por medio de las conquistas de Alejandro, las artes declinaron entre ellos desde entonces y nunca han vuelto a levantar cabeza en ese clima. El saber fue transmitido a Roma, la única nación libre en ese entonces en todo el universo; y habiendo encontrado un suelo tan favorable, creció prodigiosamente durante más de un siglo, hasta que la declinación de la libertad produjo también la declinación de las letras y propagó por todo el mundo una barbarie total... ¿Pero qué habrían dicho estos escritores en los casos de la Roma y Florencia actuales, de las cuales la primera llevó a la perfección las más bellas artes de la escultura, la pintura y la música, aun cuando sufría bajo la tiranía [del gobierno] y la tiranía de los sacerdotes, mientras que la segunda realizó sus mayor progreso en las artes y las ciencias después de que comenzara a perder su libertad bajo la usurpación de la familia Medici?... Pero el ejemplo más prominente del florecimiento de la cultura bajo un gobierno absoluto es el de Francia, que casi nunca gozó de una libertad establecida" (EMPL, pp. 89-91).*

Llega a la misma conclusión respecto del comercio: que mientras que "la opinión establecida es que el comercio nunca puede florecer excepto bajo un gobierno libre... esa máxima no es más cierta e infalible que la anterior" (Ibidem, p. 92), ya que el libre comercio en esa época no sólo tenía lugar en países libres tales como Londres, Amsterdam y Hamburgo, sino también en aquellos regidos por soberanos absolutos. Pero parece atribuir esta circunstancia a una fortuna transitoria o a los esfuerzos tenaces de la gente (refiriéndose particularmente a los franceses), dado que "el comercio tiende a decaer bajo los gobiernos absolutos, no porque sea menos seguro sino porque es menos honorable" (Ibidem, p. 93), es decir, que está en manos de gente de rango inferior, como corresponde a esa forma de gobierno, que no se basa en la igualdad sino en la subordinación.

Una lectura minuciosa del Ensayo titulado "Sobre el refinamiento en las artes" muestra un giro curioso en la opinión de Hume respecto del progreso en las artes y la economía por una parte, y la libertad por otra. Si sus análisis de los gobiernos libres y despóticos lo habían conducido a la conclusión de que el progreso en las ciencias y las artes, así como en el comercio, podían tener lugar tanto en los primeros como en los segundos, lo que se presenta más bien como una paradoja o como si no hubiera conexión alguna entre la naturaleza del

gobierno y el refinamiento social o el status económico de los súbditos, ahora concluye que es el proceso inverso el que tiene lugar: son más bien el refinamiento en las artes y el progreso en el comercio y la industria los factores que favorecen la libertad:

*Si consideramos la cuestión desde una perspectiva adecuada, descubriremos que el progreso en las artes es más bien favorable a la libertad y tiene una tendencia natural a conservar, si no a producir, un gobierno libre. [Además]... allí donde el lujo fomenta el comercio y la industria, los campesinos, mediante el cultivo adecuado de la tierra, se hacen ricos e independientes, mientras que los comerciantes y los mercaderes participan en la propiedad, lo que confiere autoridad y consideración a ese rango intermedio de hombres, que son la base mejor y más firme de la libertad pública (EMPL, p. 277).*

Duncan Forbes aplica esta teoría formulada por Hume acerca de la relación entre el progreso y la libertad a su interpretación de la *Historia de Inglaterra*:

*Su Historia no es una historia del pueblo inglés o de la civilización inglesa: es una historia de la civilización en Inglaterra, así como su historia de la literatura inglesa (Mossner afirma que las secciones de Hume sobre este tema constituyen, en conjunto, la primera historia de la literatura inglesa) puede ser mejor descripta como el progreso del gusto literario en Inglaterra. Hume presenta una historia de la libertad en un nuevo estilo: la historia de la libertad es la historia de la civilización, el resultado del progreso económico y social.<sup>37</sup>*

Si mi lectura de Forbes es correcta, la intención de Hume en su *Historia* es mostrar cómo ciertos factores, que no parecen ser el efecto necesario de la libertad civil, son por el contrario su causa y que su desarrollo constante y progresivo en Inglaterra tuvo como resultado el alto grado de libertad alcanzado por los súbditos de ese país, que considera superior a aquél de que gozan los súbditos de cualquier otro país europeo.

La última parte de la cita precedente de "Sobre el refinamiento en las artes" manifiesta también una actitud favorable en Hume hacia la igualdad entre los conciudadanos. Refiriéndose a la vida del hombre en una sociedad civil, Hume dice, en otro de sus ensayos, a propósito de la polis griega, que "ninguna otra puede ciertamente dar... [al pueblo] mayor libertad que esas pequeñas repúblicas, así como tampoco semejante igualdad de fortuna entre los ciudadanos" (EMPL, p. 277).

La cita que precede nos recuerda la definición hobbesiana de la libertad de un súbdito en una república como "no otra cosa que el honor de la igualdad de favor con otros súbditos" (ver ut supra, p. 123).

Pero es preciso señalar que Hobbes hablaba meramente de la igualdad de los súbditos ante la ley, o sea la igualdad jurídica, mientras que la posición de Hume es también favorable a la igualdad económica y muestra un rasgo de aristotelismo en su defensa de la clase media como el elemento más positivo dentro de la sociedad. Aunque, por otra parte, refuta implícitamente la teoría aristotélica de que algunos hombres nacen esclavos o son esclavos 'por naturaleza'.

Lo hace, según hemos visto, condenando toda forma de esclavitud. En cuanto a si Hume ha de ser considerado un liberal en política -un liberal político o constitucional como a veces se lo denomina- hay distintas opiniones al respecto. Whelan, por ejemplo, es cauteloso en esta cuestión:

*La medida en que puede sostenerse esta afirmación depende, naturalmente, del significado atribuido a este término ['liberal'], del que no se disponía aún en la época de Hume para oponerse claramente a una 'alternativa conservadora'.*<sup>38</sup>

Y a continuación enfatiza el hecho de que:

*La filosofía política de Hume defiende la libertad sólo bajo la ley, o dentro de los límites de los variados artificios que son el foco de su análisis; y dentro de este marco su énfasis no se aplica tanto a la libertad como al orden, que es el producto más básico y universal del artificio.*<sup>39</sup>

No obstante, había admitido, en un pasaje anterior, un sentido en el cual Hume puede ser considerado como un defensor de los valores liberales:

*Más convincente es el caso de que el legalismo de Hume, central como es a su teoría normativa, implica una perspectiva fundamentalmente liberal. El gobierno concebido como un 'artificio', coordinando (cuando es necesario) las acciones de centros independientes de decisión y ejercitando una autoridad limitada a través de la ley, es la característica solución liberal al problema de la libertad y la seguridad individuales. La teoría de Hume, al justificar aparentemente a la autoridad en estos términos, ha sido elogiada como ofreciendo la defensa más satisfactoria jamás propuesta de 'la idea liberal de la libertad personal' bajo la ley.*<sup>40</sup>

Hayek, por su parte, considera a Hume como el campeón incuestionable del liberalismo político, un mérito que, en su opinión, ha sido injustamente atribuido a Locke:

*La idea liberal de la libertad personal fue formulada por primera vez en Inglaterra, país que, durante todo el siglo XVIII, había sido el envidiado país de la libertad y cuyas instituciones y doctrinas políticas sirvieron como modelos para los teóricos de otras partes... Y*

*es en Hume y no, como se cree comúnmente, en Locke, que había proporcionado la justificación de esa revolución [1688], en quien encontramos la formulación más completa de estas doctrinas.*<sup>41</sup>

Hume considera que un estado de libertad absoluta es el estado más perfecto del hombre de acuerdo con su naturaleza, pero que, precisamente, su propia naturaleza le impide alcanzar tal perfección. Así, pues, debe contentarse con obedecer las reglas de justicia -que no siempre responden los fines que más valora- y a vivir en un sometimiento relativo en una sociedad organizada. Al final de su Ensayo titulado "Sobre el origen del gobierno", hace algunas acotaciones acerca del equilibrio necesario entre libertad y autoridad en todas las formas de gobierno. Luego de afirmar que "en todo gobierno debe hacerse un gran sacrificio de la libertad", pasa a admitir que aun en las monarquías más absolutas de todos los tiempos, han debido hacerse algunas concesiones a la libertad de los súbditos para conjurar el peligro de perder el poder sobre ellos, que se funda, según Hume, en la opinión y es por tanto probable que encuentre una fuerte oposición en otras opiniones "tan arraigadas como su propio derecho al dominio".

Pienso que debemos admitir que las expresiones de Hume sobre el tema de la libertad civil tienden a ser ambiguas. A tal efecto podemos citar el párrafo final de "Sobre el origen del gobierno":

*...todo monarca debe actuar de acuerdo a leyes generales y ecuanímes, que sean previamente conocidas por todos los miembros de la administración y por todos los súbditos. En este sentido, debe reconocerse que la libertad es la perfección de la sociedad civil; no obstante, la autoridad debe ser considerada como esencial para su existencia misma; y en esas luchas que tan a menudo tienen lugar entre una y otra, la última debe, por esa causa, obtener la preferencia. A menos que quizá pueda alegarse (y alegarse con buena razón) que una circunstancia que es esencial a la existencia de la sociedad civil, siempre logrará mantenerse por sí misma y necesita ser preservada con menos celo que otra que contribuye sólo a su perfección, que la indolencia de los hombres es tan propensa a descuidar o su ignorancia a pasar por alto (EMPL, p.41).*

## Conclusiones

Desde un punto de vista metafísico, podemos sostener que las concepciones de Hobbes y de Hume sobre la libertad son similares, debido a sus explicaciones deterministas tanto de los fenómenos naturales como de la conducta humana. La diferencia reside en el sentido que cada uno de ellos atribuye al término 'necesidad', cuestión que se analiza en los puntos 1 y 2 de *La cuestión metafísica*.

Finalmente, llegamos al asunto más importante, la libertad

civil, para el cual la primera parte debía proporcionar el marco conceptual adecuado. Las conclusiones más relevantes a que puede llegarse partiendo del análisis que hemos realizado son las siguientes:

1) Hobbes tiene en cuenta formas 'puras' de gobierno -monarquía, aristocracia y democracia- en tanto que Hume insiste en las ventajas de una 'forma mixta de gobierno'. Esto puede deberse, como se ha señalado a menudo, a las distintas circunstancias históricas, pero también podemos atribuirlo, al menos en parte, a lo que cada uno de ellos consideraba como fundamento de la autoridad y del gobierno.

2) En segundo lugar, la historia era tanto para Hobbes como para Hume una fuente importante de conocimiento acerca de los hombres, pero mientras que el primero estaba más interesado en remarcar la similitud entre sucesos pasados y los que tenían lugar en su propia época, como indicadores de rasgos universales de la naturaleza humana, respecto de Hume llegamos a la conclusión, especialmente a través de la lectura de su *Historia* y sus *Ensayos*, que adoptó la perspectiva de un evolucionista que considera el progreso en la historia como una consecuencia de la Ilustración y de formas de gobierno cada vez más ilustradas. Lo que puede haber llevado a algunos autores a juzgarlo erróneamente como un representante típico del a-historicismo atribuido al siglo XVIII, es el hecho de que Hume se complace en describir las complejidades de la naturaleza humana y atiende minuciosamente a detalles que podían parecer irrelevantes a historiadores menos realistas y más apartados de consideraciones de tipo empírico que, no obstante, son tan valiosas en la interpretación de la historia.

En cuanto a un juicio general sobre los dos filósofos que hemos considerado en este capítulo, podemos decir sin temor a equivocarnos que Hobbes es el primer teórico político de la modernidad, y que anticipa a Rousseau del mismo modo que Hume parece anticipar a Montesquieu. Por tanto, si nuestro interés se orienta a la teoría política, es Hobbes quien nos proporcionará más elementos para comprender desarrollos ulteriores en filosofía política. Si, por el contrario, estamos más interesados en la historia de la civilización, deberemos volvernos más bien hacia Hume para obtener una visión más comprehensiva de su época en relación al pasado y de su particular anticipación del futuro como el logro de un equilibrio más apropiado entre libertad y autoridad.

## Notas:

1. John Stuart Mill, *Three Essays, On Liberty, Representative Government, The Subjection of Women*, London, N.York, Oxford University Press, 1975, *On Liberty*, Cap.1, Introductory, p.5

2. J.W.N. Watkins, "Liberty", en *Hobbes and Rousseau, A Collection of Critical Essays*, ed. by M.Cranston & R.Peters, New York, Anchor Books, Doubleday & Co.Inc.

3. Cf. Watkins, op.cit., p.214: "La libertad debe pues ser concebida de modo que sea compatible con la necesidad causal" Cf. también J.R.Pennock, "Hobbes's Confusing 'Clarity' - The Case of 'Liberty'", *Hobbes Studies*, ed. by K.C.Brown, Oxford, Basil Blackwell, 1965, p.104: "La libertad debe ser compatible con la necesidad".

4. J.R.Pennock, op.cit., p.113.

5. Th.Hobbes, *The Elements of Law*, ed. with a Preface and Critical Notes by Ferdinand Tönnies, Second Edition with a New Introduction by M.M.Goldsmith, Part I, Chap.12, p.61, #1 (El énfasis es mío). Sobre este tema ver también M.Costa, "La deliberación en Hobbes", *Cuadernos de Filosofía*, XX, N°32 Mayo 1989, pp.47-52.

6. Cf. Luc Borot, "Hobbes et Harrington: la liberté et l'expérience", en *Thomas Hobbes, de la Métaphysique a la Politique*, M.Bertman et M.Malherbe (Eds.), Vrin, Paris 1989, p.239

7. Watkins, op.cit., p.214

8. F.S.MacNeilly, *The Anatomy of Leviathan*, New York, Mac-Millan, 1968, p.170

9. J.R.Pennock, op.cit., p.104

10. J.D.Danford, "The Problem of Language in Hobbes's Political Science", en *The Journal of Politics*, Vol.42, 1980, p.125

11. H.A.Wolfson, "Causality and freedom in Descartes, Leibniz and Hume". El molinismo fue un movimiento teológico iniciado por Luis de Molina (1536-1600), un monje jesuita que formuló una doctrina acerca de la relación entre la omnipotencia de Dios y la libertad del hombre, que sirvió de base a la discusión filosófico-teológica sobre el tema a partir del siglo XVII. Las razones por las cuales Hume ataca esta doctrina son simplemente filosóficas y no teológicas. Por otra parte, no menciona a su fundador ni al movimiento iniciado por él.

12. B.Stroud, *Hume*, ed. by Ted Honderich, "The Arguments from the Philosophers", London, Routledge & Kegan Paul, 1985, p.149

13. T.Penelhum, *Hume*, ed. by A.D. Woozley, "Philosophers in Perspective", London, The MacMillan Press Ltd., 1975.

14. La totalidad de la filosofía de la naturaleza humana de Hume ha sido elaborada desde el punto de vista del observador. Esto es coherente con su empirismo, ya que la experiencia es para él la única fuente de nuestro conocimiento acerca de los hechos, incluyendo las acciones y otros signos externos de seres inteligentes y aun los motivos y circunstancias del propio agente.

(\*) La sugerencia de referirme explícitamente a la naturaleza humana en Hobbes y Hume me fue hecha cuando discutí este trabajo en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Florida (EE.UU.) donde fui invitada por su Director, John Biro, a dictar un seminario sobre el tema.

15. D.Shaw, "Hume's Theory of Motivation", *Hume Studies*, Vol. XV, 1, April 1989, p.180

16. A.Flew, *Hume's Philosophy of Belief*, Routledge & Kegan Paul, 1961, p.152.

- 17.P.Ardal, op.cit.,p.87
- 18.Watkins, op.cit.,p.228
- 19.B.Stroud, op.cit.,p.144. En relación con este punto, Stroud remite a M. Schlick, *Problems of Ethics* (Tr.David Rynin), N.York, Dover Publications, 1962, p.143, y a D.Davidson, *Freedom to Act*, in T. Honderich (ed.), *Essays on Freedom of Action*, London, Routledge & Kegan Paul, 1973, p.139.
- 20.T.Penelhum, op. cit.,p.19.
- 21.D.G.C.MacNabb, *David Hume -His Theory of Knowledge and Morality*, Oxford, Basil Blackwell, Second Edition, 1966, p.201
- 22.P.Ardal, op.cit.,p.89
- 23.Ibidem, p.86.
- 24.Stroud, op.cit.,p.141
- 25.Palabra que para Hume era sinónimo de 'religión', si el creyente solía aceptar milagros y otros hechos contrarios a las leyes naturales como verdades superiores.
- 26.Pennock, op.cit.,p.104
- 27.El 'esfuerzo' o 'conato', definido por Hobbes como el "instantáneo inicio del movimiento voluntario", puede ser asimilado a 'intención', que Hume define como el último apetito de la deliberación cuando la acción no llega a cumplirse.
- 28.S.Goyard-Fabre, "*Loi civile et obéissance dans l'Etat- Leviathan*", en *Thomas Hobbes, Philosophie Première, théorie de la science et politique*, publié sous la direction de Yves Charles Zarka, avec la collaboration de Jean Bernhardt et Introduction de R.Polin, Paris, Presses Universitaires de France, ,1990, pp.289-90
- 29.L.Borot, op.cit., p242.
- 30.Ibidem, p.243
- 31.Goyard-Fabre, op.cit., p.304
- 32.Borot, op.cit.,p.244
- 33.Debo este comentario al Dr. Natalio Botana, a quien agradezco la minuciosa lectura de este capítulo y sus valiosas críticas y sugerencias.
- 34.P.Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Paris, Calmann-Levy, 1987, p.151
- 35.H.G.Whelan, *Order and Artifice in Hume's Political Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1985.
- 36.Ibidem, p.358.
- 37.Ibidem, p.356
- 38.D.Forbes, *Hume's Philosophical Politics*, London, Cambridge University Press, 1978, p.298
- 39.Whelan, op.cit.,p.356
- 40.Ibidem, p.359
- 41.Ibidem, pp.357-8
- 42.F.A.Hayek, "*The Legal and Political Philosophy of David Hume*", en *Hume, A Collection of Critical Essays*, Edited by V.C.Chappel, New York, Anchor Books, Doubleday & Co., p.340.

## Segunda parte

### Capítulo V

## El problema de lo dado

Cuando pensamos en lo dado, por ser 'dar' un verbo transitivo, pensamos consecuentemente en un agente dador, sea éste algo o alguien. Y parecería, a una consideración preliminar, que ese agente no nos es dado, es decir, no es él mismo un dato. Ello sugiere que debe ser inferido, lo que plantea la cuestión de la forma y legitimidad de dicha inferencia.

Veamos, primer lugar, qué nos dicen los empiristas acerca de los puros datos. Ellos son los contenidos -llámense sensaciones, ideas o percepciones- que obtenemos por medio de una capacidad u operación epistémica a la que llaman experiencia, y a los cuales se aplica nuestro entendimiento.

Pero si esos contenidos son datos que de alguna manera se incorporan a nuestra mente -llegando incluso, según algunos representantes de esa corriente, a constituirla- deben tener origen en un agente o portador de la capacidad de imprimirlos en ella.

Según Friedrich Kambartel, los dos postulados básicos del empirismo son:

1) que el origen del conocimiento se encuentra en unos datos básicos, independientes de toda elaboración o determinación conceptual o lingüística; y

2) que toda elaboración o determinación de esa índole debe basarse en tales datos. La primera obra filosófica en que estos postulados están implícitos es, según este autor, el *Ensayo* de Locke.

Sin embargo, desde sus primeros análisis Kambartel advierte que no es posible establecer fehacientemente cuáles son esos datos básicos ni distinguirlos netamente de los contenidos elaborados por el entendimiento.<sup>1</sup>

Por su parte, Michael Ayers, refiriéndose también a Locke, afirma:

*Como Gassendi...continuó asignando un papel mucho más significativo a los sentidos que el que les asignaban los cartesianos, no sólo como la fuente de todas las ideas, los 'materiales' y 'objetos inmediatos' del conocimiento, sino también como la fuente, independiente de toda razón, del 'conocimiento sensitivo' de la existencia de cosas particulares.*<sup>2</sup>

Advirtamos que la descripción de Ayers del rol de los datos no difiere fundamentalmente de la de Kambartel; sólo agrega a la de éste que dichos datos nos proporcionan un 'conocimiento sensitivo' de la existencia de las cosas, sin referirse a si ellos requieren, para constituir un auténtico conocimiento de las cualidades o estructura de aquéllas, la intervención del entendimiento.

## 1. Locke

Para tratar el problema de lo dado, parece ineludible, y ello no sólo por razones históricas, partir de las consideraciones de Locke al respecto. En primer lugar, si la mente comienza siendo una página en blanco -afirmación metafísica que Locke no fundamenta directamente, sino sólo en forma indirecta por medio de sus críticas a todo tipo de innatismo- lo que en ella descubrimos debe serle dado. En un sentido 'operacional' o 'funcional', la experiencia es el origen de todos nuestros contenidos mentales, pero esa experiencia requiere objetos (previos) de los cuales provienen dichos contenidos, y en ese sentido la experiencia es pasiva. Nos enfrentamos aquí con una primera ambigüedad en el planteo lockeano del tema que nos ocupa.

### La experiencia

Comencemos, pues, por el problema de la experiencia en Locke. Bajo ese concepto, Locke comprende, en primer lugar, los sentidos. Estos son los encargados de transmitir a la mente algo procedente de los objetos externos. Hemos dicho que, desde el primer momento, el tratamiento de esta cuestión por parte de Locke presenta ambigüedades, que no es nuestra intención soslayar, sino más bien tratar de despejar. Así, por ejemplo, sostiene:

*Primero, nuestros sentidos, familiarizados con objetos sensi-*

*bles particulares, conducen a la mente diversas percepciones distintas de las cosas, de acuerdo a las distintas maneras en que esos objetos los afectan (ECHU,II,I,3,122-3).*

Pero unas líneas más adelante, agrega:

*...cuando digo que los sentidos conducen a la mente, quiero decir que ellos conducen de los objetos externos a la mente aquello que produce allí esas percepciones (ECHU,loc.cit.).*

Es decir que los sentidos son, o bien los que transmiten esas percepciones, o bien los que las producen. Esta última parte de la proposición puede interpretarse en un sentido más mecanicista, como la que proporcionará Locke acerca de nuestras ideas de cualidades secundarias. Por otra parte, la misma explicación puede aplicarse a las ideas de cualidades primarias, según veremos en el próximo capítulo.

Locke es, pues, ya algo ambiguo respecto de la cuestión primordial de la fuente u origen (*source*) de las ideas: en algunos pasajes nos dice que son los sentidos, en otros, ciertos poderes en las cosas, lo que causa en nosotros las ideas de objetos externos. La conclusión obvia, a la que han llegado la mayor parte de los comentaristas de Locke, es que es la conjunción de dos factores -algo que está en las cosas como una disposición o potencia y una función u operación mental capaz de actualizarla- lo que nos permite tener ideas. Según esto, lo dado dependería en parte de las cualidades de las cosas y en parte de nuestra propia sensibilidad. O quizás sea mejor decir, más simplemente, que para que haya datos debe existir un dador potencial y una mente a la cual darse.

### Sensación y reflexión

Aquí nos encontramos con otra dificultad: la mente, según Locke, no es nada sin ideas; ella es conciencia y, como tal, requiere ideas para manifestar su ser mental. Los datos aparecen, entonces, como la ocasión de esa manifestación. Pero de todos modos no queda claro el grado de pasividad o actividad que Locke atribuye a la mente en la adquisición de ideas. Por un lado, la mente es originariamente una página en blanco, es decir, sería puramente receptiva, al menos respecto de las ideas simples de la sensación. Pero, por otra parte, Locke se refiere a las dos formas en que se bifurca la experiencia -la sensación y la reflexión- como 'operaciones de la mente'.

El carácter activo de la experiencia es acentuado por Locke al emplear como sinónimo de ella el término 'observación' (ECHU,II,I,2,122), lo que implicaría al menos 'atención dirigida a', es decir, una actividad de la mente de la que tomamos conciencia. No

obstante, en otros pasajes Locke destaca la pasividad de la sensación:

...al estar rodeados por cuerpos que los afectan perpetua y diversamente, se imprimen en la mente de los niños, ya se preste atención o no, una variedad de ideas (ECHU,II,I,6, 125).

Según hemos señalado, dentro del concepto genérico de experiencia, Locke incluye, además de la sensación, otra forma de aquélla que llama reflexión y que define como "...la atención que la mente presta a sus propias operaciones..." (ECHU,II,I,4,124). En cuanto a las ideas de una y otra clase, dice Locke:

*Los objetos externos proporcionan a la mente las ideas de cualidades sensibles, que son todas aquellas percepciones que producen en nosotros; y la mente proporciona al entendimiento las ideas de sus propias operaciones* (ECHU,II,I,5,124; énfasis del autor).

Aquí se destaca la pasividad de la mente, tanto en la recepción de ideas procedentes del exterior como en la de las ideas de sus propias operaciones. Pero entre esas operaciones se encontrarían las del propio entendimiento, que resultaría a la vez pasivo -en cuanto dato- y activo, en cuanto ejerce las funciones que Locke describe en el capítulo XI del mismo Libro del *Ensayo*, las cuales consisten en:

1) distinguir unas ideas de otras, lo que produce una claridad y determinación en ellas que no siempre se logra a través de los sentidos (Cf.ECHU,II,XI,1 y 2);

2) comparar unas ideas con otras "respecto de su alcance, grados, tiempo, lugar, o cualesquiera otras circunstancias" (ECHU,II,XI,4);

3) combinar las ideas simples en ideas complejas (Cf.ECHU, loc.cit.); y

4) abstraer, "operación por la cual las ideas tomadas de seres particulares se transforman en representantes generales de todas las de la misma clase" (ECHU,II,XI,9).

Si Locke es consecuente con su teoría del origen empírico de todas nuestras ideas, las de las operaciones mencionadas deberán dárseles, junto con las de las formas más simples de actividad mental, en la clase de experiencia que llama reflexión. Al parecer, la reflexión acompaña todas las operaciones de nuestra mente. En un pasaje en el que Locke alude a que no hay lo que hoy en día llamaríamos pensamientos inconscientes, afirma:

*Pues es tan absolutamente inteligible decir que un cuerpo es extenso sin [constar de] partes, como que algo piensa sin ser consciente de ello o percibir lo que hace* (ECHU,II,I,19,138).

Y como la percepción de las operaciones de nuestra mente es la forma de experiencia que Locke llama reflexión, cabe concluir que

toda sensación se da acompañada de reflexión, o sea que, por ejemplo, cuando veo algo, percibo al mismo tiempo que lo veo.

Acusar a Locke de incurrir en un posible regreso al infinito en estos pasajes, equivaldría a ignorar que no se ocupa en ellos de un conocimiento en sentido estricto, como lo hará en el Libro IV, sino sólo del origen de nuestras ideas en la experiencia, que en el caso de la reflexión no puede ser sino una forma de auto-conciencia, ya que nadie puede percibir las operaciones mentales de otro. Desde este punto de vista, las ideas de reflexión son simplemente datos, no conocimiento. La conciencia que acompaña a los datos sensibles y a toda operación de la mente es en sí misma un dato, tan empírico como los de sensación, no una función superior del entendimiento. Dice Locke al respecto:

*Esta fuente de ideas [la reflexión] todo hombre la posee enteramente en sí mismo, y aunque no sea un sentido, en cuanto no tiene nada que ver con los objetos externos, sin embargo es muy semejante a él y podría llamársela con bastante propiedad sentido interno* (ECHU,II,I,4,123).

No obstante, advierte que las primeras ideas que se adquieren son las de sensación:

*Si se pregunta cuándo un hombre comienza a tener ideas, creo que la respuesta verdadera es: cuando tiene una primera sensación... Es acerca de estas impresiones, producidas en nuestros sentidos por los objetos externos, de las que la mente parece ocuparse en primer lugar, en aquellas operaciones que llamamos percibir, recordar, considerar, razonar, etc.* (ECHU,I,II,23,141).

Las ideas de sensación no son sólo las primeras en adquirirse sino que, al parecer, el entendimiento humano se ejerce previamente sobre ellas durante un período más o menos considerable, correspondiente a los primeros años de la vida. El hombre tiene que hacer acopio de ideas para tener materiales sobre los cuales ejercer su pensamiento, y su adquisición implica un progreso constante. Concluye Locke que "la primera capacidad del entendimiento humano es que la mente está acondicionada para recibir las impresiones hechas en ella" (ECHU, II,I,24, 142). En una nota a este pasaje, Campbell Fraser señala que "...Locke atiende aquí a los límites de los materiales contingentemente presentados de que se ocupa el pensamiento humano" (Ibidem, loc. cit., Nota 1; énfasis del autor).

Por otra parte, los datos cumplen una función motivadora, es decir, activan el pensamiento. La recepción de datos es acompañada por la actividad del entendimiento en las distintas funciones descritas por Locke (*ut supra*). La complejidad se hace cada vez mayor, hasta



alcanzar las ideas de modos mixtos, en cuya composición intervienen tanto las ideas de sensación como de reflexión, a las que se aplican todas las funciones del entendimiento y a las que se les asigna convencionalmente un significado específicamente humano y fundante de la moral. Cabe advertir que esta actividad de la mente es la forma más alta de elaboración ideatoria y requiere el máximo ejercicio de la libertad humana.<sup>3</sup>

Pero la complejidad aludida no disminuye la importancia de lo dado, único material sobre el que primero ejerce su actividad el entendimiento. En el Libro II del *Ensayo*, al que nos estamos refiriendo, Locke se muestra como un empirista consecuente. De la página en blanco a la persona moral sólo se llega merced a los datos de la sensibilidad. Es decir, no hay una 'facultad moral' suprasensible en el hombre, que no deba contar con dichos datos en el punto de partida. Y lo mismo puede decirse de las teorías científicas y de toda actividad específicamente humana. No obstante admitir que los animales, al igual que el hombre, son capaces de "recibir y retener diversas combinaciones de ideas simples" (ECHU, II, XI, 7), Locke destaca que sólo el hombre puede componerlas y producir ideas complejas.

### El enigma de lo dado

Pero pese a todas las descripciones de los datos empíricos y de las operaciones de la mente que Locke nos proporciona, el problema de lo dado se transforma, al llegar a un cierto punto, en un verdadero enigma. O bien aceptamos, junto con la evidencia del dato mismo, la incorregibilidad de la evidencia de su condición de efecto, o bien empezamos a preguntarnos por su origen, no ya en las capacidades de la mente, tanto pasivas como activas, sino en una causa trascendente que, como dijimos al principio, sólo puede inferirse a partir del dato. Hasta aquí hemos visto que lo que el planteo de Locke permite inferir es la existencia de objetos externos, no su esencia ni sus accidentes 'reales'.<sup>4</sup> Para justificar la posición realista que Locke asume, sería preciso demostrar que esos datos, al menos en parte, son semejantes a las cualidades de las cosas exteriores de las cuales proceden.

M. Ayers sostiene que Locke "...creía (y, como veremos, por razones teóricas) que concebir o pensar en 'x' implica tener una sensación o imagen sensible de x"<sup>5</sup>. Establecer en qué medida esa imagen reproduce el original, compromete su posición realista, ya que Locke se rehusa a avanzar, en sentido epistemológico, un paso más allá de los sentidos y la imaginación.

Ayers llama a esta posición epistemológica, avalada por Yolton,

"realismo directo"<sup>6</sup>: lo dado son las cosas. Pero considera arriesgado afirmar que, según Locke "percibamos directamente las cosas externas", con lo que las ideas se transformarían en objetos intencionales.

Mackie considera que Locke no sostiene una teoría representacionista de la percepción, pero sí una teoría causal, y que si se opuso a la primera, lo hizo porque era consciente de la objeción más fuerte que podía hacersele: "¿cómo puedo saber que la imagen de algo es como ese algo, cuando nunca veo aquello que la imagen representa?"<sup>7</sup> Como señala Mackie, "...Locke está planteándole aquí, a su propia posición, la misma dificultad que planteara a la de Malebranche."<sup>8</sup>

Por otra parte, si nos limitamos al aspecto causalista de la teoría de Locke, no presentaría problemas demasiado serios si asumimos, como él lo hace, la incorregibilidad de los datos sensibles y, como observa Ayers, que "el conocimiento sensitivo es la conciencia inmediata de una idea como una suerte de efecto."<sup>9</sup>

Es decir que, según Locke, las ideas pondrían en evidencia su carácter causal y, en consecuencia, nos informarían acerca de la existencia de las cosas exteriores. Pero para ello sería necesario que Locke nos proporcionara una explicación satisfactoria de la relación causal, cosa que no hace, como bien señala Ayers.<sup>10</sup>

En cuanto al carácter representativo o imaginista de las ideas, Locke recurre para su fundamentación a los desarrollos científicos de su época, en busca de 'pruebas' de la mayor o menor fidelidad de las ideas a sus modelos, tal como lo expondremos en el capítulo siguiente. De todos modos, no parece haber encontrado una solución definitiva a los problemas que aquí dejamos planteados. Las convicciones realistas del sentido común, compartidas por todos los hombres, pueden inclinarnos a tomar partido por Locke, pero ello no significa que los enigmas hayan desaparecido.

Lo indubitablemente dado para Locke son finalmente las ideas simples:

*Cuando estas ideas simples se presentan a la mente, el entendimiento no puede rehusarse a tenerlas, ni alterarlas cuando están allí impresas, ni borrarlas y elaborar él mismo otras nuevas, así como un espejo no puede rechazar, alterar o borrar las imágenes o ideas que los objetos colocados delante producen en él (ECHU, II, I, 25, 142-3).*

La metáfora del espejo parece adecuada para expresar el pensamiento de Locke acerca de la naturaleza de las ideas y su función respecto de los objetos exteriores, aunque contra la interpretación de Mackie<sup>11</sup>, su teoría resulta ser entonces no simplemente causal sino representacionista.

La discusión de Locke acerca de las ideas y el grado de fidelidad con que reproducen las cosas externas a la mente constituye el núcleo central de su teoría epistemológica y sus inevitables consecuencias ontológicas. La mente es, pues, 'el espejo de la naturaleza'. Puede a veces deformar la naturaleza en el sentido de darnos una imagen alterada de las cosas, como en el caso de las pequeñas partículas de materia, pero siempre habrá manera de establecer, gracias a la ciencia, cuál es el proceso que produce esas alteraciones y 'comparar' las ideas con sus causas.

## 2. Berkeley

En una evidente alusión a la metáfora lockeana del espejo que acabo de citar, George Pitcher señala una diferencia fundamental entre la teoría de Locke y la de Berkeley respecto del status de las ideas y el sentido de lo dado:

*Lo que llamamos objetos en el mundo físico -árboles, sillas, cuerpos humanos, etc.- no están ya agazapados detrás de un velo de apariencias: son simplemente conjuntos de ideas de los sentidos.*<sup>12</sup>

Podemos afirmar que lo dado no presenta problemas para Berkeley, ya que el mundo se reduce a lo dado: describir los datos de los sentidos equivale a describir el mundo 'tal cual es'. La aplicación universal de su principio 'ser es ser percibido', le permite a Berkeley afirmar que los colores, olores y sabores son sensaciones, y al mismo tiempo y en el mismo sentido, objetos reales o propiedades de esos objetos. Asimismo, otros aspectos atribuidos por algunos filósofos a la realidad y por otros a nuestro conocimiento de ella, como el tiempo y la extensión, no son sino datos.

Ya en los *Comentarios Filosóficos*, Berkeley declara: "el tiempo, una sensación, por tanto sólo en la mente".<sup>13</sup> Es decir, no sostiene que el tiempo esté la mente como una forma a priori, mientras que los contenidos u objetos que se suceden en él proceden de afuera, sino que tanto el primero como los segundos se reducen a sensaciones.

Del mismo modo, el espacio tiene sólo una existencia mental, como otro aspecto de lo real que se da en las sensaciones llamadas externas. La extensión -término que los filósofos modernos emplean a menudo como sinónimo de espacio- lejos de ser incompatible con el pensamiento, es imposible que exista sin él.<sup>14</sup> De este modo queda eliminada, al mismo tiempo que cualquier supuesta diferencia entre la sensación y su causa, toda posible interpretación dualista respecto de la mente y el cuerpo.

Desde el punto de vista epistemológico, lo dado no representa otra cosa más allá de sí mismo. La razón por la cual tengo la impresión

de que las sensaciones proceden de algo exterior a mí, es que soy consciente de no ser su autor. Mientras que tanto para Descartes como para Locke, esta inclinación a creer que las ideas (adventicias o de sensación) proceden de fuera, era un argumento a favor de la existencia de cosas exteriores a la mente, para Berkeley es todo lo contrario. Admite, como Locke, que la pasividad de la sensación implica la existencia de potencias o poderes, pero ellas no podrán residir en la materia, concebida por Berkeley como algo totalmente inerte o mejor, como inexistente.

En efecto, Berkeley admite que "los cuerpos son potencias en el ser activo"<sup>15</sup>, pero niega que éste sea la materia. Las sensaciones, por cierto, me son dadas, pero deben serlo en virtud de un principio activo, en este caso capaz de darme, además de mi ser, todo lo que percibo o concibo. Es un poder universal y absoluto, a diferencia de los poderes o capacidades limitadas y determinadas que Locke atribuía a la materia.

Es decir que, en lugar de residir -hipotéticamente- en las partículas o corpúsculos imperceptibles de materia, como sostenía Locke, las potencias que causan nuestras sensaciones residen en Dios. Pero Berkeley no piensa en ningún momento que esté simplemente reemplazando una hipótesis por otra con mayor fuerza explicativa, sino que su teísmo, fundado en una certeza que Berkeley considera irrefutable, viene en auxilio de su teoría epistemológica.

Berkeley sostiene que tenemos conciencia de que ninguna actividad puede proceder sino de una mente o espíritu. Soy consciente de mis propios actos volitivos, mediante algunos de los cuales soy capaz de producir las ideas de la imaginación. Pero esta producción, si bien voluntaria, no es creación propiamente dicha, ya que no hago sino combinar elementos dados en la experiencia. Ahora bien, si dicho poder finito existe en mí, debe existir en una grado infinito en ese ser que concibo como capaz de darme, según Berkeley reiteradamente afirma, además de mi existencia, todo lo que percibo o concibo. De este modo, Dios lleva a cabo la Creación: creando las mentes finitas y sus percepciones y voliciones. No hace falta otra cosa, según Berkeley, para que exista un mundo.

Esto lo lleva, asimismo, a negar la existencia de la materia, o al menos, a considerarla ineficiente y superflua. Dice en los *Comentarios Filosóficos* que "si la materia existe, no nos afecta".<sup>16</sup> Creer que existe y que nos afecta es propio del vulgo y de su forma de hablar.

Lo real es, pues, para Berkeley, lo inmediatamente percibido. Al respecto, señala Dicker que "lo que se percibe, se percibe inmediatamente, porque la percepción no hace ninguna inferencia".<sup>17</sup>

En su Introducción a los *Principios del conocimiento humano*, T.E. Jessop dice que, para Berkeley, "el mundo sensible no es un fantasma de lo corporal sino lo corporal mismo"<sup>18</sup>. En los Diálogos entre Hylas y Filonús, el propio Hylas, a cargo de quien está tratar de refutar la posición de Berkeley, admite que percibir tiene una inmediatez característica que lo distingue de inferir o razonar.

Pero la expresión 'inmediatamente percibido' presenta algunas dificultades. Dicker observa que puede tratarse de inmediatez psicológica o epistemológica y, en efecto, la exposición de Berkeley, como la de los empiristas en general, rara vez permite establecer claramente la diferencia.

Desde el punto de vista psicológico, la percepción se distingue de la inferencia o el razonamiento, en cuanto no requiere tiempo para efectuarse, ni comprobación o corroboración alguna. Todos somos conscientes de percibir inmediatamente algo cuando lo vemos, oímos, etc. Cuando alguien me pregunta de qué color es algo que tengo ante los ojos, en condiciones visuales y lumínicas normales, responderé 'rojo' o 'azul', sin titubear.

Pero desde un punto de vista epistemológico, puedo preguntarme si, efectivamente, hay o existe algo rojo o azul exterior a mí, que yo capto por medio de la percepción. Lo que se cuestiona aquí no es la incorregibilidad de los datos sensibles, sino la verdad de las proposiciones empíricas acerca de la relación de dichos datos con algo no dado a la percepción. Una vez más, tal problema no parece existir para Berkeley, ya que el color a que me refiero es el rojo o azul percibido, que en su ser percibido agota su existencia.

Pero si de una simple cualidad 'secundaria' paso a un objeto más complejo, como por ejemplo una manzana, en el que la cualidad de rojo se da junto a la de una determinada figura, tamaño, aroma, sabor y lisura, parece más problemático afirmar que todo esto se da a la percepción inmediata de modo tal que yo reconozca sin más que lo percibido es esa fruta que llamamos manzana. Sin embargo, afirmo que 'veo' una manzana, aunque quizá sea necesario algún tipo de inferencia, fundada en hábitos previos, para que yo pueda dar cuenta sin titubear del contenido de mi experiencia. Es más, es posible que sólo perciba 'inmediatamente' algunos de esos aspectos -los visuales, por ejemplo- y en función de hábitos asociativos haga aseveraciones acerca de otros aspectos, que pueden ser, en este caso, táctiles, gustativos u olfativos.

De acuerdo con la teoría berkeleyana nunca tendríamos, en rigor, una percepción de una manzana: simplemente identificaríamos mediante un nombre un cúmulo de sensaciones más o menos exhaus-

tivo según el caso. Pero, en cualquier experiencia, el ser de ese algo se agotará, si hemos de coincidir con Berkeley, en las cualidades que percibo inmediatamente. Ni siquiera cabe hablar, si queremos hacerlo como filósofos, de cualidades, sino únicamente de percepciones. De la percepción inmediata a un objeto intencional con todas sus cualidades parece haber un hiato que la teoría berkeleyana no intenta salvar, y hasta podemos afirmar que tal hiato no existe para él.

Porque si ser es 'ser percibido', el ser, en cada caso, se reducirá a lo inmediatamente percibido en un momento dado. Un simple experimento aclarará lo que quiero decir. Un mordisco dado a oscuras y a tientas permitirá a alguien que tenga experiencia previa de haber comido manzanas, identificar lo percibido como una fruta de esa clase, aunque sólo experimente sensaciones gustativas y olfativas. Sin embargo, sólo estaría autorizado, según Berkeley, a decir que siente un gusto y un aroma determinados. Imaginemos, pues, su sorpresa, si al encenderse la luz, percibiera un color y una figura distintas de los que presentan todas las frutas que hasta ese momento ha identificado como manzanas, a pesar de que sus percepciones gustativas y olfativas continúan siendo las mismas.

La reacción lógica del sentido común sería considerar que la manzana ha sido sustituida por otro objeto con sabor y aroma de manzana. Un discípulo de Locke, por su parte, atribuiría la causa de estas nuevas sensaciones a otros movimientos distintos de las pequeñas partículas de materia que ahora afectan su sensibilidad. Si nos preguntamos cuál de ambos filósofos -Locke o Berkeley- es capaz de producir una explicación mejor y más de acuerdo con el sentido común del fenómeno que acabo de describir, Berkeley respondería que no es recurriendo a una hipotética causa como podemos explicar lo inmediatamente percibido, sino simplemente describiéndolo tal como se presenta. Es decir, si ser es 'ser percibido' el sujeto tendrá sólo dos percepciones inmediatas sucesivas y distintas y no habrá ningún engaño que explicar.

Es relativamente simple reducir al absurdo la teoría de Berkeley de que lo dado es lo que es en sí mismo, no como mero fenómeno sino como un objeto real auténtico. Eliminar la materia no parece tan fácil, aun cuando nos dejemos llevar por la sutil argumentación de Filonús en su refutación de la teoría lockeana de la objetividad de las cualidades primarias. Negar la materia implica, para Berkeley, reducir el mundo a espíritu, pero no en el sentido panteísta de la teoría hegeliana, pues mantiene una neta distinción entre Dios y los espíritus finitos. Es contribuir a la buena causa teísta sin descalificar tampoco la ciencia, cuyo objeto serán las regularidades observables en las

percepciones, sometidas a una legalidad que emana de Dios mismo, posición muy verosímil para los filósofos-científicos de la temprana modernidad. Pero por otra parte, la teoría de Berkeley puede entrar en contradicción con los postulados de la ciencia si, como observa Dicker, "inmediatamente percibido [significa] un conocimiento previo a toda conceptualización".<sup>19</sup>

Tampoco admitiría Berkeley una conceptualización a posteriori, ya que también ataca las teorías de la abstracción y considera que sólo los nombres, no las ideas, pueden ser universales. La percepción empírica deberá dar cuenta de la realidad fáctica y sus leyes. La metafísica sólo se ocupa de los espíritus finitos y de Dios. Esto es corroborado por Pitcher, quien señala que las categorías metafísicas fundamentales son para Berkeley la mente y las ideas<sup>20</sup>, las cuales son necesariamente dependientes de la mente.

En definitiva, es Dios quien garantiza la realidad de lo dado. Dice al respecto en los *Principios*:

*Las ideas impresas en los sentidos por el Autor de la Naturaleza se llaman cosas reales, y aquéllas provocadas en la imaginación son más propiamente llamadas ideas o imágenes de las cosas que ellas copian y representan.*<sup>21</sup>

Luego, para Berkeley, las cosas reales son sólo los datos pasivos de la mente. Admite que en el lenguaje vulgar pueda llamárselos cosas, de conformidad con la costumbre, pues no discute la adecuación de esas expresiones al uso corriente sino sólo su verdad.

Si pensamos filosóficamente llegaremos, según Berkeley, a la conclusión de que las cosas no son sino datos. Pero esto no debe inducirnos a pensar que sea un escéptico, sino por el contrario, un filósofo de convicciones firmes, ya que afirma la infalibilidad de la percepción sensible, la cual "se debe al hecho de que... es una conciencia directa del objeto, es decir, una conciencia que no implica ninguna inferencia o transición asociativa de una cosa a otra".<sup>22</sup> Esta infalibilidad ya era afirmada en los *Comentarios Filosóficos*: "Uno debe confiar en los sentidos como la gente lo hace generalmente"<sup>23</sup> Así, pues, respecto de los objetos de la percepción sólo son posibles los errores verbales.<sup>24</sup>

Por eso, si a pesar de hablar como el vulgo, pensamos como filósofos, tomaremos conciencia de los errores a que puede inducirnos el lenguaje y aceptaremos la conclusión de que las cosas no son sino datos. Al parecer, también lo son para Dios, pero McGowan señala al respecto una dificultad, ya que a El las ideas no pueden serle transmitidas por los sentidos, porque ello implicaría que las recibe, como las mentes finitas, pasivamente<sup>25</sup>. Una conclusión, que Berkeley

no extrae pero que puede serle atribuida en razón de sus principios metafísico-teológicos, es que Dios no percibe pasivamente las ideas sino que las produce y las pone en la mente de las criaturas por un acto voluntario, haciéndolas así partícipes, en su infinita bondad, de parte de su conocimiento infinito.

El problema planteado puede también resolverse si atendemos a que las ideas no sólo son percibidas sino, como sostiene Berkeley, también son concebidas o pensadas. Berkeley pregunta si podríamos imaginar árboles en un parque o libros en un armario sin que nadie los percibiera. La respuesta es afirmativa, pues al hacerlo estamos formando en nuestras mentes las ideas de árboles y de libros. También podemos formarnos ideas de seres fantásticos, pero en ese caso las mismas ideas no podrán ser percibidas por otros, lo que, al parecer, constituye para Berkeley la prueba de su objetividad. Sin embargo, acepta un desplazamiento de lo dado a lo simplemente concebido o imaginado.

Si bien esta "tesis sensista extendida", como la denomina McGowan<sup>26</sup>, altera en un sentido importante la teoría de Berkeley, para quien, como venimos sosteniendo, sólo lo actualmente dado es real, permite resolver el problema de la percepción no-sensible de Dios. Lo real es lo dado para nosotros, seres finitos, a quienes los datos nos son proporcionados por la mente infinita de Dios, pero para Dios no hay en rigor nada dado, pues no existe otro agente superior que pudiera imprimir percepciones en su mente.

Hemos admitido en el hombre una facultad activa de producir percepciones, pero éstas serán imágenes o recuerdos, que dependen siempre de lo dado en experiencias previas. Pero mientras que el hombre percibe, Dios sólo concibe, y al hacerlo, da origen a todas las percepciones actuales y posibles que constituirán para las mentes finitas el mundo de lo dado. Que esto pueda parecer una contradicción da idea de los límites de una teoría idealista como la berkeleyana.

### 3. Hume

Hume inicia el *Tratado de la naturaleza humana* refiriéndose a las percepciones, que a veces considera como 'contenidos' de nuestra mente y otras como elementos constitutivos de ella. Creo que esta última forma de referirse a las percepciones es la expresión más adecuada del pensamiento humeano, pero que emplea el modo de hablar del vulgo y de los demás filósofos para que sus teorías resulten más accesibles a sus potenciales lectores. En efecto, resulta extraño hablar de percepciones sin suponer una mente que percibe. Pero también lo es hablar de accidentes sin referencia a una sustancia o

sujeto en el cual inhieren y la sustancia, precisamente, va a ser uno de los conceptos de la metafísica tradicional rechazados por Hume.

A continuación, clasifica las percepciones en impresiones e ideas. Sólo las primeras, que se reconocen por la fuerza y vivacidad con que se presentan a la conciencia, constituyen para Hume lo dado. Afirma al respecto:

*No debe entenderse por el término 'impresiones' la manera en que nuestras percepciones vivaces se producen en el alma, sino meramente las percepciones mismas (T.,I,I,2).*

O sea que no podemos dar mayor vivacidad a los contenidos primarios de la mente que la que por sí mismos presentan. Aclara también que no existe para ellos ningún nombre, ya sea en inglés o en cualquier otro idioma conocido, y por eso introduce el nuevo término 'impresiones' para designarlos y distinguirlos de las copias a que dan origen la memoria y la imaginación, tanto de manera voluntaria como involuntaria.

Es evidente que Hume no se limita a introducir un nuevo término epistémico para un fenómeno que ya había sido tenido en cuenta por filósofos anteriores, sino que podemos decir que 'descubre' un nuevo fenómeno, de gran importancia para la ciencia del hombre. Con ello podemos afirmar que Hume es el primero en conceder a lo dado un lugar preeminente en el conocimiento, mostrándose en ésta, como en otras cuestiones, como el máximo representante del empirismo clásico.

A continuación re-define las ideas, restringiendo el radio de aplicación del término a aquello que pensamos, en oposición a lo que sentimos. Lo que permite distinguir las ideas de las impresiones es su menor grado de fuerza y vivacidad. Dice en la *Investigación*:

*El pensamiento más vivo es, no obstante, inferior a la sensación más apagada (EU,I,11).*

Sin embargo, también es preciso delimitar claramente lo dado, ya que sólo cabe concebir de ese modo a las impresiones de la sensación, sin las cuales no habría conciencia, es decir, no habría vida psíquica, conocimiento ni afección alguna. De ellas [las impresiones de la sensación] dice que "surgen en el alma por causas desconocidas" (T,I,II,7). Tenemos aquí una nueva limitación: es imposible explicar el origen o la causa de lo dado. Dice Hume en el *Tratado*:

*En cuanto a esas impresiones que derivan de los sentidos, su causa última es, en mi opinión, absolutamente inexplicable para la razón humana, y será siempre imposible determinar con certeza si surgen inmediatamente del objeto o son producidas por el poder*

*creador del espíritu o se derivan del autor de nuestro ser. Pero tal cuestión no es en modo alguno esencial para nuestros fines actuales. Podemos hacer inferencias basadas en la coherencia de nuestras impresiones, sean ellas verdaderas o falsas, representen adecuadamente la naturaleza o sean meras ilusiones de los sentidos (T,III,V,84)*

Ahora bien, las impresiones se transforman inmediatamente en ideas, o sea en objetos de pensamiento, perdiendo toda, gran parte, o al menos una pequeña parte de su vivacidad. Pero sólo si se trata de ideas simples tenemos la certeza de que se originan en impresiones correspondientes. Ni las ideas vivaces ni las más débiles pueden hacer su aparición en la mente sin que las impresiones correspondientes las hayan precedido.

Naturalmente, nuestra imaginación puede presentarnos las ideas en combinaciones nuevas y distintas de aquéllas en que se dieron las impresiones originales, pero nunca podrá 'crear' una idea simple nueva que no proceda de una impresión. Esto le permite a Hume formular el primer principio de la ciencia de la naturaleza humana: "que todas nuestras ideas simples proceden, mediata o inmediatamente, de sus impresiones correspondientes" (T,I,I,7).

Locke había explicado el origen de las ideas de sensación recurriendo a principios de la filosofía natural de su época; más específicamente, a las teorías corpuscularistas. Hume, por el contrario, no considera posible determinar esa procedencia ni da apoyo epistemológico a ninguna teoría que pretenda explicar el origen de las impresiones de sensación. Considera que "el examen de nuestras sensaciones corresponde más a los anatomistas y filósofos naturales que morales" (T,I,I,II,8).

En razón de que las ideas tienen para él mayor relevancia epistémica, pues, si bien dependen en sus orígenes de lo dado, constituyen los sistemas de creencias en los que nos apoyamos tanto en el orden teórico como en el práctico, considera pertinente comenzar ocupándose de ellas. No es que una vez en posesión de las ideas abandonemos 'lo dado': a ello (las impresiones) regresamos constantemente para reavivar nuestras ideas y afianzar nuestras creencias. La prueba de la veracidad de una idea continúa siendo la posibilidad de mostrar la impresión de la cual deriva.

Al llegar a este punto, es interesante señalar que Hume se ve obligado a introducir, en forma esquemática, la teoría de la causalidad que desarrollará ampliamente en la Parte III del Libro I del *Tratado* y que es sin duda su contribución más notable a la teoría del conocimiento, que recién comenzaba a ser objeto de tratamiento filosófico. Afirma que las impresiones siempre preceden a las ideas,

lo cual es una prueba de que las primeras son causas de las segundas. Al mismo tiempo, esto refuerza su principio de que los materiales originales del conocimiento proceden de la sensación.

En la *Investigación*, dice Hume:

*Cuando reflexionamos sobre nuestros sentimientos y afecciones pasadas, nuestro pensamiento es un espejo fiel, y copia sus objetos verazmente, pero los colores que emplea son siempre más débiles y apagados, en comparación con aquéllos que presentan nuestras percepciones originales (EU,II,17-8).*

Es decir, retoma la metáfora del espejo, pero en un sentido distinto al de la tradición. Las ideas reflejan las impresiones, pero éstas no reflejan las cosas como son en sí mismas. Dado que no hay manera de saber cómo son en sí las cosas, si es que existen más allá de nuestras impresiones, Hume considera inútil debatir la cuestión. Aplica, como en casos análogos, el principio newtoniano '*Hypotheses non fingo*'. También señala el hecho de que los datos se dan siempre determinados:

*Se admite que ningún objeto puede aparecer a los sentidos, o en otras palabras, que ninguna impresión puede hacerse presente a la mente sin estar determinada en sus grados tanto de cantidad como de cualidad (T,I,I,VII,19).*

Esto lo lleva a sostener que las partes más pequeñas de la extensión se dan en la sensación, y que no podemos formarnos ideas de partes más pequeñas que aquéllas de las que tenemos impresiones:

*Pero nuestras ideas son representaciones de las partes más pequeñas de extensión, y a pesar de las divisiones y subdivisiones por las que suponemos que se llega a esas partes, nunca pueden ser inferiores a algunas ideas que nos formamos (T,II,II,29).*

Las impresiones se dan determinadas en sus aspectos cualitativo y cuantitativo, y a la vez son determinantes de nuestras ideas. Lo que no puede darse en la sensación, tampoco puede concebirse, no sólo por imposibilidad lógica sino por una imposibilidad fáctica. Indudablemente, Hume estaría en desacuerdo con Descartes en cuanto a la posibilidad de 'concebir' un quiliágono, que no podemos representarnos en la imaginación.<sup>27</sup> Nuestra idea sería vaga y confusa ('un polígono de muchos lados') y como la única forma de aclarar nuestras ideas es recurriendo a las impresiones, nos encontraríamos con una palabra carente de sentido.

Por otra parte, según Hume no percibimos el espacio, en el cual podrían construirse las figuras geométricas de acuerdo a conceptos, sino que sólo tenemos impresiones de puntos coloreados dispuestos de cierta manera. Desarrollaré más ampliamente esta tesis al ocupar-

me de la percepción de los colores, en el Capítulo VII.

También el tiempo es para Hume un dato sensible:

*Así como es de la disposición de objetos visibles y tangibles que recibimos la idea de espacio, a partir de la sucesión de impresiones nos formamos la idea de tiempo (T,I,II,III,35).*

Lo que aquí ocupa a Hume son las condiciones bajo las cuales el tiempo se presenta a la mente: "...es siempre descubierto por alguna sucesión perceptible de objetos cambiantes" (loc.cit.). Aplica al tiempo el principio de que "lo que no es distinguible no es separable" (T,I,II,III,36), y por tanto no puede separarse el tiempo de las percepciones dadas en sucesión. Es decir, del tiempo, como del espacio, no hay una impresión primaria distinta.

Estas consideraciones de Hume tienen algunas consecuencias epistemológicas negativas. Por ejemplo, dado que el espacio es un dato experiencial, no podemos obtener medidas exactas de él. La ciencia del espacio, es decir, la geometría, no es para Hume una ciencia exacta e infalible y denuncia "la falacia de las demostraciones geométricas cuando se las lleva más allá de cierto grado de pequeñez". (T,I,II,IV,53). Lo mismo vale para la física: "nunca podemos pretender conocer los cuerpos más que por esas propiedades externas que se manifiestan a los sentidos" (T,I,II,V,64).

Era frecuente que para resolver algunos de estos problemas en los que la ciencia encontraba escollos, los filósofos de la época moderna recurrieran a la metafísica. Pero, precisamente, una de las metas -aparentemente la más importante- que se ha propuesto Hume, es la de destruir la metafísica, lo que sólo podrá lograr desarrollando un empirismo coherente y no recayendo en fórmulas, ya sea viejas como de más reciente cuño, pero igualmente 'abstrusas', a las que recurrían en general sus contemporáneos y antecesores inmediatos.

Frente a la pasividad de lo dado, Hume pone de relieve la libertad de la imaginación, en cuanto capaz de "componer, transponer, aumentar o disminuir los materiales que nos proporcionan los sentidos y la experiencia" (EU,I,II,13).

Pero las impresiones también pueden ser reproducidas como una copia más débil del original sin que se altere, sin embargo, el orden de las partes. Es el caso de las ideas de la memoria, que reproduce no sólo las impresiones sino el orden en que se dieron originalmente. En cuanto a las ideas simples, hemos visto que todas ellas proceden sin excepción de una impresión original correspondiente. Y aun las aparentemente más complejas pueden reducirse a elementos que tienen su origen en la experiencia. Así, por ejemplo:

*La idea de Dios, que significa un ser infinitamente inteligente,*



sabio y bueno, surge de la reflexión sobre las operaciones de nuestra propia mente, aumentando sin límite esas cualidades de bondad y sabiduría (EU,I,II,14).

Hemos visto que lo dado, según Hume, se presenta en un orden determinado, temporal o espacio-temporal, pero el orden causal, que es el más importante para nuestras inferencias acerca de los hechos, no nos es dado:

*Ningún objeto descubre jamás, por las cualidades que aparecen a los sentidos, sea las causas que lo produjeron o los efectos que de él surgirán (EU,I,IV,PartI,23).*

Es decir, el nexo causal no se da en una impresión de la sensación, como se dan las relaciones contingentes de sucesión y contigüidad. Sin embargo, aunque las causas y los efectos no se dan como tales en la sensación, puede descubrirse por la experiencia, la cual, obviamente, partirá de lo dado. Jessop señala al respecto:

*En efecto, tenemos la idea [de una conexión necesaria entre la causa y el efecto]; por tanto, debe haber una impresión correspondiente. Como Locke y Berkeley, [Hume] no puede encontrar la impresión en la sensación. También, como Locke, la encuentra en una impresión de la reflexión, en una experiencia interna última. Pero mientras que Locke la localiza en un sentimiento de poder, Hume la descubre en una transición de la atención.<sup>28</sup>*

Puede reforzarse la posición psicologista de Hume, agregando que describe la impresión de la cual deriva la idea de conexión necesaria entre causa y efecto como un "sentimiento de necesidad o determinación" a pasar de una idea a la que habitualmente la acompaña. Esto excluye solamente el conocimiento de las causas últimas de los hechos:

*Estos resortes y principios últimos están totalmente vedados a la curiosidad e investigación humanas (EU,IV,Part I,26).*

Falta mencionar otra importante relación que se da a los sentidos, sin la cual no podríamos nunca inferir efectos de causas o causas de efectos. Ella es la semejanza. Dice al respecto Hume:

*...todos los argumentos empíricos se fundan en la similitud que descubrimos entre los objetos naturales (EU,IV,Part II,31).*

Finalmente, la creencia también es para Hume un dato empírico, ya que a menudo la reduce a la "vivacidad de una idea". Jessop la describe como "sentimiento de realidad". Efectivamente, una forma muy importante de dicha creencia- que no puede ser puesta en duda- es la que se refiere a la existencia de objetos exteriores a la mente. Sin embargo, esa existencia no nos es dada sino meramente inferida.

La cuestión de la existencia de los objetos externos se descompone en dos: su existencia continua y su existencia independiente de nuestras percepciones. Se han dedicado numerosos análisis a esta cuestión, que desembocan en una posición escéptica casi universalmente atribuida a Hume. No podemos entrar aquí en los detalles de la polémica, pero sí señalar las dificultades que presenta respecto de lo dado. Como observa Bennett:

*Hume arguye primero que la continuidad de los objetos no puede ser un dato crudo de la experiencia sensorial, pues eso requeriría 'que los sentidos continuasen operando cuando han cesado de operar'. De esto infiere correctamente que si los sentidos, por sí solos, han de aportar cualquier parte de La Creencia ésta sólo puede ser la parte que consiste en la creencia de que hay objetos (externos) e independientes.<sup>29</sup>*

Con respecto a este segundo aspecto de la cuestión, Farhang Zabeeh señala que Hume está planteándose el viejo problema de "cómo se realiza una inferencia de lo dado a lo que trasciende a lo dado y del fundamento racional, si lo hay, de tal inferencia"<sup>30</sup>.

Creo que en este punto podemos concluir que Hume considera ilegítimo afirmar que tengamos una certeza de nada más allá de lo dado. Si esto equivale a declararlo escéptico, quizás haya que reconocer que tal escepticismo no es fácil de superar. Un empirista coherente -y sostengo que Hume lo es- debe atenerse a lo dado a los sentidos -tanto externos como internos- y no pretender ofrecernos ninguna solución que lo trascienda, excepto recurriendo a mecanismos epistémicos empíricamente fundados, como la inferencia causal no demostrativa. Si Hume supo despertar la actitud crítica que caracterizará a partir de él a la filosofía, no podía ceder a las tentaciones metafísicas en un aspecto de tan vital importancia como el de construir un mundo de acuerdo con nuestras creencias de sentido común.

## Notas:

1.Cf.F.Kambartel, *Experiencia y estructura*, Buenos Aires, Sur,1972, Cap.I,p.13,ss. He desarrollado las consecuencias de estos postulados de Kambartel en "Los materiales del conocimiento en Locke", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol.VIII,No1,marzo 1982.

2.M.Ayers, *Locke*, Vol.I,*Epistemology*, London & N.York, Routledge, 1991,p.

3.De las ideas de modos mixtos nos hemos ocupado en el Cap.III.

4.Sólo a partir de los empiristas, comienza a usarse el término 'real' para las cosas externas tal como se presentan a los sentidos. Hasta ese momento 'real'



se aplicaba a los predicados de la esencia.

5.M.Ayers, op.cit.,p.17

6.Ibidem,p.62

7.Cf.J.L.Mackie, *Problemas en torno a Locke*, México, Unam,1988, pp.50-51

8.J.L.Mackie, op.cit.,p.50

9.M.Ayers,op.cit.,p.155

10.Cf.Ibidem,p.64

11.Cf.Mackie (ut supra)

12.G.Pitcher, *Berkeley*, London,Routledge & Kegan Paul,1977,p.92. El énfasis es mío.

13.*Comentarios Filosóficos*,Introd.,trad.y notas de J.R.Robles, México, UNAM, 1989, 13,p.19

14.Cf.Ibidem,33,p.21

15.Ibidem,52,p.23

16.Ibidem,131,p.30

17.G.Dicker,"The Concept of Immediate Perception in Berkeley's Immaterialism", *Berkeley:Critical and Interpretive Essays*, Colin Turbayne (ed.), Minneapolis, University of Minnesota Press,1982,p.48

18.*The Works of George Berkeley*, Vol.Two,Edited by T.E.Jessop, Editor's Introduction to *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, London, Thomas Nelson & Sons Ltd.,p.10

19.G.Dicker,op.cit.,p.50

20.G.Pitcher,op.cit.,p.92

21.G.Berkeley, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, ed.cit.,p.53

22.K.McGowan, "Berkeley's Sensationalism and the Esse est percipi Principle", *Locke and Berkeley: A Collection of Critical Essays*, ed.by C.B.Martin and D.M.Armstrong, Notre Dame & London, University of Notre Dame Press,1967,p.320

23.*Comentarios Filosóficos*, ed.cit.,539,p.85 y 740,p.111

24.McGowan,op.cit.,p.321,n.1

25.Ibidem,p.323

26.Cf.Ibidem

27.Cf.Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, Sexta Meditación, *Obras Escogidas*, Buenos Aires, Ed.Charcas, 1980,p.271

28.T.E.Jessop, "Some Misunderstandings of Hume", *Hume:A Collection of Critical Essays*, ed.by V.C.Chappel,N.York, Anchor Books, Doubleday & Co.Inc.,1966, p.49

29.J.Bennet, *Locke, Berkeley, Hume: Temas centrales*, México, UNAM, 1988,pp.408-9

30.F.Zabeeh, *Hume:Precursor of Modern Empiricism*, Second revised edition,The Hague,Martinus Nijhoff,1973,pp.199-200

## Capítulo VI

### Las cosas y sus cualidades

Un concepto clave para comprender las teorías acerca de las cosas materiales en los filósofos británicos de los siglos XVII y XVIII es el de cualidad. Puede decirse que de él parten cuando tratan de explicar tanto la realidad externa como nuestra percepción o conocimiento de ella.

Por eso parece adecuado partir de las consideraciones del filósofo natural Robert Boyle, cuya hipótesis corpuscular de la materia no ha perdido para muchos pensadores, aun en la actualidad, su fuerza explicativa de por qué atribuimos a los cuerpos ciertas cualidades. En otras palabras, su teoría no es en absoluto una mera curiosidad histórica, ni integra la lista de los 'errores útiles', sino que puede recurrirse a ella sin anacronismo y reconociendo su fuerza innovadora, sobre todo teniendo en cuenta que proporcionaba una alternativa bien fundada al aristotelismo, del que hasta los santos habían comenzado a desconfiar.

En un escrito titulado "De las imperfecciones de la teoría del químico sobre las cualidades", Boyle se propone promover, en contra de los químicos o espagíricos<sup>1</sup>, "la más feliz recepción de la hipótesis mecánica sobre las cualidades"<sup>2</sup>. La primera dificultad que Boyle encuentra en la teoría de los químicos, es que consideran que los principios últimos son sustancias, dotadas a su vez de cualidades. Por tanto, tratar de explicar por ellas las cualidades de los cuerpos que percibimos es moverse en un círculo; o bien unas cualidades se explicarían por otras y estas a su vez por otras, lo que conduciría a un regreso al infinito.

Por eso Boyle considera necesario llegar a algún otro principio

que no sea él mismo una cualidad; lo que se logra, según el filósofo, apelando a la teoría corpuscular ya que, de acuerdo con ella, los corpúsculos o átomos presentan sólo propiedades geométricas o espaciales, que no son 'cualitativas' en el sentido usual que se daba al término 'cualidad'. No obstante, llamará a esas propiedades 'cualidades primarias', poniendo cuidado en distinguirlas de lo que habitualmente se considera cualitativo en oposición a cuantitativo. Este nombre y esta distinción fueron adoptados por los filósofos empiristas británicos, que darían de su origen y status distintas explicaciones.

La teoría de Boyle presenta múltiples ventajas sobre las de sus predecesores. Por ejemplo, mediante ella no es necesario explicar la fusibilidad de los cuerpos, como lo hacían los químicos, suponiendo que dichos cuerpos contenían azufre en su composición - sustancia identificable por medio de ciertas cualidades sensibles como color, olor etc.- sino mediante una 'cualidad primaria' aislable, que es la causa de dicha fusibilidad tanto en el azufre como en otras sustancias.

Boyle define las cualidades primarias como "las propiedades que pertenecen a los objetos corporales como son en sí mismos, sin relación con los seres sensibles u otros objetos corporales"<sup>3</sup>. Los corpúsculos que componen esos cuerpos, o *minima naturalia*, son individualmente imperceptibles, al menos para los sentidos humanos. Pero de su composición resulta lo que Boyle llama la *textura*<sup>4</sup> de los cuerpos y es ésta la que, al afectar los órganos de los sentidos, produce los colores, sabores, etc., o sea las cualidades secundarias.

En mi opinión, según esta teoría se puede sostener, pese a la interpretación casi unánime -podríamos decir canónica- de los críticos, que las cualidades primarias no son la causa directa, ni siquiera parcial, de las cualidades secundarias, sino la causa de su causa. La causa directa, si bien no la única, como veremos más adelante, es un efecto resultante de la combinación de las cualidades primarias en las pequeñas partículas que componen los cuerpos. Este efecto es lo que Boyle llama *textura*, y es ella la que produce, al afectar los órganos de los sentidos, las cualidades secundarias. Es decir, las cualidades secundarias serían efectos mediatos de las cualidades primarias.

La segunda dificultad que Boyle encuentra en la 'teoría de los químicos' sería, como hemos señalado más arriba, suponer que el principio que dota a otra cosa de una cualidad es él mismo una cualidad. Si llamamos cualidad a la disposición de las partículas, no estamos simplemente extrapolando un nombre para asignarlo a otra cosa del mismo género, que es su fundamento, sino aplicándolo a otro género de propiedades. Y si éstas son espaciales o geométricas, ¿por

qué llamarlas cualidades, aun con el calificativo de primarias? Toda la dificultad parece desembocar en un problema de lenguaje. Llamar 'disposición de partículas' o *textura* al poder de producir nuestras sensaciones de color, sabor, etc., parece más claro que referirse a esos factores como 'cualidades'. Al parecer, pese al esfuerzo por eliminar de la ciencia la cualidad y reemplazarla por la cantidad, que constituye el núcleo de la gran transformación científica que se produce en la edad moderna, el lenguaje conserva su lastre de significaciones heredadas. A pesar de sus bien encaminadas críticas, en algunos pasajes Boyle sigue llamando cualidades a lo que en otros afirma que no lo son.

Otra dificultad que Boyle señala surge de observar que las cosas resultan a menudo distintas de cómo el químico supone que serán a partir de las cualidades de cada uno de sus componentes. Aquí Boyle se está refiriendo a lo que los químicos espagíricos o paracélsicos consideraban como sustancias primitivas: la sal, el azufre y el mercurio, de cuya mezcla hacían depender ciertas alteraciones de los cuerpos, como en el ejemplo citado de la fusión. Su crítica se dirige también contra los peripatéticos, quienes consideraban que todos los cuerpos contenían, en distinta proporción, los cuatro elementos sancionados por Aristóteles y continuaban haciendo referencia a las formas sustanciales, que en opinión de Boyle debían ser desterradas del universo. Aun sin llegar a esos extremos, no hay duda de que Boyle, como señala Alexander, "consideraba que la filosofía corpuscular aportaba una explicación mejor de la percepción que la noción escolástica de las 'especies sensibles'"<sup>5</sup>.

Boyle objeta sobre todo que a menudo esas teorías no concuerdan con lo que sucede en la naturaleza y que muchas veces es dable observar que una cualidad se produzca, desaparezca o altere sin ninguna alteración en el principio del cual se hacen depender dichos procesos. Por otra parte, da prioridad al aspecto experimental de la ciencia y sus conclusiones son siempre el resultado de numerosos experimentos, de modo que combate a los químicos en su propio campo, esgrimiendo como arma la teoría corpuscular, pero acompañada siempre de experiencias, de manera que no puede decirse que su hipótesis fuera el resultado de una mera especulación teórica, como las que descalificaba Newton.

Podemos afirmar sin temor a equivocarnos que Boyle hace un uso científico adecuado de su hipótesis, sometiendo a comprobación experimental las consecuencias que de ella pueden extraerse. A este respecto, cito un pasaje de una de sus obras:

*Los pintores observan que el blanco y el negro, por más que se*

mezclen en diferentes proporciones, no harán más que formar grises más claros y más oscuros. Y si se dice que estos ingredientes, merced a la textura resultante de sus mezclas, pueden adquirir propiedades que ninguno de ellos poseía antes, responderé que aducir tal cosa equivale en efecto a confesar que hay que admitir los principios mecánicos (pues a ellos compete la textura o estructura de los cuerpos) en ayuda de los químicos.<sup>6</sup>

En otro de sus escritos<sup>7</sup>, Boyle acepta la existencia de una materia universal -opinión compartida por la mayoría de los filósofos de su época- y le atribuye como cualidades esenciales la extensión, la divisibilidad y la impenetrabilidad. Pero puesto que observamos gran diversidad en los cuerpos, debe haber una causa de la diversificación de la materia universal y ésta es el movimiento de sus partes, si bien admite que algunas se encuentran en reposo.

Tampoco se aparta de las teorías filosóficas de su época al afirmar que la causa primera de todo lo que existe es Dios, quien no se habría limitado a crear la materia, dividirla en pequeños corpúsculos y dotarla de movimiento, dejando luego librado al azar el encuentro de esas partículas en un vacío infinito, ya que no sólo creó el mundo sino que también lo gobierna.<sup>8</sup> Pero luego pasa a considerar las causas segundas, que son para Boyle la magnitud y la forma de todas las partes de la materia, así como su movimiento local. Hemos visto cómo de esas cualidades a las que llama primarias derivan -de manera mediata, según nuestra tesis- las secundarias.

Es interesante señalar que Boyle considera que las cualidades secundarias son menos simples que las primarias, lo que puede deberse, en parte, a que son efecto de la combinación de las primarias y también a que ésta no es la única causa de su generación. Entre los factores que convergen para que percibamos, por ejemplo, lo que llamamos un color, está nuestra propia constitución sensorial:

*Y consiguientemente, por lo que respecta a esas cualidades (por ejemplo) que llamamos sensibles, no veo por qué no podemos pensar que, aunque en virtud de cierta congruencia o incongruencia de la figura (o textura, u otros atributos mecánicos) con nuestros sentidos, las porciones de materia que modifican puedan producir varios efectos, en razón de los cuales hacemos que los cuerpos estén dotados de cualidades; no obstante no hay en los cuerpos que están dotados de ellas ninguna entidad distinta o diferente de la propia materia dotada de dicho determinado tamaño, figura u otras condiciones mecánicas.<sup>9</sup>*

Tenemos, pues, que las consideraciones necesarias para la aparición de las cualidades secundarias son, por una parte, los

cambios de la textura de la materia producidos por lo movimientos de las pequeñas partículas y por otra, la congruencia de esa textura con la de nuestros propios órganos sensibles. Boyle puede explicar así, de manera totalmente mecánica, los colores y otras cualidades sensibles. En relación con esto advierte asimismo que "no debemos considerar el mundo que nos rodea como un mero montón de materia sino como una gran máquina"<sup>10</sup>. No sería demasiado aventurado postular que su concepción mecánica del comportamiento de los corpúsculos podría hacerse extensible a las partículas subatómicas, ya que volvería a tratarse de lo no visible al ojo humano sino deducible a partir de sus efectos sensibles.<sup>11</sup>

Como última referencia a Boyle en relación al tema que nos ocupa, quiero señalar que aparecen a menudo en sus escritos los términos 'disposición' y 'disposicional', que dan lugar a una doble interpretación. Puede entenderse por disposición el orden espacial de los corpúsculos, que es lo que parece más acorde con el resto de su teoría, pero también en otro sentido que lo acercaría más a temas que a partir de Locke se debaten en la filosofía de las cualidades: el de la disposicionalidad como potencialidad. Refiriéndose a quienes sostienen que las cualidades secundarias están en las cosas mismas, afirma Boyle:

*No niego que se pueda decir en un sentido muy generoso que los cuerpos poseen esas cualidades que denominamos sensibles aun cuando no hubiera animales en el mundo. En efecto, en tal caso un cuerpo puede diferir de aquellos cuerpos que ahora se hallan totalmente desprovistos de una cualidad por poseer una constitución de sus corpúsculos constituyentes tal que, en caso de que se aplicase debidamente a los sentidos de un animal, produciría esa cualidad sensible que no habría de producir un cuerpo con otra textura.<sup>12</sup>*

En un trabajo sobre la distinción entre cualidades primarias y secundarias en Boyle y Locke, E.M. Curley advierte que la discusión de Boyle es acerca de la naturaleza relativa de todas las cualidades físicas -no de las secundarias en particular- ya que comienza por consideraciones acerca de instrumentos como llaves y cerraduras y las capacidades de unas y otras de abrir o ser abiertas en virtud de ciertas cualidades que pre-existen a esas operaciones. Pero critica a Boyle por no haber distinguido entre capacidades o poderes individuales y capacidades o poderes de clase (*sortal*), los últimos de los cuales se darían aun cuando no existiese ningún individuo de la clase relevante. Según esta interpretación, por ejemplo, aunque no se haya inventado ninguna llave, la cerradura posee de manera intrínseca la capacidad de ser abierta por cierto tipo de llave<sup>13</sup>. Esto lo lleva a

sostener que, de manera semejante, puede decirse que los cuerpos tienen esas cualidades que llamamos sensibles -en cuanto disposiciones de sus corpúsculos- aunque no hubiese en el mundo seres dotados de sensibilidad.<sup>14</sup> Pero al menos es preciso reconocer que Boyle es ambiguo al respecto.

Alexander, en su discusión del mencionado trabajo de Curley<sup>15</sup>, no considera relevante la distinción de este último entre poderes individuales y de clase, ya que en su opinión el fondo de la cuestión reside en tratar de establecer si los objetos adquirirían nuevos poderes al comenzar a existir otros objetos tales que permitieran el ejercicio de dichos poderes. Ese no sería el caso porque, según Alexander, tanto para Boyle como para Locke los poderes de los cuerpos son intrínsecos.

Por su parte, O'Toole señala, refiriéndose a los filósofos naturales de la temprana modernidad que, si bien la distinción entre cualidades primarias y secundarias se encuentra ya en Galileo, sólo Boyle parece haber comprendido el alcance de la distinción, ya que pone mucho más acento que aquél en las propiedades relacionales de los objetos, tanto respecto de otros objetos inanimados como de sujetos percipientes. Entre esas propiedades relacionales, sin duda las más importantes -a las que nos hemos referido más arriba- son las que llama 'poderes' o 'disposiciones'.<sup>16</sup>

Hasta aquí hemos considerado los aspectos de la teoría de Boyle sobre las cualidades que han dado lugar en épocas recientes a una interpretación boyleana de Locke. Desde ya, ella no es la única, y por lo mismo tampoco la definitiva. Dado que el debate continúa, se pone de manifiesto que el problema de las cualidades de los cuerpos es de los que reclaman la atención de los filósofos en todos los tiempos y muy especialmente, desde la temprana modernidad hasta nuestros días, en consonancia con las problemas epistemológicos que plantea el progreso científico.

### 1.a. La teoría de Locke acerca de las cualidades

El capítulo del *Ensayo* en que Locke trata acerca de las cualidades, se inicia con una reflexión sobre nuestras ideas simples de sensación y la advertencia de que su propósito es referirse a las ideas que están en nuestra mente y no a las cosas exteriores que las causan. Veremos hasta qué punto logra separar ambas cuestiones. En verdad, la existencia de las cosas es un supuesto realista que Locke no cuestiona y que por el momento no analiza. Es más, recalca que nuestras ideas simples -entre las que se incluyen ideas de cualidades tanto secundarias como primarias- son todas positivas, aunque su

causa pueda ser una privación en el sujeto que las produce. La explicación que proporciona es que el movimiento de los espíritus animales en nuestros órganos de los sentidos puede variar, es decir, aumentar o disminuir y que en cualquiera de esos casos, aun el de la disminución, producirá una idea distinta en la mente. Al parecer, aunque Locke no lo desarrolla, el aumento o la disminución en el movimiento de los espíritus animales, es a su vez atribuible a un aumento o disminución en el movimiento de las pequeñas partículas que componen los cuerpos (CF.ECHU, II, VIII, 1-5).

Quizá no sea ésta la forma más adecuada de introducir la cuestión, pero la intención de Locke parece ser dejar sentado desde un primer momento que su interés se centrará en las ideas y que sólo en relación con ellas se referirá a las cosas. Así, el problema de las cualidades queda incorporado al '*new way of ideas*', que producía malestar al obispo de Worcester.

Por eso no deja de causar extrañeza que, a pesar de su propósito explícito de distinguir entre las ideas y las cosas, Locke comience proponiendo la conveniencia de distinguir éstas últimas "en tanto son ideas o percepciones en nuestras mentes y en tanto son modificaciones de la materia de los cuerpos que causan tales percepciones en nosotros" (ECHU, II, VIII, 7). La segunda acepción no parece corresponder al término 'idea' y puede servir de ejemplo de las confusiones y ambigüedades que suelen atribuirse a Locke. Una posible explicación es que los escritos de Locke reflejan el orden de sus pensamientos, que no siempre es el de las cuestiones y que, por tanto, muchas de esas confusiones y ambigüedades quedan salvadas a medida que se avanza en la lectura del texto. En segundo lugar, Locke admite que a menudo hace concesiones "al uso ordinario del lenguaje", lo que es admisible en un filósofo que no deseaba apartarse del sentido común.

A continuación señala que no debe pensarse que las ideas -en el primer sentido o sentido estricto del término 'idea'- son en casi todos los casos la imagen o semejanza de algo inherente en el sujeto. A las que no lo son, las compara con los nombres que designan las ideas sin tampoco ser semejantes a ellas y que, sin embargo, al ser pronunciados provocan en nuestras mentes dichas ideas. Es decir, las ideas representan cosas sin que esa representación implique necesariamente semejanza<sup>17</sup>, del mismo modo que puede decirse que los nombres representan ideas sin parecéseles en absoluto.

### Los poderes o potencias de las cosas

Después de referirse a las ideas como "percepciones en nuestra mente", se esperaría, como agudamente ha señalado Mackie, que se refiriera a las "modificaciones de la materia de los cuerpos que causan

tales percepciones en nosotros"<sup>18</sup> y que a ellas hiciera corresponder - como en efecto lo hace más adelante- las cualidades de las cosas. Pero en lugar de ello pasa a designar como cualidades las diversas potencias de los objetos para producir ideas en nosotros. Otra vez la ambigüedad: las cualidades son modificaciones de las cosas, pero a la vez son potencias. Pasajes como éste parecen justificar la identificación entre las potencias y las propiedades intrínsecas de las cosas que Alexander atribuye tanto a Locke como a Boyle.<sup>19</sup> Pero Mackie las distingue absolutamente, como lo fundado y el fundamento. Obviamente, Alexander hubiera disentido con Mackie, como lo hace con Curley, pero carezco de evidencia al respecto, ya que no he encontrado ningún escrito de Alexander que sea posterior al libro de Mackie.

Debo confesar que no comprendo por qué tanto Curley como Mackie consideran que una propiedad intrínseca de una cosa no puede ser al mismo tiempo un poder de producir modificaciones en otra o en un percipiente, aun cuando se interpretara 'poder' o 'potencia' en sentido aristotélico, ya que Locke no piensa que lo que está en potencia está 'en acto al mismo tiempo y respecto de lo mismo', sino que, traduciendo a Locke a la terminología aristotélica, las cualidades primarias, en tanto son propiedades intrínsecas de las cosas, están en ellas en acto, mientras que sólo están en potencia respecto de las ideas que producen en nuestras mentes. Que esto sea difícil de establecer, es otra cuestión.

Podría objetarse que el ser una propiedad intrínseca de algo es condición necesaria pero no suficiente de su capacidad de producir modificaciones en otra cosa, dado que éstas requieren para ejercerse de otros factores, como por ejemplo, la congruencia de una estructura de partículas con otra estructura de partículas. Pero ello no le quita a la propiedad su capacidad de congruencia que, a mi entender -y en esto coincido parcialmente con Curley- puede darse aunque no exista por el momento otro objeto que le permita manifestarse como tal potencia.<sup>20</sup>

Por otra parte, al llegar al #8 del Capítulo VIII del Libro II del *Ensayo*, Locke define con toda claridad una idea como aquello que la mente percibe en sí misma y como cualidad de una cosa el poder que ésta última tiene de producir una idea en nuestra mente, si bien nos advierte, como anticipándose a las objeciones que pudieran hacerse al respecto, que si a veces habla de las ideas como si estuvieran en las cosas mismas, debe entenderse que se refiere a las cualidades de los objetos que las producen (ECHU,II,VIII,8).

M.R.Ayers considera que mediante la idea de potencia, Locke

quiere cerrar "una brecha epistemológica entre el nivel de los fenómenos (fenómenos objetivos, no subjetivos, es decir no datos de los sentidos) y el nivel no observable en que en principio la realidad es inteligible". Y agrega unas líneas más adelante: "Locke dice que las ideas de potencia y causa y efecto surgen simplemente como una respuesta racional a los fenómenos, a la realidad tal como la experimentamos"<sup>21</sup>

### Cualidades primarias y secundarias

Al llegar a este punto, es imposible avanzar más en la teoría del conocimiento de Locke, sin referirnos a su clasificación de las cualidades en primarias y secundarias. Si hasta ahora nos hemos referido a las ideas y sus causas en términos generales, debemos tener en cuenta en lo que sigue la importante clasificación de Locke, que ha sido objeto de tantas críticas y en cuyo tratamiento, pese a haber tomado los términos de Robert Boyle, difiere de éste tanto como un epistemólogo puede diferir de un filósofo natural, sin entrar en contradicción con él, ya que las investigaciones de uno y otro no pretenden identificarse sino que siguen cursos paralelos.

Locke define las cualidades primarias como aquéllas que son inseparables de los cuerpos, es decir, que éstos conservan a través de todas sus transformaciones y tales que "el sentido las encuentra en toda partícula de materia que tenga tamaño suficiente como para ser percibida, y que la mente encuentra inseparable de *toda* partícula de materia"(ECHU,II,VIII,9; el énfasis es mío). En este pasaje 'mente' parece querer decir 'entendimiento', como una facultad distinta de la facultad sensible, ya que el alcance de la definición se extiende aun a las partículas imperceptibles.

La primera característica que Locke apunta de las cualidades primarias es su universalidad o, en la terminología de la filosofía natural de su época, su catolicidad. En su primera enumeración de dichas cualidades, que no se mantiene idéntica a lo largo del texto, Locke incluye la solidez, la extensión, la figura y la movilidad.

En segundo lugar, Locke se refiere a aquellas cualidades "que en verdad no son nada en los objetos mismos sino **potencias** [o poderes] para producir en nosotros varias sensaciones por [la acción de] sus cualidades primarias, es decir, por el tamaño, la figura, la textura y movimiento de sus partes insensibles, como los colores, sonidos, sabores, etc.", a las cuales llama cualidades secundarias (ECHU,II,VIII,10; el énfasis es mío). A continuación observa que podría añadirse una tercera clase -que resulta práctico llamar cualidades terciarias, aunque el propio Locke no emplee ese nombre- como

el poder del fuego de derretir la cera.

Esta distinción, aparentemente simple en su enunciado, ha originado graves confusiones y -valga la redundancia- 'simplificaciones'. En lo que sigue, examinaré brevemente algunas de las interpretaciones recientes de la cuestión.<sup>22</sup> Jonathan Bennett, cuya obra se inscribe dentro de la tradición analítica contemporánea, considera que la distinción está bien fundada, pero en su opinión "no es una predicción acerca del resultado de un experimento [sino] una observación acerca del significado de la palabra 'cuerpo' o acerca del concepto de un cuerpo o una cosa física" Y agrega un renglón más adelante:

*"Su tesis general de que los materiales básicos que constituyen el concepto de cuerpo han de buscarse en el reino de las cualidades primarias y que las cualidades secundarias son conceptualmente no esenciales, parece bastante firme"* <sup>23</sup>.

De todos modos, debemos continuar analizando cuidadosamente la distinción, ya que Locke persiste en ella y nos proporciona distintos argumentos para establecerla. Uno de ellos es el criterio de semejanza. Mientras que, en general, percibir es para Locke tener una idea causada por una cosa, a veces sostiene que la idea debe asemejarse al objeto. En efecto, Locke afirma que "las ideas de cualidades primarias de los cuerpos son semejanzas de ellos, y sus modelos existen realmente en los cuerpos mismos" (ECHU, II, VIII, 15). Mackie invierte la relación -que por otra parte parece innegablemente reversible- al afirmar que "lo que es central en una cualidad primaria es que es una característica intrínseca de las cosas materiales, pero, también, que es una semejanza de alguna idea"<sup>24</sup>. Sin embargo, cabe observar que esto será comprobable sólo en el caso de la percepción de objetos macroscópicos. Si las cualidades primarias también se dan -como, de hecho, Locke lo admite- en las partículas imperceptibles de materia, no podremos comprobar su semejanza con las ideas que causan, lo que en mi opinión debilita este criterio.

Por otra parte, Bennett observa que "las ideas no pueden asemejarse a los cuerpos ni a las cualidades de los cuerpos"<sup>25</sup>, lo que nos conduce una vez más a la encrucijada de las teorías representativas de la percepción. La conclusión de Bennett -coherente con su posición analítica- es que "al explicar causalmente las ideas de cualidades primarias, uno usa las mismas palabras al describir las causas que al describir los efectos."<sup>26</sup>.

En un artículo titulado "Sellars's Two Images of the World", Bruce Aune señala que en opinión de éste último:

*"Los filósofos siempre se han ocupado de la naturaleza de la*

*realidad; pero en lugar de dejar el asunto en manos de los científicos, que están oficialmente dedicados a establecer cómo es el mundo y cómo armarlo, continúan tratando de elaborar una concepción del mundo en sus propios términos. En nuestro siglo, la tendencia ha sido elaborar esta concepción por algún medio analítico -de forma más notable analizando los conceptos o el lenguaje"* <sup>27</sup>.

Si bien considero perfectamente relevante la afirmación de Sellars respecto de una tendencia dominante en distintas áreas de la filosofía contemporánea, pienso que Locke, por su parte, no trataba de "elaborar una concepción del mundo" sino una epistemología coherente con los progresos de la ciencia. De todos modos, de acuerdo con lo sostenido por Sellars, el intento de Bennett de traducir el concepto de semejanza de Locke en términos lingüísticos me parece una ejemplo valioso de lo que el análisis filosófico puede aportar a la filosofía de todos los tiempos.

Locke sostiene que, a diferencia de las ideas de cualidades primarias, las de cualidades secundarias no se asemejan en absoluto a las cualidades de los cuerpos. La teoría representativa se hace más débil pero, al mismo tiempo, menos dogmática, lo que puede conducir a resultados positivos y, por cierto, menos 'ingenuos'. Con esto no quiero decir que Locke peque de ingenuidad al manifestar su posición realista respecto de las cualidades primarias, ya que su argumentación es sólida, se funda en premisas científicas y enfrenta él mismo algunas de las objeciones que hubieron de presentársele. Simplemente, al no aplicarse la tesis de semejanza a las cualidades secundarias, será necesario describirlas, como afirma Bennett, usando distintos nombres para ellas y para sus ideas.

### Los poderes en las pequeñas partículas

Las ideas de cualidades secundarias no tienen, según Locke, ninguna semejanza con los cuerpos a los que las referimos:

*Son en los cuerpos a los que denominamos a partir de ellas sólo un poder para producir esas sensaciones en nosotros: y lo que es dulce, azul o caliente en idea, no es sino un cierto tamaño, figura y movimiento de las partes insensibles, en los cuerpos mismos...* (ECHU, II, VIII, 15).

En torno a este concepto de poder o potencia se plantea una nueva polémica. Respecto del status de los poderes se presentan distintas alternativas:

1) Todas las cualidades, por definición, son poderes, ya que son aptas para producir ideas en nuestras mentes. O sea, son poderes sin dejar de ser modificaciones de la materia.

2) Luego, la diferencia entre cualidades primarias y secundarias es una diferencia entre distintas clases de poderes.

3) Sin embargo, en ciertos pasajes Locke nos deja suponer que esos poderes corresponden siempre a las cualidades primarias, en un caso en los objetos macroscópicos y en otro en las pequeñas partículas que los componen. En el segundo caso, no somos conscientes del papel de las cualidades primarias en la producción de nuestras ideas, por tratarse de partículas insensibles.

4) Los poderes no son propiedades intrínsecas de los objetos.

5) La razón es que son esencialmente relaciones.

6) Un poder no es una propiedad intrínseca sino una mera disposición.

7) Luego, ¿puede sostenerse que los cuerpos adquieren nuevos poderes cuando advienen a la existencia los objetos necesarios para su ejercicio? O, alternativamente, ¿los objetos pierden poderes por cambios en la naturaleza de otros objetos?

Ya hemos dado la respuesta de Bennett a casi todas estas cuestiones, que consistía en distinguir entre poderes individuales y de clase (*sortal*), con las que no coincidimos por las razones ya expuestas. Tanto él como Mackie suscriben una posición no incluida en mi lista, según la cual las propiedades primarias son propiedades intrínsecas de las cosas y no poderes, pero sí pueden causarlos. Pero, por otra parte, Mackie critica como engañosa -creo que con sobrada razón- la afirmación de Locke de que las cualidades secundarias "no son nada en los objetos mismos", puesto que a continuación afirma que son poderes en las cosas. Mackie añade que algunos comentadores han concluido que "las cualidades secundarias no están en modo alguno en los objetos, [lo que] conduce fácilmente a la posición de que las cualidades secundarias están en la mente, es decir, son una especie de lo que Locke ha llamado ideas en sentido restringido"<sup>28</sup>. Según Reginald Jackson, "esta distorsión se habría convertido en el uso corriente del término 'cualidades secundarias'"<sup>29</sup>. R. Cummins está en desacuerdo con la tesis (1), ya que sostiene que los poderes, si bien son reales, no son cualidades genuinas.<sup>30</sup> Señala que Locke casi nunca usa la expresión 'cualidades secundarias' sin acompañarla de la explicación de que son meramente poderes, pero en cambio, jamás se excusa por hablar de las cualidades primarias como tales.

Esto se entiende mejor si comparamos las cualidades secundarias con las que podemos llamar cualidades terciarias de los objetos, o sea capacidades o poderes de producir cambios en otros objetos. Para Locke, según Cummins, las cualidades secundarias serían poderes en el mismo sentido que las terciarias, pero "la gente piensa

que [las secundarias] son cualidades reales, mientras que no cometen ese error con cosas tales como el poder del sol para blanquear o derretir la cera"<sup>31</sup>. La explicación de la diferencia que establecemos en uno y otro caso radica, según Cummins, en que "podemos ver fácilmente que no hay semejanza entre el sol y el derretimiento de la cera que aquél tiene el poder de producir; podemos ver esto simplemente comparando el sol y el proceso de derretimiento. En consecuencia, consideramos la capacidad de derretir la cera como un mero poder en el sol. Pero puesto que no podemos comparar un objeto y la idea que causa suponemos algo en el objeto que se asemeja a nuestras ideas"<sup>32</sup>. Creo que, de todos modos, el problema habría quedado sin solución, excepto que -como de hecho ocurrió- la ciencia hubiese venido en auxilio de la epistemología, como el propio Cummins reconoce.

Si optamos por la alternativa (5), nos encontramos al menos con tres maneras de ser relativas todas las cualidades, posición que Peter Alexander identifica en Boyle:

En primer lugar, todas las cualidades son relativas a algo material que las posee; niega que "una cualidad u otro accidente pueda subsistir sin un sujeto. En segundo lugar, algunas y quizá todas las cualidades son relativas a las cualidades de otros objetos, pero en este sentido: comprender, por ejemplo, la agudeza de un cuerpo es comprender, entre otras cosas, que penetrará a cuerpos que tengan un cierto tipo de textura. En tercer lugar, las cualidades, en cuanto sentidas, son relativas a los percipientes"<sup>33</sup>. Ya hemos expuesto esta posición en términos de la teoría corpuscular. Yolton, pese a sostener que las cualidades primarias no son relativas, admite que Locke sugiere que en cierto modo lo son pues aun consideradas en las cosas mismas, dependen del tamaño, figura, textura y movimiento de las partes.<sup>34</sup>

Alexander ha desarrollado al máximo nuestra alternativa (5). Sin embargo, la aparición del concepto de textura, que analizaremos en lo que sigue, marca un paso importante en la explicación del sentido de la relatividad de las cualidades, al menos de las secundarias.

### La textura

En II, VIII, 10, Locke se refiere a las cualidades secundarias como meros poderes en los objetos de producir en nosotros sensaciones, y señala que se podría añadir una tercera clase de poderes: los que poseen ciertas cosas para producir cambios en otras. Atribuye dichos poderes a las cualidades primarias de las pequeñas partículas, pero resulta curioso observar que en la lista de aquéllas incluye una nueva



cualidad primaria no mencionada antes: la textura. Queda sobreentendido que esta cualidad está presente sólo en los corpúsculos y, sin embargo, por su carácter de primaria, debería encontrarse igualmente en los cuerpos macrofísicos. Quizá Locke no la mencionó antes porque en lo dicho hasta el momento sobre las cualidades primarias, la textura no desempeñaba ningún papel. De todos modos, podemos decir que la textura es una cualidad primaria *ad hoc*, ya que como han señalado diversos críticos, Locke no es consistente en su listado de dichas cualidades, sino que algunas de ellas desaparecen y vuelven a reaparecer en distintos pasajes de la obra. También podemos considerar que la textura no es una cualidad primaria simple como las demás de su clase, ya que parece resultar de la combinación de cualidades primarias simples en las pequeñas partículas. Pero tampoco en este respecto Locke es consistente, ya que al referirse al origen de las cualidades secundarias, en algunos casos incluye la textura y en otros la omite.

Parecería más claro explicar la aparición de las cualidades secundarias por la concurrencia de al menos tres factores: 1) las cualidades primarias de los corpúsculos; 2) la textura resultante de la combinación de esas cualidades por el movimiento; 3) el poder de esa textura de producir en nosotros ideas de colores, sabores, etc. Pero se ha dicho que Locke no es un filósofo sistemático, y nunca su asistematicidad se pone tan de relieve como en estas cuestiones. No obstante, podemos rastrear una explicación semejante en los textos de Locke, recomponiendo lo que se halla disperso en ellos. De lo que no es posible dudar es de que el concepto de textura añade mayor peso al papel desempeñado por la hipótesis corpuscular en la explicación lockeana de la percepción.

En otros pasajes, la hipótesis mecanicista adquiere el mismo relieve. Sólo el movimiento de los corpúsculos de materia permite, según esta hipótesis, explicar todos los fenómenos que acontecen en el mundo físico, incluidos los de nuestro propio cuerpo y, por extensión, en nuestra mente:

*Si, entonces, los objetos exteriores no están unidos a nuestras mentes cuando producen ideas en ellas; y sin embargo percibimos esas cualidades originales en aquéllos que caen individualmente bajo nuestros sentidos, es evidente que algún movimiento debe ser transmitido a partir de allí por nuestros nervios o espíritus animales, por algunas partes de nuestro cuerpo, al cerebro o sede de las sensaciones y producir allí en nuestras mentes las ideas particulares que tenemos de ellas (ECHU, II, VIII, 12).*

Pese a la aparente reducción fisicalista del fenómeno de la

percepción de cualidades secundarias, Locke no deja de distinguir lo mental de lo físico, pues cuando se refiere a las ideas, no dice que ellas estén en nuestro cerebro sino en nuestra mente. Al menos, Locke parece inclinarse más bien por una interpretación dualista del problema mente-cuerpo.

Volviendo al tema de la textura, ésta también aparece en relación con lo que se suele llamar cualidades 'terciarias' (poderes en los cuerpos de producir modificaciones en otros). En este caso, Locke se refiere explícitamente a la textura de ambos cuerpos, el agente y el paciente, y describe así la cualidad 'terciaria':

*El poder que está en cualquier cuerpo, en razón de la constitución particular de sus cualidades primarias, de producir un cambio tal en el tamaño, figura, tamaño y movimiento de otro cuerpo, que lo hace actuar sobre nuestros sentidos de una manera distinta a como lo hiciera antes (ECHU, II, VIII, 23).*

En distintos pasajes, Locke se refiere a los colores y olores de los cuerpos como si realmente se encontrasen en ellos (Cf. ECHU, II, VIII, 13), pero podemos atribuirlo a las múltiples ambigüedades del texto, ya que en el párrafo siguiente al citado vuelve a insistir en que los colores, sabores, olores, etc., no son nada en los objetos sino poderes de producir varias sensaciones en nosotros (ECHU, II, VIII, 14). Los compara con el dolor, que todos admiten que no está en el objeto que lo produce (Cf. ECHU, II, VIII). En cambio las cualidades primarias están realmente en los objetos, tanto si los percibimos como si no los percibimos (ECHU, II, VIII, 18). Al referirse al pórvido, afirma que las ideas de rojo y de blanco no están nunca en el pórvido, pero sí el poder (textura) capaz de producir esas sensaciones en nosotros (Cf. ECHU, II, VIII, 20).

Locke pide disculpas por haber incursionado más de lo que pensaba en la filosofía natural, pero declara que lo consideró necesario para distinguir las cualidades primarias de las secundarias y por esa vía "lograr una concepción clara de la diferencia entre las cualidades de los cuerpos y las ideas producidas por ellas en la mente" (ECHU, II, VIII, 22).

Es decir que Locke no parte de las ideas para tratar de explicar la diferencia entre las cualidades de las cosas, sino que recorre el camino inverso. En opinión de Alexander, la intención de Locke fue dar apoyo epistemológico a la hipótesis corpuscular<sup>35</sup>, pero ello sólo podía lograrse partiendo de dicha hipótesis y mostrando su incidencia en la teoría del conocimiento.

El argumento más fuerte de Locke a favor de una posición realista acorde con la filosofía natural de su época es, sin duda, el de

las cualidades 'terciarias': los poderes que unas cosas tienen de operar en otros cambios que caen directamente bajo nuestra observación. Puede decirse que la explicación de las cualidades secundarias se funda en que lo que sentimos en nosotros no es semejante a lo que está afuera de nosotros, del mismo modo que no observamos semejanza alguna entre la causa y el efecto cuando se opera un cambio en un cuerpo externo por la acción de otro. En este caso, percibimos tanto la causa como el efecto y advertimos su no-semejanza. En el caso de las ideas de cualidades secundarias se trata de una inferencia causal por analogía con lo que sucede con las terciarias, aunque también podría decirse que, a un cambio en nuestras sensaciones de color, olor, sabor, etc., le corresponde un cambio, igualmente observable, en la textura de los cuerpos externos, como en los ejemplos de la almendra y el pórvido. Esto, según Thomas Nagel, produce un progreso en la objetividad:

*Consideremos, por ejemplo, las diferencias entre las cualidades primarias y secundarias, condición previa para el desarrollo de la física y la química. Este es un ejemplo particularmente claro de cómo podemos situarnos en una nueva imagen del mundo. Nos damos cuenta de que nuestras percepciones de objetos externos dependen tanto de sus propiedades como de las nuestras, y que para explicar tanto sus efectos sobre nosotros como sus interacciones, necesitamos atribuirles nuevos tipos de propiedades de las que al parecer inicialmente poseen<sup>36</sup>.*

Nagel parece invertir el punto de vista de Alexander, para quien la hipótesis física estaba ya implícita en la distinción entre cualidades primarias y secundarias. O bien la teoría puede tornarse circular: las cualidades se explicarían por la hipótesis corpuscular y éstas por las cualidades, según el punto de que se parta. La posición de Nagel es la de un filósofo que busca la manera de que la objetividad quede plenamente garantizada. La de Alexander, la de un admirador de la ciencia boyleana, que encontró en Locke al filósofo que la justificaba epistemológicamente.

Finalmente, me parece relevante la relación que Alexander establece entre textura y poderes:

*Sugiero que Boyle identifica tener un determinado poder con tener una determinada textura porque cree que una descripción completa de cualquier textura dada, mostraría con evidencia cómo reaccionaría frente a cualquier textura concebible antes de que el experimento se llevase a cabo, y que Locke lo sigue en esto, aunque duda de la posibilidad de que alguna vez logremos dar una descripción completa<sup>37</sup>.*

Según Alexander, el ejemplo [de Boyle] de la llave y la cerradura es "una analogía en gran escala referente a estructuras observables, usada para ilustrar la naturaleza de las cualidades secundarias y 'terciarias', que dependen de estructuras inobservables".<sup>38</sup> Por otra parte, aunque la textura resulte de una relación entre corpúsculos, es intrínseca al conjunto de ellos que constituye un cuerpo y puede ser descripta con independencia del efecto observado del cuerpo sobre otros.

Como corolario de las discusiones transcriptas, creo poder continuar sosteniendo que los poderes son efectivamente cualidades intrínsecas de los cuerpos y, en consecuencia, cualidades primarias, y que lo que observamos son las modificaciones que ellas producen en los cuerpos macrofísicos y en nuestra propia mente, mientras que sólo por analogía con la operación de las cualidades 'terciarias' podemos inferir de determinados efectos (cualidades secundarias) las causas inobservables (combinaciones y movimiento de las cualidades primarias de las pequeñas partículas), de acuerdo con la hipótesis corpuscular.

### La solidez

Si bien no he analizado una por una las cualidades primarias que Locke enumera, en razón de que la mayoría de ellas son las generalmente admitidas por los filósofos de la época, tanto británicos como continentales, he creído necesario referirme a la textura, por el uso específico que de ella hacen tanto Locke como Boyle.

Otra cualidad primaria que Locke incluye en algunas de sus listas y omite en otras es la solidez, a la que ha dedicado, con anterioridad al tratamiento general de las cualidades, un capítulo aparte. Dice Locke que "la idea de solidez la recibimos por el tacto y surge de la resistencia que encontramos en un cuerpo a admitir la entrada de cualquier otro cuerpo en el lugar que ocupa, hasta haberlo abandonado" (ECHU, II, IV, 1). Agrega que es una idea que recibimos constantemente de la sensación en tanto "siempre sentimos debajo de nosotros algo que nos sostiene e impide que continuemos hundiéndonos hacia abajo" (ECHU, loc. cit.). Termina definiéndola, en el mismo párrafo, como "aquello que impide la aproximación de dos cuerpos cuando son impulsados uno hacia el otro".

Respecto de esta idea, señala Mackie que podría considerársela simplemente como el poder de excluir otra cosa, es decir, como impenetrabilidad, pero que el propio Locke sugiere que es algo más (Cf. ECHU, II, IV, 1). Inmediatamente se nos plantea la cuestión de qué es ese 'algo más', ya que Locke considera que la impenetrabilidad es

más bien una consecuencia de la solidez (ECHU, loc. cit.).

En primer lugar, todas las cualidades primarias que Locke enumera son geométricas, medibles por algún procedimiento matemático, mientras que la solidez -junto con la textura- constituye una excepción. En segundo lugar, afirma que le parece más "esencial a los cuerpos, de modo que no se la encuentra ni imagina sino sólo en los cuerpos" (ECHU, loc. cit.). En tercer lugar, Locke sostiene que la solidez es aquella idea perteneciente a los cuerpos por la cual concebimos que llenan el espacio, agregando que "[por] esta idea de solidez se distingue la extensión de un cuerpo de la extensión del espacio, no siendo la extensión del cuerpo nada sino la continuidad de partes sólidas, separables y movibles y la extensión del espacio la continuidad de partes no sólidas, inseparables e inamovibles" (ECHU, II, IV, 4). Locke confiesa contarse entre los que están convencidos de tener ideas claras y distintas de la solidez y del espacio puro. Es decir, parece postular la existencia de un espacio absoluto. En cuanto a la solidez, la única prueba que Locke nos ofrece es la experiencia sensible de cada uno.

Mackie observa al respecto que la solidez "ya no desempeña el papel que cumplía en la teoría de Boyle sino que ha sido sustituida por campos electromagnéticos o fuerzas de atracción y repulsión; [mientras que] conceptos relativamente cercanos a todas las demás cualidades primarias siguen figurando entre los datos de la explicación física".<sup>39</sup> En cuanto a Cummins, considera que la solidez es una cualidad primaria exclusiva de las partículas<sup>40</sup>, lo que puede fundarse, a mi entender, en que sólo en ellas no hay espacios intercorpúsculos, como sí los hay en todos los cuerpos macroscópicos.

Finalmente, Locke afirma que nuestra idea de solidez se distingue tanto de la del espacio puro -que no es capaz ni de resistencia ni de movimiento- como de la idea ordinaria de dureza, la cual consiste, para Locke "en una firme cohesión de las partes de la materia, constituyendo masas de tamaño sensible, de modo que el todo no cambia fácilmente su figura" (ECHU, II, IV, 4). Por otra parte, tanto la dureza como la suavidad serían cualidades secundarias ya que, según Locke, son propiedades que atribuimos a las cosas "sólo en relación con la constitución de nuestros propios cuerpos" (ECHU, loc. cit.).

## b. La crítica de Berkeley

La teoría que acabo de analizar fue, casi inmediatamente después de formulada, objeto de numerosas críticas y comentarios

adversos. En la actualidad ha quedado definitivamente establecido que los primeros críticos de la distinción lockeana entre cualidades primarias y secundarias fueron filósofos franceses, fundamentalmente Foucher y Bayle.<sup>41</sup> Pero parecidos argumentos y otros no menos relevantes fueron esgrimidos por un filósofo que pertenece a la misma tradición que Locke, con quien comparte algunos supuestos epistémicos, aunque difiere totalmente de él en cuestiones ontológicas: me refiero a George Berkeley. Respecto de tales cuestiones, concuerdo con Bennett en que lo que Berkeley quiso hacer fue combatir "esa monolítica teoría de la 'sustancia material' que creyó detectar en los escritos de Locke"<sup>42</sup>. En efecto, si no existe nada fuera del espíritu, toda cualidad deberá ser inherente a dicha sustancia y por tanto no habrá diferencia entre cualidades secundarias (subjetivas y/o relativas) y cualidades primarias (supuestamente objetivas). Pero dado que, como señala Margaret Wilson, en las últimas décadas "la distinción entre cualidades primarias y secundarias es considerada cada vez con mayor respeto, especialmente por aquellos filósofos que simpatizan con el 'realismo científico'"<sup>43</sup>, intentaré en lo que sigue mostrar el grado de validez de las críticas de Berkeley y ver hasta qué punto la distinción de Locke queda a salvo de ellas.

Según Berkeley, Locke sostenía la relatividad de las cualidades secundarias respecto de los sujetos percipientes y consideraba, por el contrario, que las cualidades primarias eran inherentes a las cosas mismas. En cuanto a Boyle, se ha sostenido con buen fundamento que consideraba que todas las cualidades físicas eran relativas, no sólo las secundarias, al referirse a objetos que tienen cualidades primarias que sólo se manifiestan ante la presencia de otros objetos congruentes que poseen ese mismo tipo de cualidades. Pero también en Locke se puede sostener que todas las cualidades tienen un carácter relacional, aun las primarias, pese a ser intrínsecas a las cosas mismas, ya que son al mismo tiempo poderes para producir en nosotros ciertas ideas. ¿De qué modo, si no, tendríamos acceso a su conocimiento? El propio Locke declara:

*Confieso que el poder incluye en él alguna clase de relación (una relación a una acción o cambio), puesto que, en verdad, ¿acaso cualquiera de nuestras ideas, de cualquier clase que sea, no la incluye? ¿No contienen, acaso, todas ellas en sí mismas una secreta relación de sus partes? La figura y el movimiento tienen en sí mucho más visiblemente algo relativo (ECHU, II, XXI, 3).*

Si bien está hablando de 'ideas', dada la ambigüedad en el uso de ese término por parte de Locke, que apunta ya en la definición que nos da al comienzo del Libro II del *Ensayo*, ¿no es de suponer que aquí

esté más bien hablando de las cualidades en las cosas mismas que de las ideas en sentido estricto?

En cuanto a los argumentos 'relativistas' de Berkeley, aparecen por primera vez en su *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*.<sup>44</sup> Pero hemos visto que, en cierto modo, si no como argumentos, al menos como dificultades, habían sido sugeridos por el propio Locke. Por otra parte, Richard Lambert subraya la brevedad del tratamiento de esta cuestión en los *Principios* y sostiene que la conclusión de Berkeley en esa obra es que "el argumento de la relatividad puede sentar como máximo una posición escéptica respecto de los sentidos"<sup>45</sup>. Pero luego Lambert apunta que "los *Diálogos* [entre Hylas y Filonús] manifiestan un total cambio de actitud en la argumentación acerca del relativismo de las cualidades"<sup>46</sup>, ya que el tratamiento de la cuestión se hace mucho más extenso y pormenorizado. Un argumento débil se transforma en uno fuerte. Hylas comienza por admitir la relatividad de las cualidades secundarias y termina reconociendo que las primarias son igualmente relativas. Filonús hace incurrir a Hylas en toda clase de contradicciones y absurdos para que la tesis relativista quede plenamente demostrada.

Si bien se ha afirmado que la mayoría de los argumentos de Berkeley sobre la relatividad de las cualidades se refieren a casos anormales o patológicos (por ej., el que ve todo amarillo por padecer de ictericia, etc.) Lambert señala que Berkeley llega al punto de sostener que todas las percepciones varían, aun en condiciones normales<sup>47</sup>. La finalidad, según sabemos, es convencer al materialista Hylas de que la materia no existe y que la realidad que atribuimos a las cosas debemos atribuirles a las ideas.<sup>48</sup> El *esse est percipi* significa, en expresión de Guérault, "transformar las cosas en ideas"<sup>49</sup>.

En definitiva, la distinción de Locke entre cualidades primarias y secundarias no parece haber sido refutada por el argumento berkeleyano. Pero Berkeley escondía un as de triunfo: lo que he llamado 'la encrucijada del representacionismo'. Al final del Primer Diálogo, pregunta Filonús cómo pueden las ideas, que son fugaces y cambiantes, ser copias o imágenes de algo fijo o constante. Los materialistas suponían que los cuerpos podían causar un efecto de naturaleza totalmente distinta sin explicar cómo ello fuese posible. Según Margaret Wilson, Berkeley "lejos de malentender a Locke, ha descubierto una debilidad esencial -y un problema de consistencia- en el sistema lockeano"<sup>50</sup>.

Y en efecto, recorriendo el Capítulo VIII del Libro II del *Ensayo*, advertimos que, según Locke, los movimientos de las partículas llegan por vía de los órganos sensibles y los nervios al cerebro

y producen ideas en la mente. Aquí parece introducirse una *metábasis eis allo geno*. Es ésta la inconsistencia que Locke no logró resolver y que Berkeley eliminará apelando a una teoría metafísica que Stroud tilda de "ficción filosófica o histórica"<sup>51</sup>, lo que mantiene la vigencia del problema considerado. El debate continúa abierto entre los filósofos contemporáneos, tanto dualistas como monistas.

### c. La posición de Hume

En Hume, el problema de las cualidades aparece ligado al de nuestra creencia en la existencia del mundo exterior. Examina en primer lugar si ella puede proceder de nuestros sentidos y observa que éstos nos transmiten no dos sino tres clases distintas de impresiones: "Las primeras son las de figura, movimiento y solidez de los cuerpos. Las segundas las de los colores, sabores, olores, sonidos, calor y frío. Las terceras son las de los dolores y placeres que surgen del contacto de los objetos con nuestro cuerpo, como cuando un cuchillo nos corta la carne y otros casos semejantes".<sup>52</sup> Las terceras no son consideradas por Hume como 'cualidades', por lo que sólo me ocuparé brevemente de las otras dos. Hume señala que tanto los filósofos como el vulgo consideran que las primeras existen en los cuerpos externos pero que sólo el vulgo piensa que las segundas también existen en ellos. Estas creencias se basan, según Hume, en meros prejuicios, siendo más vulnerable el sistema filosófico que el vulgar.

Mientras que el vulgo supone que los objetos externos se asemejan en todo a las percepciones que causan, los filósofos modernos han sostenido que los colores, olores, sabores y sonidos, así como el calor y el frío, son sólo impresiones del espíritu que no guardan semejanza con cualidades de los objetos que las producen.

De todas las razones aducidas en apoyo de esta teoría, Hume sólo encuentra satisfactoria la que se funda en las variaciones debidas a estados patológicos del organismo humano, y a las distintas situaciones y perspectivas desde las cuales se observan los objetos, lo que no afectaría a la 'percepción normal', por así decir. Por otra parte, agrega Hume: "...el mismo objeto no puede poseer al mismo tiempo distintas cualidades correspondientes al mismo sentido, y como una misma cualidad no puede asemejarse a impresiones que son totalmente diferentes, se sigue evidentemente que muchas de nuestras impresiones no tienen un modelo o arquetipo externos".<sup>53</sup> Confieso que no he encontrado este último argumento en filósofos modernos anteriores a Hume, pero tampoco me parece válido, puesto que más de una cualidad primaria sería perceptible por el mismo sentido, por ejemplo la extensión y la figura por el sentido de la vista. En cuanto

a la subjetividad de las cualidades secundarias a que Hume hace referencia, sin citar a quién está refutando, cosa muy frecuente en esa época, es obvio que, o bien interpretó mal a Locke, o bien el atacado es Galileo.

En su propia enumeración de las cualidades primarias, Hume sólo incluye la extensión y la solidez y considera a las demás -la figura, el movimiento, la gravedad y la cohesión- como variantes de aquéllas. De esta manera podrían reducirse las impresiones visuales a una sola: la extensión; y esto sería todo lo que el sentido de la vista me transmitiría. El movimiento, por ejemplo, es una cualidad inconcebible por sí sola, pues supone la idea de un cuerpo que se mueve, y ésta última depende, a su vez, de las de extensión y solidez.

No obstante, Hume ha argumentado que la extensión no es sino la copia de unos puntos coloreados dispuestos de una cierta manera, sin excluir de ellos la solidez, ya que no se trata de puntos ideales matemáticos. Pero por otra parte, considera que dichos puntos no son extensos, puesto que en ese caso serían divisibles y Hume los postula como las partes últimas, indivisibles, de la materia: los átomos o corpúsculos, en la terminología de la época.

Tenemos así una cadena de cualidades dependientes unas de otras: en primer lugar, del movimiento y la extensión, y ésta última, a su vez, de la solidez. A menos de razonar en círculo, no podremos hacer depender la solidez de ninguna de las otras cualidades antes mencionadas. Esto conduce a Hume a afirmar que "la filosofía moderna no nos proporciona ninguna idea correcta ni satisfactoria de la solidez y, en consecuencia, tampoco de la materia"<sup>54</sup>. Hume sostiene que dicha idea, que parecía la mejor candidata para proporcionarnos una concepción de la materia, sólo es concebible considerando "dos cuerpos que ejercen presión uno sobre otro sin penetrarse", con lo que la solidez queda reducida a la impenetrabilidad. Pero lo importante aquí es que para concebirla se requiere la idea de dos cuerpos distintos y ¿cómo podría distinguírseles sino por sus cualidades secundarias? En una palabra, sin cualidades secundarias no podemos formarnos una idea de cuerpo; y Hume concluye, como veremos en el próximo capítulo, que los mejores candidatos para proporcionarnos esa distinción son los colores.

En el plano del conocimiento -ya que no en el de la realidad en sí de las cosas externas, que nos es absolutamente incognoscible- el orden de importancia de las cualidades se ha invertido, siendo ahora las secundarias las que nos proporcionan la idea de cuerpo, puesto que de ellas hace depender Hume las primarias.

## 2.a. La sustancia material

Me he referido hasta aquí a las cualidades de las cosas, como aquello que las identifica y permite clasificarlas en géneros y especies. Hemos visto que para Locke no todas las cualidades tienen el mismo status ontológico. Mientras que las primarias son reales, las secundarias tendrían una realidad 'condicionada', tanto a las circunstancias del objeto y el medio, como a las del sujeto percipiente, aunque Locke admite también cierta relatividad respecto de las primarias.

Por su parte, Berkeley afirma la subjetividad de todas las cualidades, tanto secundarias como primarias, que son para él simplemente 'ideas en la mente'. En cuanto a Hume, da mayor relevancia a las cualidades secundarias que a las primarias, por razones que intentaré explicar en el próximo capítulo.

¿Qué podemos, entretanto, decir acerca de las cosas en que las cualidades supuestamente inhieren? La respuesta de Locke implica un compromiso ontológico que, como es obvio, no pudo fundar empíricamente, pero que trató de salvar apelando a la teoría física corpuscular. Habiéndose referido a las distintas cualidades tal como las percibimos por uno o varios sentidos, Locke trató de dar cuenta de las cosas en que dichas cualidades inhieren.

Hemos visto que en distintas oportunidades Locke afirma que algunas de esas cualidades, si no todas, son intrínsecas a los cuerpos, es decir, a las cosas externas o, en términos más generales, a la materia. Dicha materia constituye un supuesto, ya que nuestras ideas refieren todas a cualidades. La primera respuesta que Locke nos proporciona al respecto parece anticipar a Hume:

*La mente advierte...que un cierto número de estas ideas se dan siempre juntas...[y] no imaginando cómo estas ideas simples pueden subsistir por sí mismas, nos habituamos a suponer algún sustrato en el cual subsisten y del cual son efecto, al que por tanto llamamos sustancia (ECHU,II,XXIII,1. Énfasis del autor)*

Pero si analizamos la noción de una pura sustancia en general, llegaremos a la conclusión de que no tenemos de ella otra idea que la de "un soporte desconocido de las cualidades capaces de producir en nosotros ideas simples" (ECHU,II,XXIII,1).

Al respecto, señala Carmen Silva:

*Esta idea general de sustancia es, por tanto, un supuesto del entendimiento para explicar por qué vemos las cualidades siempre juntas: en otras palabras, el supuesto sirve para explicar nuestra forma de percibir el mundo como compuesto de elementos o de cosas.<sup>55</sup>*

Sin embargo, Locke parece estar refiriéndose más bien a la noción aristotélico-escolástica de sustancia que al uso común del término 'cosa', ya que en este pasaje llama accidentes a las cualidades, un término sólo empleado en esta acepción por los filósofos y no por el vulgo.

Si se interroga al filósofo acerca del sujeto de las cualidades secundarias, responderá, según Locke, que éstas inhiere en las "partes sólidas y extensas" de las cosas, y si se sigue interrogándolo, dirá que son inherentes a un sustrato desconocido. Locke compara al filósofo en apuros con un niño o un indio, quienes llegan a la conclusión de que hay algo misterioso más allá de las apariencias que no puede explicar, es decir -en palabras de Locke- que no corresponde a ninguna idea distinta en su mente (Cf.ECHU,I,pp.390-2).

Del modo descripto llegamos, pues, según Locke, a la idea oscura de sustancia en general. También puede afirmarse -como lo hace M. Ayers- que la sustancia en general es la materia, exenta de las modificaciones mecánicas que conducen a las ideas de sustancias particulares.<sup>56</sup> Es decir, se trataría de la materia católica común a todos los cuerpos a que se refería Boyle, pero no de la materia prima aristotélica, como lo creyó Berkeley<sup>57</sup>.

Para Bennett, en cambio, la teoría de Locke de la sustancia en general sería subsidiaria de la lógica sujeto-predicado. En efecto, refiriéndose a ella, dice Bennett:

*"Este constituyente de todo concepto sujeto es el concepto de un portador de propiedades o de un posible sujeto de predicación - denominémoslo el concepto de una sustancia."*<sup>58</sup>

### Las ideas de sustancias particulares

Más importante, tanto para la ciencia como para nuestra vida cotidiana, que la idea oscura de sustancia en general, parecen ser las ideas de sustancias particulares, cuya producción Locke explica de manera semejante a como describe los primeros pasos que conducen a la formación de la idea de una sustancia o sustrato en general:

*...llegamos a tener ideas de clases particulares de sustancias reuniendo aquellas combinaciones de ideas simples que los sentidos humanos, por experiencia y observación, advierten que existen juntas (ECHU,XXIII,3).*

Aquí Locke parece haber suprimido la idea de un sustrato y haberla reemplazado por la simple unión de cualidades, pero a continuación agrega algo que no mencionaba al referirse a la sustancia en general. Se supone que estas colecciones de ideas que tomamos como clases particulares de sustancias, "fluyen de la constitución

interna particular o esencia desconocida de esa sustancia" (ECHU,loc.cit.). Así llegamos, por ejemplo, a la idea de hombre, de oro, etc., pero aparentemente hemos desembocado también esta vez en algo desconocido y Locke emplea nuevamente un tono irónico al referirse a aquellos filósofos que hablan de las 'formas sustanciales' del hierro o del oro, cuando es seguro que un herrero o un joyero conocen mejor que ellos esas sustancias.

Asimismo, vuelve a subrayar que en todos los casos la cosa o sustancia es algo más que la mera suma de sus cualidades. Nuestro problema será, pues, mostrar la distinción que necesariamente habrá de establecerse entre la sustancia en general -que no puede dejar de tenerse en cuenta, ya que el propio Locke alude a ella- y las sustancias particulares.

Locke aplica los mismos argumentos para referirse a lo que llamamos alma, espíritu o mente, pero aquí sólo me ocuparé de las cosas o sustancias materiales, como lo he hecho respecto de las cualidades, aunque Locke recalca que pueden hacerse "parecidas consideraciones acerca de las operaciones que experimentamos en nosotros mismos por reflexión"(ECHU).

Por otra parte, coincido con Carmen Silva en que "Locke...no nos ofrece una distinción metafísica fuerte entre un tipo de sustancia y otra"<sup>59</sup>.

Es interesante constatar que Locke admite que entre las ideas que componen las de sustancias particulares, se encuentran no sólo las ideas de cualidades primarias, sino también de aquellas cualidades que ha considerado como meros poderes de causar ideas en nuestra mente, e incluso una tercera clase, que consiste en una capacidad o poder de producir cambios en otras cosas, lo que a su vez altera nuestras ideas de las mismas (Cf.ECHU,II,XXIII,7 a 10).

Si estos pasajes se presentan algo confusos, se debe a que en ellos Locke emplea el término 'idea' alternativamente en uno u otro de los dos sentidos definidos al comienzo del Libro II del *Ensayo*. Pero, por otra parte, hace allí una interesante observación que, como la habitualidad de la percepción de conjuntos de cualidades a que hizo referencia anteriormente, parece anticipatoria de otra tesis de Hume:

*Ni debemos admirarnos de que los poderes constituyen una gran parte de nuestras ideas complejas de sustancias; pues sus cualidades secundarias son aquéllas que en la mayor parte de ellas sirven principalmente para distinguir unas sustancias de otras y por lo común constituyen una parte considerable de la idea compleja de las diversas clases de ellas (ECHU,XXIII,8. El énfasis es mío).*

Es decir que, según Locke, en la misma medida o aún más que

la solidez y la extensión, las cualidades secundarias desempeñan un papel importante en el conocimiento empírico, aunque, según veremos en el Capítulo siguiente, no sea el mismo que Hume les asigna.

¿Ahora bien, por qué son imperfectas nuestras ideas de sustancias particulares? La respuesta de Locke en este caso es: porque conocemos imperfectamente sus propiedades (CF. ECHU, II, XXXI, 10-11). Es decir, aquí nos encontramos con un problema epistemológico distinto al del desconocimiento de la sustancia en general, ya que ésta última ha sido declarada 'incognoscible en principio',<sup>60</sup> no pudiendo haber progreso alguno en nuestro conocimiento de ella. Si se trata en este caso de una esencia, debe tratarse -como también lo ha señalado Ayers- de la esencia de la materia en general.

Esto nos lleva a pensar que en el caso de las sustancias particulares el problema de la incognoscibilidad tiene un carácter distinto. Dichas sustancias coincidirían, en última instancia, con lo que Locke llama esencias reales de las cosas, de las cuales, si bien tenemos un conocimiento imperfecto, éste aumenta en la medida en que progresan las ciencias físico-naturales. Es decir que, mientras que el sustrato último común a todas las cosas permanecerá siempre desconocido para nosotros, puesto que, de acuerdo con la teoría de Locke, no podemos conocer la materia sino solamente sus cualidades, la esencia real parece ser más bien contingentemente<sup>61</sup> desconocida, ya que el avance de la ciencia nos permite penetrarlas cada vez más, aunque, según Locke, nunca llegaremos a conocerlas plenamente.

Locke distingue, por otra parte, las esencias reales de las esencias nominales, a las que nos referiremos al tratar el tema del lenguaje. En cuanto a las primeras, el uso que Locke hace en este caso del término 'esencia' parece más afín al de la tradición filosófica que arranca de Aristóteles, recorre la Edad Media y continúa vigente en los filósofos racionalistas modernos. Pero lo que distingue la concepción de Locke es la relación que establece entre la noción metafísica de esencia y la teoría corpuscular. Dada su explicación del origen de nuestras ideas de las cualidades primarias y secundarias de las cosas, parece imposible interpretar de otra manera su concepción de las esencias reales:

*Y así la constitución interna real, pero generalmente (en las sustancias) desconocida de las cosas, de la cual dependen sus cualidades, susceptibles de ser descubiertas, puede ser llamada su esencia (ECHU, III, III, 15).*

Esa 'constitución interna' es la disposición de las cualidades primarias en las pequeñas partículas de materia. Si lográsemos llegar

a conocer de manera intuitiva esa constitución, habríamos captado las esencias reales de las cosas. Pero debemos recordar que no existe para Locke una *apprehensio simplex* (intelectual) de las esencias, pues su posición empirista le hace sostener que sólo conocemos las propiedades de las cosas por experiencia, la cual es progresiva y por tanto nos aproxima cada vez más al núcleo íntimo de la realidad de cada sustancia particular, sin llegar, no obstante, a aprehenderlo.

La importancia fundamental de esta teoría radica, como en el caso de las cualidades primarias y secundarias, en que no parece haber perdido su vigencia y aun hoy, pese a los notables avances de la ciencia, continúan debatiéndose algunas de las cuestiones ontológicas y epistemológicas que preocuparon a Locke.

Parece indudable de que Locke separó deliberadamente la idea de sustancia en general de las ideas de sustancias particulares. Así, afirma Ayers: "...en general Locke no parece haber pensado que la sustancia desconocida y la esencia real desconocida de algo fuesen idénticas"<sup>62</sup>. Hay, entonces, para Locke, una sustancia o sustrato desconocido e 'incognoscible en principio', que es la misma para todas las cosas y que podemos identificar con la materia o, como sostiene Mackie, "una característica que ocupa el espacio, tal vez algo como la masa en reposo o la carga eléctrica"<sup>63</sup>. Las esencias reales, en cambio, son los núcleos constitutivos de las distintas clases particulares de sustancias, es decir, "lo que ahora llamamos la estructura molecular y atómica de las cosas"<sup>64</sup>.

También Yolton pone de relieve la diferencia aludida:

*"Lo que se dice acerca de un sustrato es impreciso y oscuro, [mientras que] lo que se dice acerca de las partículas que componen la constitución de un objeto es conjetural, aunque tiene detrás de sí el peso de Boyle y de su hipótesis corpuscular. Así como Locke rechazó las afirmaciones acerca de formas sustanciales y clases finitas, también trató de reemplazar la afirmación de un sustrato y un sujeto por la noción de una configuración interna e insensible de las partículas"*<sup>65</sup>.

## b. La crítica de Berkeley

Berkeley no cuestiona la cognoscibilidad o incognoscibilidad de una sustancia material como la que postula Locke, sino que sostiene que se puede demostrar que tal sustancia no existe, eliminando así a la vez el problema epistémico y el metafísico que se planteaban al respecto.

De los argumentos de Berkeley se sigue que afirmar la existencia de una sustancia material como causa de las ideas resulta



contradictorio, ya que no puede explicarse ningún conocimiento a partir de algo que se declara incognoscible.

Berkeley considera que no sólo los filósofos 'materialistas', sino también el sentido común, quedan refutados por sus argumentos. En palabras de J.A. Robles:

*"Si es correcta la lectura que hace Berkeley de la tesis de Locke, entonces también lo es su conclusión de que al eliminar la sustancia material no eliminamos nada en el mundo que creamos que en él existe conforme a nuestra visión de sentido común del mismo"*<sup>66</sup>, o como lo resume un poco más adelante: *"eliminar el sustrato material lockeano de nuestra epistemología no elimina nada [según Berkeley] pues la postulación misma de tal sustrato no es inteligible"*<sup>66</sup>.

En segundo lugar, Berkeley se esfuerza por demostrar que tal postulación -que quizá podría admitirse como un hipótesis útil- es totalmente inútil para el conocimiento, ya que los objetos de nuestro pensamiento no son sino ideas y no algo de otra naturaleza. Por otra parte, las ideas de lo que llamamos 'mundo exterior' no representan cosas sino cualidades -como lo admite el propio Locke- y dichas cualidades son todas sensibles: su ser, dirá Berkeley, consiste en ser percibidas.

No puede obviarse esta breve alusión a Berkeley, quien, como hemos dicho, fue el primero entre los filósofos británicos que criticó el compromiso ontológico de Locke. Pero él incurrió, a su vez, en un compromiso más fuerte aún, al afirmar que la realidad es de naturaleza puramente espiritual. Si bien no pueden negarse sus importantes aportes a la epistemología de las ciencias formales, sus teorías acerca de las cosas y sus cualidades carecen, en razón de su posición idealista, de la vigencia que muchos críticos continúan atribuyendo a la epistemología de Locke en el campo de las ciencias físico-naturales contemporáneas.

### c. Hume: la sustancia como 'ficción filosófica'

Hume trata el problema de la sustancia -como otros semejantes planteados por la metafísica tradicional- desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, que en su caso tiene un fuerte componente psicológico. Las preguntas de Hume en este orden de cosas se han hecho clásicas: ¿por qué creemos que existe un nexo necesario entre el objeto que llamamos causa y el que llamamos efecto? ¿por qué creemos en la identidad de nuestro yo? ¿por qué creemos que toda propiedad es inherente a una sustancia?

La sustancia es para Hume un ejemplo paradigmático de 'ficción filosófica' y considera que la ciencia puede -y debe- prescindir

de ella. Es decir, la noción de sustancia es decididamente menos importante que la de causalidad, a la que dedica mucha mayor atención y no elimina de su epistemología, sino que al mismo tiempo que explica el origen de nuestra creencia en un nexo causal, formula su propia concepción de la causalidad y la inferencia causal, en la que intervienen elementos subjetivos que pre-anuncian las categorías kantianas.

De la sustancia, en cambio, tiene menos que decir y ninguna razón para ocuparse de su status epistemológico, ya que lo que busca es sencillamente eliminarla como categoría científica, aunque el sentido común continúe aferrado a ella.

Hume comienza señalando que hay filósofos que fundan gran parte de sus razonamientos en la distinción entre sustancia y accidente e imaginan que tenemos ideas claras de ambos. Pero como toda idea legítima debe proceder de una impresión correspondiente, Hume se pregunta si la idea de sustancia procede de la sensación o de la reflexión. En el primer caso, si se la percibe por la vista será un color, si por el oído, un sonido, etc... Pero como nadie aceptará algo semejante, cabe preguntarse si procede de la reflexión, en cuyo caso tendrá su origen en una emoción o un sentimiento, lo que será aún más fuertemente rechazado por todos. Concluye, pues, que la única idea que tenemos de una sustancia es la de una colección de cualidades particulares, es decir, una colección de ideas simples unidas por la imaginación, a la que se asigna un nombre por medio del cual podemos evocar esa colección. Pero como el vínculo no parece suficientemente fuerte y estable, dichas cualidades son referidas a algo desconocido al cual son supuestamente inherentes (Cf. EU, I, I, VI).

Vuelve a referirse al tema de la sustancia en la Parte IV del *Tratado*. Dice allí que, así como los sueños revelan el carácter de un hombre y su análisis nos lleva a conocerlo, "podrían hacerse unos cuantos descubrimientos útiles sometiendo a crítica las ficciones de la filosofía antigua respecto de las sustancias, formas sustanciales, accidentes y cualidades ocultas"<sup>68</sup>. Esta comparación entre las ficciones y los sueños nos hace pensar en lo que Kant, refiriéndose a Swedenborg, llamará los "sueños de la metafísica".

Hume se refiere en primer lugar al tema que aquí nos interesa, es decir, a la sustancia corporal. Dice que los filósofos más sensatos consideran que nuestras ideas de los cuerpos no son sino colecciones que la mente forma con las ideas de las distintas cualidades sensibles que componen los objetos y que presentan una unión constante entre sí. Pero, dado que consideran al compuesto como una cosa que permanece idéntica a través de los cambios y como algo simple pese

a su composición, incurren en contradicciones. Según Hume, la ficción de un sustrato o sustancia les permite suponer superadas dichas contradicciones.

La primera contradicción que Hume señala es la que se da entre identidad por un lado y variación por otra. Lo explica señalando que cuando seguimos gradualmente un objeto a través de cambios sucesivos, el movimiento fluido del pensamiento nos lleva a atribuir identidad a la sucesión, ya que el acto de la mente es semejante a cuando contemplamos un objeto inmutable. Pero si consideramos dicho objeto antes y después de una interrupción, puede que observemos un cambio considerable, como si se tratara de dos objetos distintos. Para conciliar la contradicción, la imaginación tiende a simular algo desconocido e invisible que continúa idéntico a través de sus variaciones. A ese algo, los filósofos le han llamado sustancia.

En cuanto a la segunda contradicción, la que se da al considerar la cosa como compuesta de cualidades y sin embargo simple, Hume afirma que el acto de la mente es muy semejante cuando consideramos un objeto simple y cuando observamos otro cuyas partes co-existentes están conectadas por una relación firme. En el segundo caso, la imaginación no siente la transición al pasar de una parte a otra, pero sometiendo a análisis el objeto, considera que todas esas cualidades son distintas y separables. Para superar la contradicción simplicidad-multiplicidad, la imaginación finge algo desconocido como principio de unión entre las cualidades, lo que nos da el derecho de considerar al objeto compuesto como una única cosa.

Finalmente fue Hume quien enfrentó la cuestión de referirse a un sustrato desconocido e 'incognoscible en principio' como una ficción, aunque su crítica está dirigida también contra lo 'contingentemente incognoscible'. No obstante, dado que Hume considera que el ser humano puede alcanzar una ciencia probabilística acerca de los fenómenos, de haber desarrollado más su análisis epistemológico habría llegado a un mayor reconocimiento de por qué algunas ficciones podían tener el carácter de hipótesis útiles. Y, en efecto, así como Newton no rechazó las hipótesis bien fundadas, tampoco Hume dejó de hacer uso de ellas en su filosofía.

## Notas:

1. Se daba ese nombre a los conocedores y defensores del uso de ciertos medicamentos preparados con sustancias minerales. Llamados también 'paracélsicos'.

2. R. Boyle, *Física, química y filosofía mecánica* (ed. y trad. de Carlos Solís), Madrid, Alianza Editorial, p.194

3. He tomado esta definición de F.O'Toole, "Qualities and Powers in the Corpuscular Philosophy of Robert Boyle", *Journal of the History of Philosophy*, Vol.XII,Nº3, julio 1974, p.300

4. Se ha discutido si la textura es otra cualidad primaria más o un simple derivado de la composición de las cualidades primarias en los corpúsculos que constituyen los cuerpos. Para un tratamiento más pormenorizado de la cuestión, ver más adelante en este mismo capítulo.

5. Cf.P.Alexander, "Boyle y Locke: sobre las cualidades primarias y secundarias", I.C.Tipton (ed.), México, Fondo de Cultura Económica, 1981, p.119.

6. R.Boyle,op.cit.,ed.cit.,p.161

7. R.Boyle, "Consideraciones y experimentos sobre el origen de las formas y cualidades. Parte teórica", ed.cit.,p.194

8. Cf.O'Toole,op.cit.,pp.296-7

9. R.Boyle,op.cit.,p.202

10. Ibidem,p.215

11. Cito al respecto dos observaciones de J.L.Mackie: "...a pesar de que la ciencia ha modificado los detalles de sus explicaciones desde el siglo XVII, los lineamientos generales de su mensaje sobre este tema siguen siendo los mismos", *Problemas en torno a Locke*, trad.de Adriana Sandoval, revisión de Antonio Ziri6n, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988, p.26. Y un poco más adelante: "La ciencia, incluyendo la ciencia popular, se ha adherido constantemente, me parece, a la distinción Boyle-Locke", op.cit.,p.33

12. R.Boyle,op.cit.,p.216

13. E.M.Curley, "Locke, Boyle and the Distinction Between Primary and Secondary Qualities", *The Philosophical Review*, October 1972,p.455

14. Cf.Ibidem,p.477

15. Cf.P.Alexander, "Discussion: Curley on Locke and Boyle".

Volveremos sobre este punto al referirnos a Locke.

16. Cf.O'Toole,op.cit.,pp.301-2

17. Un intento valioso de reconstruir la teoría de Locke acerca de la distinción de las cualidades, mostrando al mismo tiempo la índole del carácter representativo de dicha teoría se encuentra en J.L.Mackie,op.cit.,p.15. Volveremos sobre su interpretación más adelante en este capítulo.

18. Ibidem.,p.19

19. P.Alexander, "Discussion...": "Mi argumento es que los poderes de los cuerpos son, tanto para Boyle como para Locke, intrínsecos"(p.235)

20. A.D.Smith, por su parte, considera que la textura, a la que me referiré con más detalle más adelante, no es una cualidad primaria, por no ser una propiedad universal de la materia. Sólo objetos físicos complejos, afirma Smith, tienen textura, quedando excluidos los átomos.(Cf."Of Primary and Secondary Qualities", *The Philosophical Review*, Vol.XCIX,Nº2,April 1990, p.234). Pero dado que en realidad sólo percibimos objetos físicos complejos,

aunque cada cualidad entre pura y sin mezcla por cada uno de mis sentidos, la objeción no me parece tan fuerte. Es decir, no percibimos átomos; aunque la teoría corpuscular permite inferir que son partículas indivisibles, las ideas no están en cuestión respecto de ellos y es posible que Locke defendiera el punto de vista de que un solo átomo no puede producir ni en nosotros ni en otros cuerpos ninguna modificación. Pero entonces quedarían eliminadas también otras cualidades primarias, como la extensión, que Locke sostiene que sí es percibida.

21. R.M.Ayers, "Las ideas de potencia y sustancia en la filosofía de Locke", I.C.Tipton, op.cit., p.152

22. De la importancia del tema para la filosofía actual dan variada cuenta distintos comentaristas contemporáneos. Margaret Wilson, por ejemplo, afirma: "Parece no haber mucha discusión de que ésta es un área de doctrina que tiene, por una parte, prominentes raíces históricas y, por otra, continúa siendo significativa en algo así como su forma histórica" ("History of Philosophy in Philosophy Today; and the Case of the Sensible Qualities", *The Philosophical Review*, Vol.101, N°1 (Jan.1992, p.211). Para A.D. Smith, en cambio, [una de las razones] de la naturaleza problemática del concepto de cualidad primaria en la actualidad, es el debilitamiento de la imagen de la materia como una única naturaleza física última, y con ella, de la idea de las afecciones católicas de la materia. "Dejando de lado...la importante cuestión metafísica de la esencia unitaria de lo físico, está el hecho de que, como resultado del desarrollo del concepto de energía y de las teorías de campo, la materia misma ha sido desplazada de su posición como único interés de la ciencia" (A.D.Smith, op.cit., p.252). No obstante, por ello mismo puede afirmarse que el tema es actual, y sigo creyendo que los conceptos epistemológicos en cuestión aun no han sido satisfactoriamente sustituidos por otros.

23. J.Bennett, *Locke, Berkeley, Hume: Temas centrales*, trad.de J.A.Robles, México, UNAM, 1988, p.142

24. J.L.Mackie, *Problemas en torno a Locke*, trad. de Adriana Sandoval y revisión de Antonio Ziri6n, México, UNAM, 1988, p.30

25. J.Bennett, op.cit., p.142

26. Ibidem, loc.cit.

27. B.Aune, "Sellars's Two Images of the World", *The Journal of Philosophy*, 1990, p.539

28. J.L.Mackie, op.cit., pp.19-20

29. R.Jackson, "Locke's Distinction Between Primary and Secondary Qualities", *Mind* (29), 1929, citado por Mackie, loc.cit.

30. Cf.R.Cummins, "Two Troublesome Claims About Qualities in Locke's Essay", *The Philosophical review*, July 1975, p.407

31. Ibidem, p.408

32. Ibidem, p.414

33. P.Alexander, "Curley on Locke and Boyle", *The Philosophical Review*

34. Yolton, op.cit., p.21

35. P.Alexander,

36. Th.Nagel, *The View from Nowhere*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1986, p.75

37. P.Alexander, Ibidem, p.232

38. Ibidem, p.233

39. Mackie, op.cit., p.27

40. Cummins, op.cit., p.410

41. Cf.R.H.Popkin, "Berkeley and Phyrionism", *Review of Metaphysics* (1951-2) y también Ph.Cummins, "Perceptual Relativity and Ideas in the Mind", *Philosophy and Phenomenological Research*, 24 (Dec.1963)

42. J.A.Bennett, op.cit., p.128

43. M.D.Wilson, "Did Berkeley Completely Misunderstand the Primary-Secondary Distinction in Locke?", en Colin Turbayne(ed) *Berkeley, Critical and Interpretive Essays*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982, p.109

44. Cf.A.A.Luce and T.E.Jessop, *The Works of George Berkeley*, Bishop of Cloyne, 9 vols., London, Thomas Nelson & Sons, 1948-57, Vol., Secs. 11-15

45. R.T.Lambert, "Berkeley's Commitment to Relativism", en Colin Turbayne, op.cit., p.23

46. Ibidem, loc.cit.

47. R.T.Lambert, op.cit., p.23

48. Cf.G.Berkeley, *Primer Diálogo entre Hylas y Filónis*

49. Confrontar M. Guérout, "...las cosas no son para Berkeley, ni cosas en sí, ni tampoco fenómenos, sino las cosas en nosotros" *Quatre études sur la perception et sur Dieu*, Paris, Aubier, Ed.Montaigne, 1956, p.25

50. M.Wilson, op.cit., p.117

51. Stroud, citado por Wilson, op.cit., p.214

52. Hume, *Treatise*, I, IV, ed.cit., p.192

53. Ibidem, p.227

54. Ibidem, p.229

55. C.Silva, "El concepto de materia en Locke", en *El concepto de materia*, México, Colofón, 1992, p.77

56. M.Ayers, *Locke, The Arguments of the Philosophers* (ed. by Ted Honderich) London & N.York, Routledge, 1991, p.38

57. M.R.Ayers, (Tipton), ed.cit., p.143

58. J.Bennett, op.cit., p.84 (énfasis del autor)

59. C.Silva, op.cit., loc.cit.

60. Cf.Ayers, *Locke*, ed.cit., p.32

61. El término es empleado por Mackie en relación con las esencias reales (op.cit., p.98), ya que Locke considera que es concebible que nuestros sentidos fueran "lo suficientemente agudos como para discernir las pequeñas partículas de los cuerpos, y la constitución real de la cual dependen sus

cualidades sensibles"(ECHU,II,XXXIII,11)62

62. Ayers, *Locke*, p.40

63. Mackie, op.cit., p.99

64. Ibidem, p.98

65. Yolton, op.cit., p.43

66. J.A.Robles, *Estudios berkeleyanos*, México, UNAM, 1990, p.110

67. Hume, THN, ed.cit., p.325

## Capítulo VII

### Los colores

En los siglos XVII y XVIII, los filósofos británicos concedieron gran importancia a las cualidades de las cosas, ya que les pareció evidente que a través de ellas nos ponemos en contacto con el mundo exterior. Para estos filósofos, tanto las cualidades primarias como las secundarias pueden llamarse sensibles, pues consideran que todas nos llegan a través de los sentidos por la mediación de las ideas, ya sea que éstas se asemejen o no a las causas externas que las producen.

Pero la relativa importancia de uno u otro tipo de cualidades para el conocimiento de los objetos externos no queda tan taxativamente establecida en dichos filósofos como en el sistema cartesiano, según el cual sólo las cualidades primarias proporcionan evidencia y certeza, dado que no nos llegan a través de los sentidos sino que son captadas por la razón.

La vista es habitualmente privilegiada por los empiristas sobre los demás sentidos, por la capacidad que se le atribuye de proporcionarnos ideas de cualidades de distinta naturaleza, tanto primarias como secundarias. Así, por ejemplo, según Locke, por la vista puedo formarme tanto la idea de un color (cualidad secundaria), como de la extensión (cualidad primaria).

El interés particular por este sentido y su capacidad de proporcionarnos un conocimiento adecuado del mundo, se pone de manifiesto en las obras sobre óptica que se escribieron en esa época, como las *Optical Lectures*, de Barrow (1669), la *Optica* de Newton (1692) y el *Ensayo sobre una nueva teoría de la visión* de George Berkeley (1709). Pero podemos afirmar que mientras que la obra de Newton es

estrictamente científica, el *Ensayo* de Berkeley es, como afirman sus editores, "un estudio psicológico de ciertas características esenciales de la percepción visual", o "una obra sobre la filosofía de la visión".<sup>1</sup>

El tratado de Newton, como corresponde a una óptica científica, se ocupa principalmente de la luz y los colores, mientras que la obra de Berkeley dedica mayor atención a la percepción de la distancia, la magnitud y la situación. Por otra parte, Berkeley es ante todo un metafísico y todos los temas de que se ocupa tienden en última instancia a reforzar su concepción metafísica de la realidad.

Pero el problema de la percepción de los colores plantea interesantes cuestiones epistemológicas que me han llevado a ocuparme de Hobbes y Hume como aquellos filósofos que trataron más específicamente el tema desde esa perspectiva.

## 1. Hobbes: el problema de la génesis de los colores

Según Hobbes, sólo existen realmente la materia y el movimiento. De ahí que su metafísica haya sido caracterizada como 'materialismo mecanicista', lo que sin duda se corresponde con las explicaciones que da de los distintos fenómenos, tanto en el orden natural como en el moral y político.

No nos apartaremos aquí de la interpretación clásica en lo que respecta al problema de los colores en su versión mecanicista, aunque sí señalaremos algunos aspectos que no quedan resueltos ni pueden serlo dentro del sistema de Hobbes, dado que, en nuestra opinión, éste se aferró excesivamente a sus principios ontológicos y dejó sin responder las cuestiones no deducibles de ellos. Por otra parte, señalaremos que en Hobbes, como en otros filósofos de la época, no puede separarse el problema de los colores del de su percepción, ya sea como reductibles a ésta en un sentido fenomenista, aplicando el *esse est percipi* al menos a las 'cualidades secundarias', según veremos en el desarrollo de nuestro trabajo, o bien como problema onto-epistemológico para el que se busca una solución en la ciencia -la óptica en el caso particular de los colores- que aún no había alcanzado el grado de desarrollo necesario para dar una respuesta satisfactoria a la cuestión.

### Los 'fantasmas' mentales

Hobbes comienza señalando que los movimientos de los cuerpos producen en los órganos sensibles imágenes o fantasmas -siendo este último término el más frecuentemente empleado por el

filósofo. En el caso de la visión, el fantasma producido en la mente por los objetos externos es una figura coloreada.<sup>2</sup> El color parece ser, entonces, inseparable de la figura, como la cantidad lo es de la medida. Dice Hobbes al respecto:

*Pues ningún hombre es capaz de recordar cantidades sin medidas presentes y sensibles, ni los colores sin figuras [patterns] presentes y sensibles.*<sup>3</sup>

Si bien Hobbes se refiere aquí al recuerdo y no a la percepción actual, cabe señalar que ésta es para Hobbes una experiencia compleja en la que intervienen no sólo los sentidos sino también la memoria. De este modo se explica también la referencia al carácter de presentes que atribuye a los datos sensibles. Es decir que, según esta interpretación, en el pasaje citado podría sustituirse 'recordar' por 'percibir' sin que lo afirmado perdiera su validez. En efecto, en otro pasaje Hobbes afirma:

*...por la vista tenemos una concepción o imagen compuesta de color y figura, que es toda la información y conocimiento que el objeto nos imparte acerca de su naturaleza por medio del ojo.*<sup>4</sup>

El papel de la memoria es relacionado por Jeffrey Barnouw con el principio de inercia, que en el caso de la percepción funciona como 'retención' y es por tanto esencial a la experiencia:

*La continuación inercial del movimiento interno del sentido es ella misma esencial al sentido y es la capacidad para tal prolongación lo que distingue los movimientos internos (físico-fisiológicos) de los cuerpos animados, de los movimientos, tanto de los cuerpos como internos a ellos, que se estudian en mecánica.*<sup>5</sup>

Volviendo a los 'contenidos' de la percepción visual, Hobbes señala que, puesto que ésta no nos proporciona otros datos que los mencionados -el color y la figura- los hombres incurren en la ilusión de que ellos son las 'cualidades mismas' de las cosas. Esta opinión, según el filósofo, está tan arraigada en nosotros, que cualquier opinión o hipótesis en contrario "debe aparecer como una gran paradoja".<sup>6</sup>

No es esa, por otra parte, la única paradoja en que los hombres han incurrido al intentar atribuir a las cosas externas las cualidades percibidas, pero Hobbes considera que la más extraña e inadmisibles de ellas es la que introduce las especies sensibles o inteligibles, que pasan misteriosamente del objeto a la mente sin abandonar el objeto, es decir, que aparecen en el sujeto sin perder su inherencia en las cosas externas.

La posición de Hobbes es terminante con respecto al último caso mencionado: el color no es *nada* en cuanto tal fuera de la mente,

es decir, no es inherente a la cosa vista. El empleo de conceptos como fantasma, movimiento, cerebro, espíritus animales, etc., todos ellos englobados dentro del materialismo hobbesiano, parece proporcionarnos la única explicación posible de nuestra percepción de objetos coloreados o dotados de otras cualidades sensibles. Si el color es *algo* fuera de la mente, será un movimiento capaz de afectar nuestro órgano de la vista y transmitirse al cerebro. Sólo en la mente puede decirse que existe como una cualidad específica. Por eso, según J. Barnouw, "el materialismo hobbesiano difiere del de su rival, Descartes, en que Hobbes no concibe a la materia como excluyendo propiedades mentales"<sup>7</sup>. Creo que esta afirmación de Barnouw puede interpretarse en el sentido de que para Hobbes, en definitiva, la mente también es *materia*, y toda cualidad inherente a ella, lo es por tanto a un cuerpo.

Para convencer a aquéllos que puedan poner en duda su teoría, Hobbes cita ejemplos, como el de las imágenes reflejadas en las aguas o en los espejos, que todos reconocemos que están en un lugar *diferente* del que corresponde a la cosa misma. Otro caso mencionado por Hobbes es el de la doble visión: por ejemplo, los colores de dos imágenes de una misma cosa no pueden ser inherentes a ella, puesto que es contradictorio suponer que la cosa está en *dos lugares* distintos al mismo tiempo.<sup>8</sup>

De modo que Hobbes concluye que los colores, al igual que otras cualidades sensibles, son sólo fantasmas o, en otros términos, alteraciones que los objetos producen en el cerebro. Pero entonces, al menos tiene sentido preguntarse por la *causa* de esa alteración, tal como se encuentra en algo distinto e independiente de la mente. Recordemos que Hobbes concede gran importancia a las causas en su sistema mecanicista y que discute las cuatro causas aristotélicas, que termina por reducir a una sola: la eficiente.

Jeffrey Barnouw propone una solución interesante a esta cuestión. Según él, no habría una acción unidireccional de la cosa sobre el órgano sensible sino que aquélla produciría en éste una *resistencia*, por lo que "la aparente externalidad de las cualidades percibidas...se debe a un movimiento hacia afuera dentro de nuestro cuerpo"<sup>9</sup>. De modo que nuestra mente no *reflejaría* simplemente, como un espejo, el mundo externo con sus colores, olores, espacialidad, etc., sino que habría una doble acción entre las cosas y la mente. Refiriéndose al movimiento que a partir de los órganos de los sentidos es transmitido por los nervios al cerebro, dice, en efecto, Hobbes: "Del cerebro, rebota nuevamente en los nervios hacia afuera, y así se convierte en una aparición externa..."<sup>10</sup>. Es decir, que tanto el cerebro como los nervios, como el *medio* en que se efectúa la transmisión, tienen movimiento pero no color, olor o sonido.

## El color y la luz

Hasta aquí nos hemos referido, en general, a la caracterización que hace Hobbes de los colores como cualidades de la mente 'sentiente' y no de las cosas a las que el sentido común los atribuye. Para hacer más clara la concepción hobbesiana de la percepción de los colores, debemos recurrir, como lo hace él mismo, al fenómeno de la luz. Cuando Barnouw señala, en el artículo citado, que según Hobbes la presión del cuerpo sobre el órgano de la visión es 'mediata', no se está refiriendo a la luz como 'medio', sino a "...la mediación de los nervios y otras cuerdas y membranas del cuerpo, que se continúan internamente al cerebro y al corazón"<sup>11</sup>. Sin embargo, Hobbes se refiere explícitamente a la mediación de la luz en la percepción de los colores. A este respecto, afirma:

*"El fantasma propio de la vista es la luz, y bajo este nombre de luz se comprende también el color, que no es sino luz perturbada. Por lo cual, el fantasma de un cuerpo diáfano es luz; y el de un cuerpo coloreado es color".*<sup>12</sup>

Debo confesar que no me queda demasiado claro lo que Hobbes quiere decir con "cuerpo diáfano" y "cuerpo coloreado", aunque seguramente se refiera a la proyección de esa 'diafanidad' o 'luminosidad pura', o color -experimentados por el percipiente- en las cosas extramentales, por el 'efecto boomerang' de los fenómenos de movimiento que tienen lugar en el cerebro, los nervios y los órganos de los sentidos. Quizás Hobbes debió decir 'el fantasma de lo que llamamos un cuerpo coloreado', pues así evitaría contradecir lo que afirma en otros pasajes, o sea que el color no existe fuera de la mente. Al respecto, es útil recordar que para Hobbes no toda palabra o expresión del lenguaje designa una entidad real.

Lo que importa subrayar es que para Hobbes, el color, en tanto nos referimos a su existencia fuera de la mente, es, en definitiva, luz, es decir, un agente natural, pero no en estado puro sino que ha sufrido lo que Hobbes llama una 'perturbación' producida por un movimiento alterado, por ejemplo, por la interposición de un prisma. En otras palabras, el color, al igual que la luz, es producido por cuerpos diáfanos, pero con una diferencia:

*...que cuando la luz procede directamente de la fuente hacia el ojo o indirectamente por la reflexión de cuerpos netos y tales que no tengan ningún movimiento interno que los altere, le llamamos [simplemente] luz, pero cuando ésta llega al ojo por la reflexión de cuerpos ásperos, desparejos y rugosos, o tales que estén afectados por movimientos internos que pueden alterarlos, entonces le llamamos color.*<sup>13</sup>

En la cita anterior parece advertirse una sugerencia de lo que será la división de las cualidades de los cuerpos en primarias y secundarias, que Locke tomó de Boyle, pero sin que Hobbes haga referencia explícita a la teoría corpuscular.

El problema principal que, en nuestra opinión, presenta la teoría hobbessiana del color como 'luz perturbada', es el de explicar de qué manera se producen las sensaciones de los distintos colores. ¿Por qué, por ejemplo, tenemos a veces la percepción de una figura roja y en otras ocasiones de una azul? Las respuestas que intenta dar Hobbes a esta cuestión son varias, pero ninguna de ellas me parece totalmente adecuada, aunque puedan rozar algunos aspectos de lo que será una óptica más evolucionada que la que se conocía en la época. Sin duda, Hobbes se ocupó del problema en el *Tractatus Opticus I*, *Tractatus Opticus II* y *A Minute or First Draft of the Optiques*<sup>14</sup>, pero sin que su tratamiento represente un aporte valioso para la ciencia. Como los seguidores de Ptolomeo en astronomía, Hobbes se ve obligado a introducir un exceso de figuras geométricas para explicar fenómenos que serán explicados posteriormente con mayor simplicidad.

En un pasaje en el que Hobbes alude a la generación de los colores por perturbaciones de la luz, agrega que "esto se pone de manifiesto por el rojo, el amarillo, el azul y el púrpura, que se generan por la interposición de un prisma diáfano cuyas bases opuestas son triangulares, entre la luz y aquello que es iluminado".<sup>15</sup> Pero esta aparente simplicidad demuestra no ser tal cuando Hobbes intenta representar el fenómeno mediante figuras geométricas.

Michel Blay señala que, en sus obras de óptica, Hobbes "asocia arbitrariamente los colores producidos a la velocidad de rotación de los rayos de luz"<sup>16</sup>. En ocasiones parece identificar totalmente el color con la luz, considerando a ésta como "el más glorioso de los colores...producido por una operación igual del objeto"<sup>17</sup>. Aquí Hobbes parece incurrir en circularidad, al dar el nombre de 'color' a la luz, aun cuando se trate del más 'glorioso' de ellos, dado que anteriormente ha dicho, en contraposición a lo afirmado aquí, que el color es luz. Al parecer, la luz sería el fenómeno primario y el color una perturbación de éste, por lo que no nos parece lícito llamar color a la luz 'no perturbada'.

Respecto al calificativo de 'igual', Hobbes añade que la luz perturbada -a cuyas distintas perturbaciones corresponderían los 'colores' propiamente dichos, entendidos como imperfectos y menos 'placenteros' en comparación con aquélla- es luz desigual, y de la mayor 'igualdad' de los colores depende su grado de brillantez. Así, se habla de colores más brillantes que otros. A continuación se aclara

que, al parecer, Hobbes se estaría refiriendo a la armonía de distintos colores combinados, que compara con la armonía de los sonidos. Lo que no queda en absoluto claro es la relación que Hobbes parece querer establecer entre el brillo y la composición de los colores. Si bien la armonía sugiere combinación -tanto si se trata de colores como de sonidos- el brillo no parece ser un factor equivalente. El motivo que nos inclina a pensar que se trata de las distintas combinaciones de colores, es que Hobbes señala como efecto manifiesto de su grado de armonía el mayor o menor placer que experimenta el ojo que los percibe o 'siente'. Aunque bien podría tratarse de colores simples más placenteros que otros a la vista.

Pero con todo esto no queda tampoco aclarado el problema que nos preocupaba inicialmente, o sea el de la generación de los distintos colores, ni siquiera el de su distinción por el sujeto percipiente, excepto apelando a la incorregibilidad de la experiencia sensible y a su comunicabilidad por medio del lenguaje.

### Tesis alternativas

Un intento de dar mayor precisión a la distinción de los colores, aproxima nuevamente el planteo hobbessiano a la teoría corpuscular:

*Todos los colores, que están hechos de la mezcla de blanco y negro, proceden de las diferentes posiciones de las partículas que se elevan por encima de las superficies, y de sus diferentes grados de aspereza. Porque de acuerdo con estas diferencias, mayor o menor cantidad de rayos de luz son reflejados desde los diversos cuerpos a los ojos.*<sup>18</sup>

Pero esta solución, que parece anticipar las teorías de Boyle y Locke, es desechada a continuación como inadecuada por el propio Hobbes:

*Pero debido a que las diferencias son innumerables y que los cuerpos mismos son tan pequeños que no podemos percibirlos, la explicación y la determinación precisa de las causas de todos los colores presentan una dificultad tan grande que no me animo a emprenderla.*<sup>19</sup>

Finalmente, si intentamos rescatar de esta diversidad de explicaciones posibles algo coherente con el resto de la filosofía hobbessiana, coincidiríamos con Barnouw en que el origen de toda distinción de percepciones, incluida la de los colores, no puede encontrarse sino en la causa única o universal de todos los fenómenos, sean estos naturales o 'mentales': los movimientos de la materia:

*...si los cuerpos y todas sus partes hubieran de estar en reposo o ser movidos siempre por el mismo movimiento, nuestra discrimina-*



*ción de las cosas quedaría anulada. Y por tanto, la causa de todas las cosas deber buscarse en la variedad del movimiento.*<sup>20</sup>

Jean Bernhardt afirma también que Hobbes establece finalmente el principio de que toda variedad fenomenal procede de la 'variedad de movimientos', pero su posición es distinta a la de Barnouw, en cuanto quiere, por una parte, subrayar el alejamiento de Hobbes del aristotelismo que prevalecía en su época y, por otra, su reconocimiento de algunos principios aristotélicos básicos. Así, por ejemplo:

*"...la causalidad variadamente polisémica de Aristóteles se convierte progresivamente en Hobbes en una concatenación de variaciones de movimientos locales, no sin que, por otra parte, haya ocasión de considerar, de una manera cercana al aristotelismo, la especificidad de la recepción o de la potencia pasiva, aun en un registro mecanicista no menos complejo."*<sup>21</sup>

Pero a la inversa de la problemática que hemos venido planteando, Bernhardt no se propone dar cuenta de todas nuestras discriminaciones sensoriales -empresa que el propio Hobbes declara dificultosa- sino que más bien destaca el hecho de que dichas discriminaciones no se corresponden con las que postula como mucho más sutiles en la realidad extramental:

*No hay, sin embargo, nada oscuro que indagar detrás de la transparencia mecánica de lo Creado, si bien no poseemos los medios de escrutar en la multiplicidad inagotable de los mecanismos particulares, que superan nuestra agudeza perceptiva, tan limitada y mezclada de subjetividad, cuando ella traduce sin sutileza, en una expresión confusa, una invisible claridad mecánico-geométrica.*<sup>22</sup>

Resulta interesante, finalmente, hacer una breve referencia a otra concepción de la percepción que sólo queda bosquejada, aunque sin desarrollo ulterior, en la teoría hobbessiana de los colores, sin duda generalizable a las operaciones de los demás sentidos: la de la intencionalidad del sujeto percipiente.

En un pasaje ya aludido de *De Corpore*, después de referirse a los fantasmas de la visión -o sensaciones visuales, en un lenguaje más actual- Hobbes afirma:

*Pero el objeto de la visión propiamente dicho, no es ni la luz ni el color sino el cuerpo mismo que es diáfano, o luminoso o coloreado. Porque la luz o el color, al ser fantasmas del sentiente [sentient] no pueden ser accidentes del objeto, lo que es evidente por el hecho de que las cosas visibles aparecen a menudo en lugares en que sabemos con certeza que no están y que en distintos lugares son de diferentes colores.*<sup>23</sup>

Traducido a un lenguaje fenomenológico, Hobbes parece

estar refiriéndose a la intencionalidad de la conciencia, cuyo objeto no es el dato hylético sino aquello a que el dato nos remite. Precisamente, Barnouw subraya en la concepción hobbessiana de la percepción su "objetividad intencional o referencialidad, así como la 'subjetividad' del sentido"<sup>24</sup>

O sea que la concepción hobbessiana de la percepción no sería simplemente fenomenista sino que se aproximaría en algún pasaje a la concepción de Husserl, si bien no hemos encontrado en sus obras otros datos relevantes que puedan dar pie a una interpretación semejante. El problema último que se plantea, como en toda epistemología empirista, es el de lo "dado" y dentro de esa cuestión más genérica queda englobado el problema de los colores y demás cualidades secundarias.

## 2. Importancia de los colores en la teoría humeana de la percepción del espacio

En la Sección II de la Segunda Parte del Libro I del *Tratado de la naturaleza humana* Hume argumenta en contra de la infinita divisibilidad del espacio. Si se considera una extensión finita, no puede considerársela como divisible al infinito. Debe estar compuesta, por el contrario, por un número finito de partes. La contradicción no reside en considerar el espacio como infinito y, por tanto, como infinitamente divisible, ya que sus partes, igual que la totalidad, serían en ese caso infinitas, sino en concebir una extensión finita pero compuesta de infinitas partes. La posición de Hume puede resumirse en el siguiente argumento:

*La capacidad del espíritu no es infinita; por tanto, ninguna idea de extensión o duración consta de un número infinito de partes o ideas inferiores, sino de un número finito de partes simples e indivisibles.*<sup>25</sup>

Admitiendo que nuestras ideas son representaciones adecuadas de las impresiones -al menos en lo que concierne a las percepciones simples- podemos afirmar que tenemos "representaciones adecuadas de las partes más pequeñas de la extensión"<sup>26</sup>. Estas partes, por lo que dice Hume a continuación, pueden existir separadamente. Son auténticas unidades, no ya divisibles en fracciones menores, en cuyo caso dejarían de ser propiamente unidades y estaríamos incurriendo en una confusión terminológica.

Ahora bien, como según Hume, "Es una máxima establecida en metafísica que todo lo que el espíritu concibe claramente incluye la idea de existencia posible"<sup>27</sup>, si concebimos claramente la extensión, se nos presenta al mismo tiempo la posibilidad de su existencia. La

modalización de la existencia en este pasaje -como existencia posible- se debe únicamente a que Hume está refiriéndose a su concepción y no a su 'sentimiento' o percepción impresional, en cuyo caso hablaría de existencia real. Se trataría, pues, de una consideración del espacio en cierto modo apriorística -aunque su idea, en definitiva, debe proceder de impresiones para ser legítima y, por tanto, podemos considerar su existencia como real. Por otra parte, Hume afirma en otra Sección del *Tratado*, que "la idea de existencia de un objeto es idéntica a la idea de lo que concebimos como existente"<sup>28</sup>, es decir, no es una idea distinta y separable de esta última.

¿Pero qué significa para Hume la realidad del espacio, con independencia de la mente que lo percibe? ¿Y cómo adquirimos una idea de espacio? Después de afirmar que sólo los sentidos pueden propocionarnos esa idea, ya que ésta no podría provenir de impresiones de la reflexión, como pasiones o emociones, consideradas por todos como inextensas -sin que Hume nos de una razón al respecto, sino que nos remite a nuestra propia experiencia- declara que "mis sentidos me transmiten sólo las impresiones de *puntos coloreados* dispuestos de una cierta manera"<sup>29</sup> La idea de espacio o extensión -términos sinónimos para Hume- "no es sino una copia de estos *puntos coloreados* y de la manera de su aparición"<sup>30</sup>. Nuestra percepción del espacio se subordina, pues, a la de puntos coloreados. ¿Se reduce acaso a ella? Hume admite que dichos puntos son además tangibles, pero ello no altera excesivamente las cosas, ya que Hume no hace sino recurrir a otro sentido -el tacto- pero en general, como la mayoría de los empiristas, privilegia el sentido de la vista, al menos en los ejemplos.

Por otra parte, son estos puntos coloreados los que nos interesan para el desarrollo de nuestro tema. Sigue una breve discusión sobre los colores de esos puntos. Si percibiéramos por primera vez la extensión como compuesta de puntos de un color *determinado* (púrpura, en el ejemplo de Hume), nuestra idea de extensión reproduciría no sólo las impresiones de esos puntos en el orden en que se dieron originariamente, sino también el color original. Agrega Hume que, al aumentar nuestras ideas de colores y sus distintas disposiciones, realizaríamos una especie de *abstracción* de la disposición de los puntos a la cual, generalizándola al mayor número posible de casos, daríamos el nombre de extensión o espacio. Más adelante intentaremos aclarar cómo se lleva a cabo dicha abstracción, al hablar de las distinciones de razón en relación con los colores.

Al parecer, el hecho de que tengamos impresiones -y sus correspondientes ideas- de distintos colores, no presenta ningún problema para Hume. Las impresiones son algo original y la

incorregibilidad de su experiencia nos impide dudar de ellas. Nuestra idea de espacio está, pues, compuesta de partes que son indivisibles y esas partes son puntos coloreados. La idea de una cualquiera de esas 'partes' no es, sin embargo, la idea de extensión, es decir que las partes que componen la extensión no son, a su vez, extensas. En este último caso, serían a su vez divisibles en partes menores, mientras que hemos asumido que son simples e indivisibles. Tampoco pueden ser una mera nada, pues no puede existir algo compuesto de lo que no es nada. Hume admite, de acuerdo con teorías físicas en boga en su tiempo<sup>31</sup>, que esas partes ínfimas que componen la extensión o los cuerpos puedan llamarse átomos. El mismo emplea el término en algún pasaje de su obra, pero considera que esa teoría presenta muchas dificultades, "en razón del gran número y multiplicación de esas partes"<sup>32</sup>. Debemos cuidarnos de incurrir en confusión: esos átomos o corpúsculos, si se trata de unidades últimas, no son *extensos*, pese a ser coloreados o tangibles.

Al parecer, éstos átomos pueden mostrarse como no siendo partículas últimas, con lo que habría que corregir las ideas, o al menos el lenguaje<sup>33</sup>, ya que Hume acepta el hecho de que partículas antes invisibles puedan hacerse visibles mediante el uso de instrumentos de óptica que habían sido inventados y perfeccionados no hacía mucho -como el microscopio o el telescopio<sup>34</sup>.

### Los puntos coloreados

De lo anterior, llegamos a la conclusión de que las partes finitas e indivisibles de que se compone el espacio, deben tener un contenido cualitativo, a partir del cual pueda *abstraerse* la idea de espacio. El espacio vacío es inconcebible según Hume. En consecuencia, rechaza que sus componentes últimos puedan ser puntos matemáticos, ya que éstos carecen de entidad y por lo tanto no harían 'real' el espacio, al que sin embargo concebimos como tal. Hume emplea aquí implícitamente una especie de versión empirista de un principio escolástico reconocido por los filósofos racionalistas modernos: "de la nada nada procede"<sup>35</sup>. Tampoco admite que las partes del espacio sean *puntos físicos*, ya que éstos tendrían extensión y serían, por tanto, divisibles a su vez en partes. ¿Qué tipo de realidad o existencia puede, entonces, tener el espacio para Hume? La vía media que elige consiste en otorgar *color* o solidez a los puntos matemáticos. Es decir, los puntos coloreados, de cuya disposición depende lo que llamamos extensión o espacio, se aproximan más a los puntos matemáticos que a los físicos, sin ser ni unos ni otros, ya que los matemáticos son puramente ideales y los físicos son extensos y, por tanto, divisibles. Nos

encontramos, pues, ante la paradoja de colores percibidos sin una extensión coloreada.

Sin embargo, señala Noxon, "al volver sobre el mismo tema en la primera *Enquiry*, [Hume] reitera explícitamente la doctrina del punto físico con la que se había comprometido en el *Treatise* y que resultaba muy fácil de compaginar con su teoría empirista de la geometría"<sup>36</sup>. Es decir, Noxon considera que, al colorear los puntos matemáticos, Hume los convierte indefectiblemente en puntos físicos; pero esto no resuelve el problema de su inextensión.

Una solución más aproximativa al problema planteado por Hume en este punto, sería tomar a los puntos coloreados como *minima sensibilia*, sin considerarlos desde un punto de vista ontológico sino meramente epistemológico, como parece sugerir el siguiente pasaje del *Tratado*:

*Arrojemos una mancha de tinta sobre un papel y alejémonos hasta que la mancha se vuelva totalmente invisible. Descubriremos que, a medida que nos aproximamos nuevamente a la mancha, ésta se va haciendo visible, primeramente con pequeños intervalos, hasta tornarse constantemente visible. A partir de ese momento, sólo su color adquiere mayor vivacidad, sin que la mancha aumente de volumen. Luego, cuando se ha agrandado hasta el punto de ser realmente extensa, siempre resulta difícil para la imaginación descomponerla en sus partes, debido a la desazón que experimenta en concebir un objeto tan diminuto como un punto. Esta debilidad afecta la mayor parte de nuestros razonamientos sobre el presente tema y hace casi imposible responder en forma inteligible y con expresiones adecuadas a muchas de las cuestiones que surgen en torno de él.*<sup>37</sup>

Por otra parte, el pasaje citado nos permite ver que Hume considera a los colores como el elemento fundamental, tanto en la percepción como en la concepción de la extensión. Es más, Hume considera que el color puede aumentar su intensidad, produciendo una impresión muy viva y fuerte, sin que aumente correlativamente la extensión o volumen de la superficie coloreada.

Sin que quede del todo claro -justo es reconocerlo- esos puntos coloreados -con o sin ninguna extensión, físicos o matemáticos- al unirse constituyen un objeto compuesto y divisible. Esta unión, al parecer, no conlleva contacto, ya que el contacto implicaría partes constituyentes y Hume ha dicho que los puntos son inextensos. Hume aconseja imaginar los puntos con colores distintos, para evitar que se confundan entre sí. Admite, por otra parte, que dichos puntos, en lugar de quedar contiguos, podrían unirse en uno solo, aunque no queda del todo claro que tuviese una noción precisa de los colores que produ-

cirían al mezclarse, ya que incluye colores compuestos en la lista de los que al parecer considera como colores simples.

Norman Kemp Smith ha señalado que, si bien en el caso de las ideas Hume no admite que puedan "mezclarse", en el caso de las impresiones sí lo admite, y para ilustrarlo reproduce un pasaje del *Tratado* en que Hume se refiere la posibilidad de una completa unión entre las pasiones o las impresiones de color.<sup>38</sup>

Pero es evidente, según Hume, que sólo los colores me permiten distinguir con claridad las partes de la extensión y componerlas para constituir ésta, ya que no analiza la idea de solidez con el mismo rigor a fin de proporcionarnos una idea de cómo podemos percibir mediante ella las distintas partes de un todo extenso. No queda claro tampoco cómo llega a formarse la idea de espacio un ciego de nacimiento, aunque suponemos que la explicación de Hume sería semejante a la que ha expuesto recurriendo a los colores. Sin duda, será a partir de puntos tangibles, pero aquí vuelve a plantearse el mismo problema: ¿serán éstos físicos o matemáticos? ¿cuál sería el intermedio entre unos y otros, ya que no podrían ser físicos sin constar de partes y la división de éstas no puede continuar al infinito, ni tangibles si sólo se tratase de puntos 'ideales' matemáticos? Respecto de los cuerpos coloreados, en cambio, Hume ha señalado que si bien resulta difícil sentir o concebir las distintas partes si éstas exhiben todas el mismo color, no será así si cada parte presenta un color distinto. Es la *distinción* de los colores lo que les da ventaja sobre la solidez.

La conclusión es que "no podemos formarnos la idea de un vacío o un espacio en el que no haya nada visible o tangible"<sup>39</sup> y que los colores son los mejores candidatos para otorgar un contenido cualitativo al espacio.

Respecto de la solidez o tangibilidad de los objetos, sobre la que Hume no nos proporciona mayores aclaraciones, cabe suponer, como hemos señalado, que desempeñarían la función de los colores en el caso de un ciego. Es interesante señalar, sin embargo, que mientras que Locke incluía la solidez entre las cualidades primarias y los colores entre las secundarias, Hume no parece distinguir entre unas y otras en ciertos pasajes. Por de pronto, la extensión es para Locke una cualidad primaria, mientras que en Hume, usada a la manera cartesiana como sinónimo de espacio, no es sino una 'manera de darse' ciertas impresiones. En otros pasajes analiza la posición de filósofos como Boyle y Locke respecto de la diferencia entre cualidades primarias y secundarias y llega a la conclusión de que si los colores, sabores, etc., son meras percepciones, todas las son con el mismo fundamento.<sup>40</sup>

Podemos sostener, de acuerdo con la doctrina de Hume, que los colores pertenecen al mundo de la percepción, pero que éste no es necesariamente un mundo de 'apariencias' sino un mundo real, al que también pertenecen los rayos de luz que inciden en los objetos y en la retina.<sup>41</sup> Esto es lo que da como resultado una figura coloreada: no simplemente un conjunto de puntos sino de "puntos coloreados dispuestos de una cierta manera". Esa 'cierta manera' determina las características esenciales de la figura. Pero sin los colores no habría espacio ni figuras espaciales, ni objetos espaciales o externos.

### El vacío y la distancia

La idea de distancia nos conduce, según Hume, a la de vacío. Pero se trata, en ambos casos, de un error de los sentidos. Al respecto, dice Hume:

*...es evidente que cuando sólo dos cuerpos luminosos aparecen a la vista, podemos percibir si están unidos o separados por una distancia grande o pequeña; y si esa distancia varía, podemos percibir su aumento o disminución por el movimiento de los cuerpos. Pero como en este caso la distancia no es ninguna cosa coloreada o visible, puede pensarse que hay aquí un vacío o una pura extensión, no sólo inteligible para el espíritu sino evidente para los sentidos mismos. Este es nuestro modo más natural y más corriente de pensar, pero aprenderemos a corregirlo con un poco de reflexión. Podemos observar que cuando dos cuerpos aparecen donde antes había una oscuridad total, el único cambio perceptible es la aparición de esos dos objetos, mientras que todo lo demás continúa siendo como antes, una ausencia absoluta de luz y de todo objeto coloreado y visible... Ahora bien, puesto que esta distancia no produce ninguna percepción distinta de la que un ciego obtiene por medio de su ojos o de la que obtenemos en la noche más oscura, debe participar de las mismas propiedades. Y puesto que la ceguera y la oscuridad no nos proporcionan idea alguna de extensión, es imposible que la oscura e indiscernible distancia entre dos cuerpos pueda jamás producir tal idea.*<sup>42</sup>

Pasajes como el arriba citado y los referentes en general a los puntos coloreados, permiten sostener a Yolton que se trata de una aplicación de las teorías ópticas en boga en la época<sup>43</sup>. No obstante, el mismo autor reconoce un poco más adelante, en el mismo trabajo, que a pesar de conocer "los hechos básicos acerca de la visión... Hume no estaba escribiendo una 'óptica'" y que su teoría de la percepción es de carácter filosófico, una teoría "acerca del conocimiento (*acquaintance*) perceptivo más bien que de la visión."<sup>44</sup> Sin embargo, podemos afirmar que hay, efectivamente, una teoría óptica implícita

en la concepción humeana del espacio, ya que las figuras, que no lo llenan simplemente sino que lo constituyen, son siempre coloreadas.

También es interesante destacar, dentro del contexto de los siglos considerados, que al igual que Descartes, Hume identifica espacio y extensión, tal como ocurre en la definición que venimos considerando: "La idea de *espacio* o *extensión* no es más que la idea de puntos visibles o tangibles dispuestos en determinado orden." Pero aquí termina la semejanza entre ambas teorías, pues, mientras que para Descartes, la extensión era una propiedad inteligible, captable por una intuición racional -como se concluye del ejemplo del trozo de cera<sup>45</sup> y era por tanto una extensión *pura* cuyas determinaciones geométricas constituían a la vez la esencia de los cuerpos; para Hume, como acabamos de ver, la percepción de color, lejos de ser dejada de lado, desempeña un papel primordial en tanto constitutiva de nuestra idea de extensión. Al respecto, declara Yolton: "El color y la tangibilidad no sólo son necesarios para la *sensación*, sino necesarios para nuestra *concepción* del espacio y el tiempo."<sup>46</sup>

### Las distinciones de razón

Otro pasaje en el cual Hume apela a los colores, considerados aquí como cualidades sensibles, pero, no obstante, como aspectos relevantes de las ideas de objetos, es el que se refiere a las distinciones de razón.

En la Sección VII de la Primera Parte del Libro I del *Tratado*, donde trata de las ideas abstractas, señala que la figura y el color constituyen una idea simple y no son por tanto distinguibles ni separables. Sin embargo, es posible relacionar esos dos aspectos por separado, independientemente uno del otro, por comparación con los que presentan otros objetos; es decir, o bien la figura o bien el color. De otro modo ¿cómo hubiésemos podido nunca distinguir unos colores de otros simplemente en cuanto tales, o unas figuras de otras si no fuese posible 'aislar' esos dos aspectos dirigiendo nuestra atención a uno u otro de ellos, según las semejanzas o diferencias que descubrimos entre los objetos? ¿Es lo mismo acaso distinguir un objeto rojo de un objeto azul que simplemente el color rojo del color azul?

Al parecer, aun lo simple, según Hume, puede presentar distintas relaciones y éstas nos permiten 'abstraer' los distintos aspectos comparados en cada caso. Si comparamos, por ejemplo, un globo de mármol blanco y un cubo del mismo color, "cuando queremos considerar solamente el color, dirigimos nuestra atención a su semejanza con el cubo de mármol blanco. De este modo acompañamos nuestras ideas con una especie de reflexión, de la que

la costumbre nos vuelve en gran medida insensibles".<sup>47</sup> Lo que permite la abstracción es, pues, la relación de semejanza entre dos ideas, no la separabilidad de aspectos que son empíricamente indistinguibles.

Norman Kemp Smith señala que Hume ha desvirtuado aquí su principio de que sólo lo separable es distinguible.<sup>48</sup> Sin ir tan lejos, nos parece, no obstante, que el pasaje es algo confuso y que Hume se refiere muy sumariamente a estas distinciones de razón que ha debido admitir, por una parte, para fundar su teoría de la abstracción sin caer en un puro nominalismo y, por otra, en mi opinión, para hacer posible la distinción de colores sin considerar las superficies extensas que necesariamente deben irles acompañadas. La dificultad nos parece semejante a la de pronunciarse por puntos que no son ni físicos ni matemáticos sino 'algo intermedio'. Lo que Barry Stroud, por su parte, cuestiona, es el criterio humeano de simplicidad, en particular respecto de los colores. En el *Tratado*, Sección I, Hume da como ejemplo de idea compleja la de una manzana. Al respecto señala Stroud:

*Sobre la base de este ejemplo es natural concluir que nuestras impresiones o ideas del color, el sabor y el olor de esta manzana particular son percepciones simples, y de hecho Hume emplea este modo de hablar. Pero [acota Stroud] igual que a Locke, no le interesaba demasiado saber en qué consiste la simplicidad.*<sup>49</sup>

En el ejemplo de la manzana, en efecto, es la idea compleja lo que parece interesarle. No obstante, como el propio Stroud señala, en otros lugares habla de las ideas de color como ideas simples<sup>50</sup>, aunque refiriéndose más bien a matices particulares con una intensidad específica, al parecer rasgos distinguibles entre sí. Coincido con Stroud en que el *criterio* de simplicidad es más bien confuso en Hume. No obstante, no podemos dejar de señalar que en muchos pasajes de su obra Hume sostiene el 'principio de la copia' respecto de las ideas e impresiones simples como algo evidente por sí, que no requiere mayores explicaciones.

### El matiz faltante de azul

Si Hume *debe* sostener el principio de la copia en pro de la coherencia del sistema, ¿por qué, entonces, se objeta a sí mismo al proponer un caso en que podría surgir la idea simple sin la impresión simple que la precede? Dice Hume en un pasaje muy citado:

*Creo que se admitirá sin dificultad que las varias ideas distintas de colores que penetran por los ojos o las de los sonidos, que son transmitidas por el oído, son realmente diferentes unas de otras,*

*aunque a su vez se asemejan entre sí. Ahora bien, si esto es verdad respecto de los diferentes colores, otro tanto sucede con los distintos matices de un mismo color, cada uno de los cuales produce una idea distinta, independiente de las demás. Pues si negásemos esto, sería posible, por la gradación continua de los matices, pasar insensiblemente de un color a otro totalmente desemejante; y si no admitimos que los matices intermedios sean diferentes, no podemos negar, sin incurrir en un absurdo, que los extremos sean idénticos. Supongamos entonces que una persona ha gozado de su vista durante treinta años y ha adquirido un perfecto conocimiento de toda clase de colores, excepto de un determinado matiz de azul, que nunca ha tenido ocasión de ver. Si se le presentan todos los matices de ese color, excepto el mencionado, en una escala que descienda gradualmente del más oscuro al más claro, es evidente que percibirá un vacío allí donde falta ese matiz, y advertirá en ese lugar una distancia mayor que la que existe en los demás casos entre los colores contiguos. Entonces me pregunto si es posible para él suplir esa deficiencia con su propia imaginación y producir la idea de ese matiz particular, aunque nunca le haya sido transmitido por los sentidos. Creo que muy pocos negarán esta posibilidad, y esto puede servir como prueba de que las ideas simples no siempre derivan de las impresiones correspondientes, aunque el caso es tan extraordinario y singular que apenas merece ser observado y no se justifica que en función de él alteremos nuestra máxima general.*<sup>51</sup>

Las respuestas posibles al interrogante planteado son varias, y van desde la negación de la dificultad a su admisión con atenuantes, sin llegar nunca a considerar la objeción como destructiva del principio fundamental de la filosofía de Hume, lo que implicaría negar toda la argumentación fundada en él.

Stroud tiende a negar la dificultad, o al menos a atenuarla, al afirmar que: "Para entender su aceptación del ejemplo, debe recordarse que Hume propone su 'máxima general' de que las ideas simples se derivan de impresiones simples como una auténtica hipótesis causal. Ha de ser considerada como contingente, como algo que bien podría haber sido falso, o incluso pudiera descubrirse que lo es. Pero si hay excepciones, muy bien puede ser posible explicarlas sin tener que invocar ningún principio general que no pertenezca a la filosofía de la mente de Hume o que no esté de acuerdo con ella."<sup>52</sup>

Por otra parte, considera que Hume pudo haber apelado a otro principio de su sistema, al que sin embargo no recurre, el de que "la imaginación, colocada en cualquier curso de pensamiento, es capaz de continuar, incluso cuando su objeto falta, y como una galera puesta

en movimiento por los remos, prosigue su curso sin ningún nuevo impulso".<sup>53</sup>

D.M. Johnson, por su parte, ha dedicado un artículo a este tema, en el que expone argumentos con los que se puede intentar defender a Hume contra su propia objeción desde distintas perspectivas. Entre ellas se cuenta la posibilidad de "mostrar que el azul faltante no es en realidad una idea simple"<sup>54</sup>. Pero la principal línea de defensa, de acuerdo con el título de su trabajo, radica en afirmar que, dado que, "en sí mismos los colores no tienen ningún orden", una persona puede "haber desarrollado un 'espectro habitual' adecuadamente detallado, es decir, un conjunto ordenado de tendencias y expectativas respecto de los colores"<sup>55</sup>, lo que requeriría, naturalmente, tiempo y experiencia. El autor expresa su desacuerdo con esta interpretación, señalando que *no* puede demostrarse que los niños no tengan la misma habilidad que los adultos para imaginar colores no vistos previamente, aunque sea plausible suponer que "tienen menos capacidad para *describir* estos logros mentales".<sup>56</sup> No menciona, sin embargo, el hecho de que sí sería posible probar experimentalmente que algunos sujetos especialmente dotados desarrollan ciertos hábitos mucho más tempranamente que los sujetos corrientes, y que ellos serían los mejores candidatos para suplir un matiz faltante. Se habla mucho de músicos precoces; con igual derecho podríamos referirnos a pintores precoces -con una imaginación respecto de los colores mucho más desarrollada que en el resto de los videntes- en quienes existiría 'potencialmente' la capacidad de ser impresionados por matices de colores que pasan inadvertidos para el común de los hombres, de donde procedería a su vez su posibilidad de completar el espectro en casos como el del ejemplo.

Johnson se refiere, en cambio, a la influencia del adiestramiento, como en el caso de 'los vendedores de pintura y los tintoreros'. Pero su posición, de todos modos, no es favorable a la teoría del hábito. "Sabemos demasiado" acerca de los colores como para suponer que lo determinante en su distinción sean factores subjetivos.<sup>57</sup> Por eso su conclusión, expresada en una nota, es que el hábito y el adiestramiento simplemente capacitan mejor "para advertir diferencias de color que ya están ahí 'ante los ojos'". Esta última acotación coincide con mi propia interpretación acerca de que, después de todo, el color ha sido ya *sentido*, pues el sujeto del ejemplo humeano es alguien que ha tenido experiencia "de todos los matices de azul, excepto uno", lo que implica una particular sensibilidad para la percepción de colores.

Frente a la interpretación que podemos llamar 'realista', en-

contramos otra, que para explicar el extraño caso del 'matiz de azul faltante' apela a una teoría predominante en la época, la de la creatividad de la mente.<sup>58</sup> En primer lugar, esta interpretación sería generalizable a otros espectros o gradaciones, como, por ejemplo, las escalas musicales.

En segundo lugar, cabría pensar que tal vez el ejemplo fuera frecuente en la literatura epistemológica de la época, pero Rollin señala, en el trabajo citado, que no es el caso, a diferencia del ejemplo recurrente del ciego de nacimiento.<sup>59</sup>

La clave estaría, no obstante, en la teoría del poder creativo de la mente, puesta de relieve en la filosofía de Locke y en la de los cartesianos, por quienes habría sido influido Hume. Finalmente, dejando de lado las implicaciones kantianas, en el sentido de la posibilidad de proposiciones sintéticas a priori, que Rollin considera que Hume no podría en modo alguno haber anticipado en su sistema empirista, el autor destaca, por una parte, la intención retórica del ejemplo y, por otra, que se trataría más bien que de la 'creación' de una nueva cualidad simple, de la captación de una regla relacional que nos permite establecer una progresión en una serie de colores o sonidos.

## Conclusiones

En primer lugar, estoy de acuerdo con los críticos que sostienen que por tratarse de un principio contingente y a posteriori, el principio de la copia de las ideas respecto de las impresiones admite excepciones, pero considero que la excepción no queda suficientemente justificada dentro del sistema humeano y que puede tratarse, como lo han señalado otros, de un mero 'experimento mental', como cuando Galileo jugaba con la idea del vacío.<sup>60</sup>

La creatividad de la mente podría consistir en la obtención de nuevos colores *compuestos*, que es lo que los grandes pintores han logrado en su paleta. Esa creatividad podría darse independientemente de todo entrenamiento o hábito, aunque no deba excluirse esta posibilidad ni reducirla a una mera capacidad técnica.

En segundo lugar, creo que Hume no da lugar a una interpretación realista del tipo de la propuesta por Johnson, porque en ese caso podríamos llenar todos los 'huecos' o 'lagunas' de la experiencia, incluso la del nexo causal.

Coincidió con el carácter retórico del desafío -que Hume podría haber obviado- dado que quizás no las tenía todas consigo respecto del riesgo que la excepción representaba para su hipótesis, si es que

una sola excepción bastaba para refutarla. Pero dado que consideramos el principio de la copia como contingente, teniendo que ver únicamente con datos empíricos y no con verdades a priori, la excepción podría haber sido pensada como 'confirmando la regla' en lugar de refutarla.

Pero se me ocurre otra objeción, de carácter lógico, a la posibilidad de suplir un matiz faltante en una escala cromática, de acuerdo con un importante aspecto de la teoría de Hume en relación con el tema de los colores: su concepción del espacio. Recordemos que Hume *no* admite la percepción de un espacio vacío, del mismo modo que no admite la percepción del nexo causal o de la sustancia. El vacío y la distancia son para él, no ausencia de objetos, sino efecto óptico de la no-incidencia de rayos de luz, para lo cual la afirmación de Yolton acerca de la familiaridad de Hume con las teorías ópticas de su época me ha resultado una sugerencia muy valiosa. ¿Cómo podríamos captar un espacio entre colores o matices de color? Completar una escala cromática no puede significar 'llenar un vacío' y si no aceptamos que los colores -o sus causas- están allí realmente, sino que "las percepciones son nuestros únicos objetos", no habrá tal vacío que llenar. Cuando surja la impresión, quizás aquello de lo que seamos capaces sea de darle una ubicación correcta en el espectro por *comparación* con otros colores de los que ya tenemos experiencia: ideas procedentes de impresiones originarias y relacionadas por leyes de asociación. Pero cómo, cuándo y por qué surgirá esa impresión no parece haber en el sistema de Hume suficientes elementos para responder a esta pregunta. Quizá debamos admitir que no hay para ella una respuesta única o definitiva, como el propio Hume lo habría comprendido. Creemos que una dificultad no invalida un sistema y que reconocerla puede tender a enriquecerlo.

## Notas:

1. *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, ed.by A.A.Luce and T.E.Jessop, Vol.I, ed.by A.A.Luce, Editor's Introduction to *An Essay Towards a New Theory of Vision*, p.147
2. EW,IV,p.4
3. EW,I,p.13
4. EW,p.3
5. J.Barnouw, "Hobbes's Causal Account of Sensation", *Journal of the History of Philosophy*, 1980(18),p.122
6. Cf.EW,IV,p.5
7. J.Barnouw,op.cit.,p.116
8. Cf.ibidem,loc.cit.
9. EW,I,p.404

10. EW,IV,p.7
11. EW,I,p.459
12. EW,IV,p.7
13. Ibidem,loc.cit.
14. Dato tomado de M.Blav, "Genèse des couleurs et modèles mécaniques dans l'oeuvre de Hobbes", en Y.Ch.Zarka et J. Bernhardt (eds.), *Thomas Hobbes, Philosophie Première, Théorie de la Science et Politique*, Paris,P.U.F.,1990,p.156
15. EW,I,p.459
16. M.Blav, op.cit.,p.164
17. EW,VI,p.36
18. EW,I,p.65
19. Ibidem,loc.cit.
20. J.Barnouw,op.cit.,cita tomada de R.Peters & H.Tajfel, "Hobbes and Hull: Metaphysicians of Behaviour", en Cranston & Peters (eds.), *Hobbes and Rousseau*, New York, Anchor Books, 1972,p.179
21. J.Bernhardt, "L'aristotelisme et la pensée de Hobbes" en M. Bernhardt & M.Malherbe (eds.), *Thomas Hobbes, de la Métaphysique à la Politique*, Acte du Colloque Franco-américain de Nantes, Paris, Vrin, 1989,p.13
22. J.Bernhardt, "Grandeur, substance et accident: une difficulté du De Corpore", en Y.CH.Zarka & J.Bernhardt (eds.),op.cit.,p.44
23. EW,IV,p.404
24. J.Barnouw,op.cit.,p.118
25. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, edited with an Analytical Index by L.A. Selby-Bigge, Second Edition revised with text and variant readings by P.H. Nidditch, Oxford Clarendon Press, 1987, p. 39. Las citas en español corresponden al *Tratado de la naturaleza humana*, traducción, prólogo y notas de Margarita Costa, Buenos Aires, Paidós, 1974 (aquí p.87) En todos los casos se citará *Treatise*, seguido del número de página de la edición inglesa y el de la mencionada edición española.
26. *Treatise*, p.29; 73
27. Ibidem, p 32; 77
28. Ibidem, cf. p.94; 162
29. Ibidem,p.34;80, el énfasis es mío.
30. Ibidem, loc. cit.: el énfasis es mío.
31. Nos referimos a la teoría corpuscular, empleada, por ejemplo, por Boyle, en su explicación de las cualidades de los cuerpos
32. *Treatise*, p.28; 71
33. En un interesante trabajo presentado recientemente en la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico, S.Monder desarrolla un tema relacionado con este punto, acerca de "la corregibilidad de las reglas generales"
34. *Treatise*, p.28;71
35. Cf., por ej. R. Descartes, "razones que prueban la existencia de Dios...dispuestas de manera geométrica" (intercaladas entre las Segundas y Terceras Objeciones a las *Meditaciones Metafísicas*), Axioma III
36. J. Noxon, *La evolución de la filosofía de Hume*, Madrid, Revista de



- Occidente, 1974, p.118  
 37. *Treatise*, p. 42; 90  
 38. Cf. *Treatise*, p. 34; 8  
 39. N.Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume*; London, Macmillan, 1966, p.282; cf. *Treatise*, p.336  
 40. *Treatise*, p.53; 106  
 41. Cf. *Treatise*; p. 228; 337  
 42. Cf. J.W. Yolton, "Perceptual acquaintance in Eighteenth-Century Britain", *Journal of the History of Ideas*, Vol. XL, Number 2, April-June 1979; pp.207-234  
 43. *Treatise*, p.57; 110  
 44. Cf. Yolton, op.cit., p.209  
 45. *Ibidem*, p.210  
 46. Cf. Descartes, *Meditaciones Metafísicas* (Segunda Meditación)  
 47. Yolton, op. cit., p.230  
 48. *Treatise*, p.25; 64-5  
 49. Cf. N.Kemp Smith, op. cit., p.226  
 50. B.Stroud, *Hume*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986, p.38  
 51. *Ibidem*, cf.p.38, nota 1  
 52. *Treatise*, p.5-6;36-7  
 53. Stroud, op.cit., p.56  
 54. *Treatise*, p.198; 300  
 55. D.M. Johnson, "Hume's Missing Shade of Blue, Interpreted as Involving Habitual Spectra", *Hume Studies*, Volume X, Number 2, Nov. 1984, P.113  
 56. *Ibidem*, pp.115-6  
 57. *Ibidem*, p.117  
 58. *Ibidem*, cf.p.119  
 59. Cf. B.M. Rollin, "Hume's Blue Patch", *Journal of the History of Ideas* Vol. XXXII, Number 1, January-March 1971  
 60. *Ibidem*, p.121

## Capítulo VIII

# Aportes de Hobbes y Locke a la filosofía del lenguaje

## Hobbes

### 1. La física del lenguaje

Thomas Hobbes, como sabemos, dio gran importancia a lo que hoy en día llamamos Física, ciencia que comienza a desarrollarse notablemente en su época. Es más, en opinión de algunos críticos, toda su filosofía puede reducirse a una física, en cuanto considera que sólo existen o son reales la materia y el movimiento. También puede considerarse que su sistema 'se construye' sobre bases físicas, de las que las instituciones morales serían epifenómenos, por cuanto a ellas se aplicarían las mismas reglas que a los fenómenos naturales. Aun sin ir tan lejos, podemos reconocer en el punto de partida del sistema hobbesiano ciertos elementos de naturaleza material, sin los cuales no habría para el hombre posibilidad alguna de conocimiento ni de comunicación con sus semejantes, o sea de una existencia propiamente humana.

Para el tema que me propongo tratar aquí -la teoría del lenguaje- esos elementos materiales y su captación por medio de los sentidos son de fundamental importancia. Se trata de sonidos o voces, que tanto el hombre como una gran parte de las especies animales son capaces de emitir y recibir. Así, los animales de la misma especie 'se llaman' entre sí por medio de esas voces, que serían lo único de origen

natural que se conserva en el lenguaje humano. En todo otro aspecto, dicho lenguaje distingue al hombre de las bestias. Afirma Hobbes que "esto se pone de manifiesto en que las llamadas de animales de la misma especie son las mismas en todos los países, mientras que las de los hombres difieren".<sup>1</sup> Estos son no sólo capaces de emitir aquellos sonidos que llamamos voces, sino también de emplear éstas u otros elementos sensibles a voluntad para recordar pensamientos pasados o para comunicarlos a sus semejantes.

Aquí debemos tener en cuenta dos cosas: en primer lugar, cuando Hobbes habla de 'pensamientos' y de 'discurso mental', se refiere a los fantasmas o sensaciones que se suceden tanto en la mente humana como en la de ciertos animales de especies superiores. Las excitaciones que proceden de la presión de los objetos son movimientos que se transmiten al cerebro, regresando en forma de fantasmas generados por movimientos de retorno a la periferia, es decir, de nuevos fenómenos de orden físico, de acuerdo con el sistema de Hobbes. No obstante, según Robinet, se produce en este punto un cambio cualitativo, puesto que los movimientos no son sentidos como tales sino como fantasmas (*sentitur non ut motus, sed ut phantasma, Crit.De Mundo, IX, 9*)<sup>2</sup>. Pero la diferencia entre el hombre y sus antecesores inmediatos en la escala zoológica no radicaría allí, ya que éstos también tienen fantasmas en su mente. Es decir, no es éste el fenómeno que nos interesa particularmente sino el hecho de que sólo el hombre, según Hobbes, sea capaz de recordar y, por tanto, de adquirir experiencia. Para ello se vale de lo que Hobbes llama marcas y que define de la manera siguiente:

*Una marca es[...]un objeto sensible que un hombre erige ante sí mismo voluntariamente con el fin de recordar por su intermedio algo pasado, cuando el mismo objeto se presenta nuevamente a sus sentidos.*<sup>3</sup>

Resulta curioso que Hobbes considere a los animales como totalmente desprovistos de memoria, al punto de que, "teniendo la previsión de esconder los restos y el sobrante de su alimento, carecen, no obstante, del recuerdo del lugar donde lo escondieron".<sup>4</sup> Sabemos que esto no es verdad en el caso de los perros, por ejemplo, que recuerdan dónde enterraron un hueso y son capaces de volver al mismo lugar para desenterrarlo. Las 'marcas' de estos animales pueden ser sensaciones olfativas, pero no por ello menos eficientes que las auditivas o visuales de que por lo general se valen los hombres. En efecto, un animal parece capaz de recordar algo mediante una marca que puede producirle lo que llamamos una 'reacción refleja'. Los reflejos condicionados serían, pues, el equivalente en los anima-

les de la memoria humana.

Hemos visto que las marcas constituirían una especie de 'lenguaje privado', en tanto sólo valen para quien las emplea, siendo su única función retener ciertos fantasmas en la memoria para poder evocarlos en una ocasión futura. M.L. Stier llama acertadamente la atención sobre el problema del tiempo, que según declara Hobbes en *The Elements*<sup>4</sup>, hace que las imágenes 'decaigan' paulatinamente:

*Retener, por tanto, en la memoria, esas imágenes durante mucho tiempo no es posible. Para superar esta dificultad, Hobbes apela a las marcas y señales.*<sup>5</sup>

¿Pero acaso una serie de marcas aisladas puede llamarse lenguaje? Parece más bien que la comprobación de que algunos animales tienen memoria no invalida el hecho de que el lenguaje sea algo específicamente humano. Dicha especificidad reside, en palabras de A. Robinet, "en la superación de los movimientos vitales y los movimientos animales, que produce la aparición de los signos arbitrarios, voluntarios y convencionales"<sup>6</sup>

En segundo lugar debemos, pues, tener en cuenta que las marcas son susceptibles de transformarse en signos por obra de la voluntad humana. Esta voluntad, libre al parecer, en cuanto 'inventa' aquello que favorece no sólo la subsistencia de la especie sino, más fundamentalmente, la del individuo, está no obstante sometida a necesidad, según expusimos en el Capítulo IV, ya que serían las pasiones -temor, ansiedad, deseo- las que producirían la 'traslación' (traducción) de las marcas en signos. En efecto en *The Elements of Law*, Hobbes sostiene:

*Las pasiones de los hombres, siendo el comienzo de todos sus movimientos voluntarios, son el comienzo del habla, que es el movimiento de la lengua.*<sup>7</sup>

Si entre esos movimientos voluntarios se encuentra la 'traducción' de las marcas en signos, todo lo dicho hasta el momento da cuenta de lo que podemos llamar origen 'físico' del lenguaje. Pero dado que no todas las marcas se transforman en signos, parece preciso admitir un nuevo salto cualitativo.

Despejando ambigüedades: voces, marcas, signos, palabras

Se pueden distinguir las marcas de las voces en cuanto éstas últimas son naturales, mientras que las primeras (las marcas) implican ya una conciencia de la relación entre las voces y los fantasmas mentales. No obstante, nos encontraríamos aún en un estadio prelingüístico. En otras palabras, la expresión 'lenguaje privado' que hemos empleado, sería, aplicada a Hobbes, meramente metafórica y

como tal entrañaría sus peligros. Tampoco debería decirse que las marcas son signos si, como Hobbes parece sostener, son válidas sólo para un sujeto individual y no para una comunidad de sujetos. Creo que unas y otros han sido suficientemente distinguidos.

Más difícil de establecer es la diferencia entre *palabras* y *signos*. Sin duda hay signos no lingüísticos: Hobbes reconoce la existencia de signos naturales, como cierto tipo de nubes que anuncian la lluvia. Tal vez bastara con definir la palabra como un signo verbal, pero Hobbes no es explícito al respecto y a menudo emplea 'signo' y 'palabra' como sinónimos. Pero mientras que la voz es indispensable para la palabra, no lo es igualmente para el signo. Es verdad que la palabra fue primero un fonema o una serie de fonemas, pero continúa siendo un signo cuando se la representa mediante una señal en el papel -el invento más notable de los hombres, según Hobbes: las letras. Una simple tabla enumerativa nos permitirá resumir lo dicho hasta ahora sobre los fundamentos 'físicos' del lenguaje:

*Voces*: Naturales. Comunes al hombre y a otras especies animales. Explicables por un mecanismo físico simple: movimientos de la lengua.

*Marcas*: Productos de la inventiva humana. Nos permiten recordar nuestros pensamientos pasados. Los animales, según Hobbes, no serían capaces de hacer uso de ellas, por carecer de memoria.

*Signos*: Se dividen en naturales (nubes-lluvia) y artificiales o convencionales. En este último caso, son productos de la inventiva humana. Nos permiten comunicar nuestros pensamientos a otros.

*Palabras*: Signos verbales o escritos. No simples voces o marcas.

La lectura de algunos pasajes de Hobbes parece dar a entender que las marcas son en cierto modo signos, aunque en otros pasajes establezca una distinción neta entre ambos. Si pensamos que una mera función evocativa ('privada') transforma un fenómeno fisiológico en signo, incluiremos las marcas entre éstos últimos. Si consideramos, en cambio, que sólo se significa cuando se puede transmitir un pensamiento o fantasma de nuestra mente a otros, entonces únicamente las palabras serán signos. (Los signos naturales constituyen una subclase que no concierne a la teoría del lenguaje). Esta es la posición de Bertman, quien destaca que "Hobbes divide estos 'monumentos sensibles' en aquéllos de los que un individuo puede echar mano a su antojo para evocar concepciones más o menos semejantes a las que tuvo originalmente -a éstos les llama 'marcas'- y aquéllos por los cuales lo que un hombre descubre puede ser dado a conocer a otros -a éstos los llama 'signos'".<sup>8</sup> Significar implicaría,

pues, necesariamente, una convención que quitaría a las marcas su carácter arbitrario.

Por su parte, R.M. Martin considera que la distinción entre marcas y signos es de carácter pragmático más bien que semántico: "La distinción es pragmática (en el sentido de Morris) porque se funda en la mención de los usuarios de la expresión en cuestión".<sup>9</sup> Más adelante desarrollaremos la teoría de Hobbes acerca de lo que hoy en día llamamos la dimensión pragmática del lenguaje. Lo que aquí interesa establecer es que al parecer las palabras, que hemos definido como signos verbales, pueden ser empleadas en algunos casos como simples marcas. Así lo entiende también D. Danford, quien sostiene que "las palabras son sólo un tipo de marcas, un subconjunto de la clase de todas las marcas imaginables".<sup>10</sup>

En efecto, si un animal es capaz de recordar algo mediante una marca, ésta no será una palabra: cuanto más una voz o un sonido articulado que puede producir en otro de la misma especie una reacción refleja (los animales 'se llaman' unos a otros, dice Hobbes). La subclase de marcas a que se refiere Danford para referirse a los signos terminaría por identificarse, como hemos señalado -excepto en el caso de los signos naturales- con las palabras que emplean los hombres para expresar y transmitir su pensamiento. Por eso, al tratar de los signos abandonamos la física del lenguaje y abordamos la concepción semántica de Hobbes.

Pero antes haré una breve referencia al origen histórico que Hobbes atribuye al lenguaje, acerca del cual postula una doble hipótesis:

1. El primer hombre, por propia voluntad, impuso nombres a algunas cosas que Dios había creado, a medida que esas cosas se presentaban a sus sentidos. Luego, esos nombres pasaron de padres a hijos y continuaron introduciéndose otros nuevos, siempre como cosas sensibles a las que los hombres tenían acceso por la experiencia (auditiva en sus orígenes) y que referían a otros objetos sensibles.

2. Como en el Génesis Dios habla a Adán con palabras cuyo significado éste no podía comprender -fruto prohibido, conocimiento, bien y mal, etc.- es de suponer que Adán comprendió el sentido de esas palabras 'de alguna manera sobrenatural'.<sup>11</sup>

Lo importante de la introducción del relato bíblico, es reforzar la teoría hobbesiana de que el lenguaje no puede haber tenido un origen natural y que las palabras no tenían nada que ver con la naturaleza de las cosas sino que eran puramente arbitrarias. Como respecto de otras cuestiones, Hobbes recurre a las Escrituras en apoyo de algo sobre lo que ya se había expedido por otra vía.

Por el contrario, Marin Mersenne, contemporáneo y amigo de Hobbes, "concedía la posibilidad de que Dios hubiese revelado a Adán un lenguaje cuyos nombres se adecuasen a las naturaleza de las cosas"<sup>12</sup>, aunque no sostuviera, como lo había hecho Fray Luis de León, que "sólo en hebreo la naturaleza de las cosas está inmediatamente representada por ciertas características de esa lengua".<sup>13</sup>

Continúa luego diciendo Hobbes que el origen artificial del lenguaje se hace más evidente después de Babel, ya que a partir de ese momento distintos hombres han enseñado lenguas distintas a distintos pueblos, lo que no podía ser sino un 'inventó' o artificio.<sup>14</sup> Superado el momento teológico-adánico del lenguaje, nos encontramos con la plena capacidad de imponer nombres a las cosas como un atributo específicamente humano.

## 2. La teoría semántica de Hobbes

Según D. Krook, hay en Hobbes dos tipos de teoría del lenguaje. La primera, a la que ya me he referido con el nombre de 'física del lenguaje', es una teoría psico-fisiológica que sirve de base a su teoría del significado y la verdad, es decir, a su teoría semántica. Esta última es, en sentido estricto, su filosofía del lenguaje y, según Krook, no tiene una relación lógicamente necesaria con la primera, que podría haber sido distinta sin que se alterara la segunda.<sup>15</sup>

### Los nombres

En la concepción hobbesiana de la semántica consideraremos en primer lugar los nombres. Estos son y no son palabras: una palabra puede carecer de referente, es decir, no nombrar nada; por otra parte, un nombre puede consistir de varias palabras. Es imposible indicar en los textos de Hobbes el momento preciso en que se deja de hablar acerca de las palabras para pasar a hacerlo acerca de los nombres, pero dicho pasaje es muy importante en su teoría semántica, ya que sólo el hombre es capaz de nombrar porque sólo él posee entendimiento, que podemos caracterizar como la capacidad de significar mediante palabras. Esta comprensión se extiende a la comprensión de las palabras pronunciadas por otro. Así, dice Hobbes en el *Leviatán*:

*Cuando un hombre, al oír un discurso tiene aquellos pensamientos que las palabras de ese discurso y su conexión fueron destinadas y determinadas a significar, se dice que lo entiende, pues el entendimiento no es sino la concepción causada por el lenguaje (EW, III, I, IV, 28 - énfasis del autor).*

Al parecer, el lenguaje es a la vez consecuencia y causa del

entendimiento: consecuencia, en cuanto él nos permite ir, más allá de las meras palabras, a los nombres de las cosas, y causa, en tanto provoca en otros los pensamientos que deseamos transmitir. Coincidiendo, pues, con Bertman, quien sostiene que los nombres no son signos de cosas sino de pensamientos<sup>16</sup>, pese a que a menudo Hobbes se expresa como si lo significado fueran las cosas mismas. Cito al respecto, *in extenso*, las interesantes y esclarecedoras reflexiones de Y. C. Zarka:

*En efecto, si Hobbes parte de la afirmación de que no es necesario que todo nombre sea el nombre de alguna cosa, no es para poner en cuestión la idea de una intención referencial del nombre, sino, por el contrario, para extenderla más allá del dominio de las cosas existentes. El campo de referencia se extiende en un primer momento más allá de las cosas que existen, a las imágenes o los fantasmas de las cosas, las cuales pueden ser designadas por nombres. A continuación, más allá de las cosas existentes y de su representación, hay nombres como futuro que se refieren a una cosa que, no solamente no existe aún, sino que no sabemos si existirá. Si el lenguaje puede referirse a cosas futuras, con mayor razón podrá referirse a cosas pasadas (aunque Hobbes no lo diga explícitamente), es decir, a cosas de las que sabemos que han existido aunque no existan más actualmente. Más aún, palabras como imposible y nada son igualmente nombres, aun cuando no puedan designar una cosa real o aun posible. El campo de referencia del lenguaje se extiende, pues, más allá de la designación de los objetos presentes, pasados o futuros o aún posibles, a alguna cosa que puede ser simplemente ficción.<sup>17</sup>*

El único punto en el cual disiento de Zarka, según las conclusiones expresadas más arriba, es en que, en mi opinión, pareciera que para Hobbes el referente de los nombres no puede ser la cosa misma, sino siempre un pensamiento, concepto o fantasma de la cosa. Efectivamente, si el primer hombre, al nombrar una cosa no hubiese tenido ya una imagen de ella en su mente, la marca empleada no le hubiese permitido 'recordarla', que parece ser la función para la que fue instituida. ¿Cómo sabré, por ejemplo, que estoy viendo la misma cosa, si no puedo comparar el fantasma actual con otro que el recuerdo ha retenido en mi mente? Es preciso admitir, sin embargo, como ya lo he señalado, que Hobbes se expresa a menudo como si los nombres remitieran a las cosas mismas.

El lugar donde Hobbes se ocupa más específicamente de los nombres es el Capítulo IV del *Leviatán*. Dice allí que algunos son propios, en tanto se refieren a una sola cosa (aunque, según lo sostenido en el párrafo anterior, lo referido es en realidad el pensa-

miento o, en este caso, más propiamente el 'fantasma' de una sola cosa). Da como ejemplos: 'Pedro', 'este hombre', etc. Otros nombres son comunes, en tanto se refieren a diversas cosas particulares, como 'hombre', 'animal' o 'árbol'. Referido a un conjunto de cosas particulares de la misma clase, el nombre se llama universal. Hobbes afirma enfáticamente que sólo los nombres son universales. En *The Elements* declara:

*Esta universalidad de un nombre para muchas cosas ha sido la causa de que los hombres pensaran que las cosas mismas son universales. Y sostienen seriamente que, además de Pedro y Juan y todo el resto de los hombres que son, han sido o serán en el mundo, hay otra cosa que llaman hombre, es decir, hombre en general, engañándose a sí mismos al tomar el universal o apelación general por la cosa que significa.*<sup>18</sup>

Algunos nombres tienen el mismo alcance, como 'hombre' y 'racional'; algunos, mayor alcance que otros, como 'cuerpo' respecto de 'hombre'. También sostiene Hobbes, según hemos señalado, que un nombre no es siempre, como en gramática, una sola palabra, sino que a veces está constituido por más de una.

M. Bertman acota al respecto que "una definición descriptiva es un nombre"<sup>19</sup>, y que entre las palabras que integran un nombre compuesto se encuentran los cuantificadores y operadores lógicos, así como la cópula, lo que, a su criterio, "contribuye a una gran ineficacia y falta de claridad desde el punto de vista de la lógica moderna"<sup>20</sup>. Según este mismo autor, una prueba de que sólo los nombres son universales es que:

*Cuando oímos un nombre (universal) una idea o imagen concreta se produce en la mente. Este proceso psicológico no sucede invariablemente, aunque siempre puede suceder. Estamos naturalmente suponiendo que las palabras que usamos son efectivamente nombres, que tienen un significado determinado.*<sup>21</sup>

Por otra parte los nombres se aplican no sólo a los pensamientos de lo que solemos llamar cosas, sino también de sus accidentes. Esto último ha contribuido a producir la ilusión de que todo aquello que es nombrado tiene entidad y que los universales son algo ontológicamente distinto y separado o separable de las cosas particulares. Señala Hobbes que, por una pequeña modificación en el nombre de una cosa, inventamos un nombre para un accidente de ella que cae bajo nuestra consideración. Así, por ejemplo, de 'viviente', 'vida'; de 'caliente', 'calor', etc. Consideraciones de carácter morfológico (gramatical) nos llevarían a pensar que primero se acuñó 'vida' y luego 'viviente'; pero si atendemos al origen empírico de nuestros fantas-

mas mentales, advertiremos que primero hemos percibido algo viviente, luego nombrado y definido el accidente de dicho algo y sólo posteriormente hemos concebido la vida como una propiedad esencial de todos los seres vivos y hemos acuñado ese nombre universal (vida) que no corresponde a ninguna realidad independiente, ni dentro ni fuera de la mente. Quedan así eliminados tanto el platonismo como el aristotelismo como explicaciones válidas de la realidad.

Luego afirma Hobbes que damos nombres a los nombres mismos (por ej.: universal, general, equivoco, etc.) y a las formas del discurso (narración, sermón, oración, etc.). Aparece así en Hobbes la idea de lo que se llamará más adelante metalenguaje. En *De Corpore*, Hobbes clasifica los nombres según este criterio en nombres de primera y de segunda intención:

*Los de primera intención son los nombres de las cosas como 'hombre', 'piedra'; los de segunda son nombres de nombres y de oraciones, como 'universal', 'particular', 'género', 'especie', 'silogismo' y similares. Por qué se llaman de primera unos y de segunda intención otros es difícil de definir, como no sea que la primera intención fuera la de dar nombres a las cosas que se referían a la vida cotidiana, y después, la preocupación secundaria habría de ser para las cosas propias de la ciencia, es decir, dar nombres a los nombres.*<sup>22</sup>

La diferencia ya anotada entre palabra y nombre queda puesta de relieve en un pasaje de Danford, quien emplea allí esos términos aparentemente como sinónimos, pero en rigor los está diferenciando, anticipándose a algo que luego afirmará Hume y será retomado por el positivismo lógico contemporáneo:

*El hecho de que los nombres sean enteramente una cuestión de convención, según Hobbes, apunta al hecho de que gran parte de las disputas filosóficas no son sino disputas acerca de palabras cuyos significados no están establecidos.*<sup>23</sup>

Es decir, la disputa es acerca de meras 'palabras' (sentido restringido) que nada significan, no acerca de los nombres, a los que se ha atribuido un significado convencional del que es deber del filósofo no apartarse.

Finalmente, y quizá sea esto sea lo más notable y distintivo de la concepción hobbesiana del lenguaje, es que este es *previo* a la razón pues, según Hobbes, no hay razonamiento sin lenguaje. Sin los nombres, la razón no tendría objeto al que aplicarse, y como ella no es para Hobbes una facultad en sentido ontológico sino un *modus operandi* propio de la mente humana, será preciso primero nombrar y definir, para luego mostrar las consecuencias de esos nombres. Para nombrar, como hemos afirmado, bastaría con el entendimiento.

Señala Hobbes que los griegos emplearon una misma palabra para lenguaje y razón (*logos*), no porque pensaran que no había lenguaje sin razón, sino a la inversa (Cf.EW,III,IV,25). Agrega que al acto de razonamiento lo llamaban silogismo y que éste sólo era posible mediante el lenguaje. En efecto, pese al carácter formal del silogismo, nunca hubieran llegado a construir ninguno sin los nombres. Primero fue necesario mostrar las consecuencias a partir de nombres, antes de alcanzar un grado de formalización que pudiese prescindir de ellos, es decir, de exhibir su estructura formal independientemente de los contenidos.

Es curioso, sin embargo, que Hobbes afirme que hay nombres que carecen de significado, cuando en ese caso se trataría de meras 'palabras'. Los ejemplos que da de esta anomalía son:

*cuando son nuevos y su significado no ha sido explicado aún por una definición, como es el caso de muchos términos acuñados por escolásticos y filósofos perplejos [...] o cuando los hombres hacen un nombre con otros dos, cuyos significados son contradictorios e inconsistentes como [...] 'sustancia incorpórea' (EW,loc.cit.).*

Volveremos sobre este tema al referirnos a los 'abusos del lenguaje'.

### Proposiciones y definiciones

Para Hobbes, el conocimiento o ciencia es un sistema de proposiciones y "la proposición consiste en la unión de dos nombres (sujeto y predicado) por la cual uno concibe que el segundo nombre designa la misma cosa que designa el primero. La unión del sujeto y el predicado remite, pues, a una cosa idéntica"<sup>24</sup> De aquí se infiere que para Hobbes todas las proposiciones, al menos las verdaderas, son analíticas. La ciencia con la que ejemplifica Hobbes la marcha correcta del razonamiento o recta razón es, naturalmente, la geometría, cuyo modelo trata de aplicar a todos los campos del conocimiento. Así, afirma en *The Elements*:

*[Los géometras] proceden de los principios más bajos y humildes, evidentes aun para la capacidad más deficiente; avanzando lentamente y con el más escrupuloso razonamiento, es decir, de la imposición de nombres infieren la verdad de sus primeras proposiciones, y de dos de las primeras una tercera...y así sucesivamente.*<sup>25</sup>

En cuanto a las definiciones, hemos visto que su función es explicar el significado de los nombres y están, por tanto, en la base de la demostración. Ellas, no menos que los nombres, dependen de la voluntad de quien las formula. No obstante, parecería que su dependencia de los nombres las hace menos arbitrarias que éstos. Pero

como, según señala Krook en un artículo ya citado, todas las definiciones son para Hobbes nominales, nunca reales, éste se habría quedado en el plano meta-lingüístico, es decir, más bien que de ciencia, Hobbes se ocuparía del lenguaje de la ciencia, pero no habría construido un lenguaje-objeto que le permitiera descubrir verdades científicas propiamente dichas.<sup>26</sup>

Por otra parte, las definiciones son proposiciones y hemos dicho que para Hobbes éstas son todas analíticas. Es decir, las definiciones también son meramente analíticas, o como las llama Krook, 'nominales'. En consecuencia, sólo la geometría exhibe un carácter científico y toda otra ciencia deberá construirse, como para Descartes, *more geometrico*. Pero, a diferencia de Descartes, no hay según Hobbes ideas y proposiciones innatas que garanticen la universalidad de las verdades físicas y metafísicas. Declara Hobbes en el *Leviatán*:

*Y por tanto en geometría, que es la única ciencia que Dios ha querido hasta ahora otorgar a la humanidad, los hombres comienzan por establecer los significados de sus palabras, al cual establecimiento de significados le llaman definiciones y las colocan al comienzo de su cálculo (EW,I,4,23-4. Énfasis del autor).*

En cuanto a la física, parece innegable, como sostiene Bertman, que en el sistema de Hobbes "hay una brecha entre la teoría física y el mundo, porque en esta ciencia, a diferencia de la matemática y de la filosofía civil, no construimos su contenido nosotros mismos".<sup>27</sup>

### Usos y abusos del lenguaje

Mientras que en *The Elements of Law* y en el *Leviatán* Hobbes habla de los usos del lenguaje, en *De Homine* se refiere a sus ventajas. Si bien algunas de ellas se solapan con los usos de que trata en *The Elements* y en el *Leviatán*, hay otras que aparecen exclusivamente en *De Homine*. En primer lugar, señala en ésta última obra que los términos numerales nos permiten contar y medir, añadir, sustraer, multiplicar, etc. Se refiere en principio a las operaciones matemáticas y sus diversas aplicaciones:

*Por estas cosas las enormes ventajas de la vida humana han superado ampliamente la condición de otros animales. Porque no hay quien no sepa cuánto se usan estas artes en la medición de los cuerpos, el cálculo del tiempo, la computación de los movimientos celestes, la descripción de la faz de la tierra, la navegación, la erección de edificios, la construcción de máquinas y otras cosas necesarias. Todas ellas proceden de la numeración, pero la numeración procede del lenguaje.*<sup>28</sup>

Si a esto agregamos que para Hobbes la razón misma es cálculo, comprenderemos que este uso del lenguaje no se limita a la numeración y medición de orden matemático sino a todo proceso en que interviene la razón. Mientras que el discurso mental es una mera sucesión de pensamientos o fantasmas de la mente relacionados por simple asociación y el discurso verbal la traducción de esa sucesión a una sucesión de nombres, el cálculo, surgido después de la invención del lenguaje, es el empleo de la razón en la demostración.<sup>29</sup> Por eso quizás implique una diferencia hablar de las 'ventajas relacionadas con el lenguaje', como en *De Homine*, y de usos, como en las otras obras mencionadas. Puede incluso haber usos que no constituyan una ventaja, que no sean 'beneficiosos'.

Por de pronto, el cálculo no parece ser un uso del lenguaje sino de la razón, que emplea al lenguaje como un medio para registrar, comunicar, etc., los cálculos que han requerido previamente la invención del lenguaje. Vemos, pues, en qué sentido el lenguaje 'precede' según Hobbes a la razón. Para nombrar y comprender los nombres y su sucesión nos basta con el entendimiento; a la razón le están reservadas funciones superiores. Entre el empirismo y el racionalismo de Hobbes el puente es, pues, el lenguaje.

De ahí también su nominalismo: dado que el cálculo racional no es acerca de lo particular sino de lo universal y que la razón calcula con nombres y proposiciones -que no son sino la unión de dos nombres- se sigue que éstos últimos habrán de ser universales y ésta es la única universalidad que Hobbes admite.

No obstante, según Bertman, Hobbes no es un nominalista extremo, puesto que admite que "el lenguaje opera con concepciones derivadas de los sentidos y el orden de tales concepciones no es radicalmente arbitrario".<sup>30</sup> En mi opinión, esto puede interpretarse en el sentido de que su nominalismo no lo condujo al idealismo, como en el caso de Berkeley. Por otra parte, en palabras de Robinet, "el cálculo de consecuencias nominales libera al ser humano del *hic et nunc* de las apariencias fundantes del discurso mental".<sup>31</sup> Esto apoya mi tesis de que el lenguaje es para Hobbes el nexo entre experiencia y razón.

Sacksteder, por su parte, señala que el nominalismo es una manera tradicional de hacer filosofía del lenguaje.<sup>32</sup> En efecto, son los nominalistas de todas las épocas quienes más se preocuparon por el análisis del lenguaje. Al eliminar las esencias y hacer residir la universalidad requerida por el conocimiento científico en los nombres, debieron definir éstos rigurosamente para hacer de ellos un uso unívoco. El nominalismo de Hobbes resulta, en este sentido,

paradigmático.

En el *Leviatán*, Hobbes menciona como primer uso del lenguaje el de registrar nuestros propios pensamientos, es decir, traducir nuestro discurso mental al verbal. En este contexto, los nombres funcionan como marcas o señales, las cuales constituyen lo que hoy en día llamaríamos un lenguaje privado.

El segundo uso consiste en manifestar a otros el conocimiento que hemos alcanzado. En este caso, los nombres operan como signos, cuya función es la que comúnmente llamamos informativa. Hobbes llama a este uso del lenguaje 'enseñanza' o 'consejo'. En *De Homine* también aparece este uso entre los que en esa obra Hobbes llama beneficios o ventajas del lenguaje. Pero la mejor definición de dicho uso es, a mi criterio, la que aparece en *The Elements*:

*El primer uso del lenguaje es el de expresar nuestras concepciones, es decir, engendrar en otros las mismas concepciones que tenemos en nosotros mismos; y a esto le llamamos enseñar.*<sup>33</sup>

Agrega que si nuestras palabras producen en la mente del otro los mismos pensamientos que tenemos en nuestra mente, con igual grado de comprensión o evidencia, diremos que él ha aprendido lo que queríamos transmitirle. O sea que la evidencia es, para Hobbes, "la concomitancia de las concepciones de un hombre con sus palabras" y puede serle transmitida a otro junto con ellas. Pues si no se da esa evidencia en el que habla ni en el que escucha, se trata de persuasión, es decir, de una mera transmisión de opiniones. No obstante, según Johnston, la persuasión, en este filósofo, no está reñida con la razón. Refiriéndose a *The Elements*, afirma:

*Su intención es claramente la de persuadir, alterar la opinión de sus lectores, y al hacerlo, producir impacto en la política contemporánea. Pero los medios que Hobbes emplea para alcanzar estos fines son, principalmente, los medios científicos de la lógica y la demostración racional.*<sup>34</sup>

Sin discutir las intenciones personales de Hobbes al redactar *The Elements of Law*, quiero señalar que en esta obra aparece otro uso del lenguaje, al que Hobbes da el nombre de "instigación o apaciguamiento", el cual consiste en "aumentar o disminuir recíprocamente nuestras pasiones". Y agrega que, "mientras que en la persuasión nuestro fin es obtener la opinión por medio de la pasión..., [en la instigación y el apaciguamiento] el fin es despertar la pasión por la opinión"<sup>35</sup>. Si, como se desprende de distintos pasajes de su obra, 'opinión' es el término empleado por Hobbes para significar lo que Platón llamó *doxa*, oponiéndola a la *episteme* o ciencia, y que por la opinión no se 'enseña' sino meramente se 'persuade', no parece



verosímil que considere factible, como afirma Zarka, inducir la ciencia por medio de la opinión, o sea, "persuadir a sus lectores de adoptar sus conclusiones acerca del 'derecho y la política' probando la verdad de esas conclusiones científicamente, por demostración lógica"<sup>36</sup>, puesto que la persuasión parece ser más bien un 'mal uso' y no un uso recto del lenguaje.

Vemos que Hobbes emplea a veces términos tradicionales en sentido tradicional, mientras que otras veces da a los viejos términos un sentido distinto, o acuña nuevos términos cuando no puede recurrir a otros ya establecidos. Al respecto, observa Sacksteder que Hobbes se enfrentó con el problema de traducir la filosofía tradicionalmente escrita en latín a una lengua vernácula y a la vez confrontar los sentidos que adoptaría en su propia filosofía y aquéllos que rechazaría. Es decir, la búsqueda de palabras adecuadas en inglés para expresar su pensamiento filosófico se encuentra con una doble dificultad: en primer lugar, la filosofía inglesa anterior a él, con excepción de alguna obra de Bacon -a quien Sacksteder considera mucho menos consciente de los problemas del lenguaje que a Hobbes- no estaba escrita en inglés sino en latín. En segundo lugar, necesitaba acuñar nuevos términos para conceptos que no podían ser vertidos en 'odres viejos'.<sup>37</sup>

A esto quiero agregar que me parece plausible que la comunicación como enseñanza haya sido precedida por la 'mera comunicación' o aun por la persuasión, en razón de lo que Robinet llama la "urgencia de la comunicación".<sup>38</sup> Es comprensible que el hombre en estado de naturaleza sienta esa urgencia, pues si cada uno permanece aislado en el temor a los demás, encerrado en la subjetividad de su discurso mental y las 'marcas' que ha inventado para retenerlo y evocarlos para sí mismo, nunca podrá liberarse de esa existencia "solitaria, pobre, desagradable, brutal y breve". Es decir, cuando la razón, engendrada por el lenguaje, les dicta a los hombres la necesidad de asociarse, algunas marcas comienzan a funcionar como signos para que ellos puedan comunicarse unos a otros, en primer lugar, el terrible temor compartido a una muerte violenta. Esto parece lógicamente previo a la transmisión de conocimientos propiamente dichos. Bastaría, en esta instancia, con que los hombres se persuadieran de la necesidad de unirse para poner fin a la amenaza constante que pesa sobre ellos en el estado natural. Pero, por otra parte, como Hobbes considera que es la razón, 'unida a la pasión', la que lleva a los hombres a pactar, y como el lenguaje es anterior a la razón, debe existir necesariamente alguna forma perentoria de comunicación, es decir, algunas marcas deben transformarse en signos y su

enlace en discurso verbal intersubjetivo o público ya en el estado de naturaleza.

En este mismo sentido, Zarka observa que "el lenguaje establece un espacio de interlocución sobre el cual reposan la elaboración y la transmisión del saber"<sup>39</sup>. Según mi interpretación, dicho espacio debe crearse antes del pacto y como condición de él, no siendo necesaria más que una información sumaria respecto de los beneficios que aportará la paz, el mayor de los cuales es alejar el fantasma de la muerte violenta. Si queremos especular sobre quién o quiénes serán los informantes y quiénes los informados, podemos llegar a la conclusión de que el hombre o grupo de hombres más lúcidos -los 'informantes'- serán los que asumirán el poder, y sólo pactarán los que hayan recibido el mensaje como enseñanza o simplemente como persuasión. Más difícil parece imaginar que 'todos los hombres' lleguen en un momento dado a la misma resolución 'por cuenta propia', que dado el sentido que da Hobbes al término 'cuenta' (computatio), equivale al uso de la razón. Tal vez esto permita comprender el carácter 'racional' asignado al gobierno en la república. No obstante, la ambición de poder es una de las pasiones que debe poseer en gran medida quien acepte la cesión de derechos por parte de los componentes del grupo social que le da mandato. De ninguna manera el monarca hobbesiano puede ser comparado al rey-filósofo platónico, quien no deseaba gobernar y debía en consecuencia ser obligado a ello. Este vínculo entre racionalidad y ambición de poder se ve bien claro en el gobierno por conquista, que no podría basarse puramente en la razón, pero tampoco ser exclusivamente el producto de pasiones irracionales, pues dicha irracionalidad lo debilitaría frente a seres presuntamente racionales que lo aceptarían por un cálculo respecto de su seguridad y supervivencia, pero podrían emplear después ese mismo cálculo para rebelarse, ante el menor signo de debilidad por parte del conquistador.

Otra ventaja del lenguaje que aparece en *De Homine*, es la posibilidad de dar órdenes y de comprender las órdenes que se nos imparten. Hobbes lo considera como el 'mayor beneficio' del lenguaje:

*Porque sin esto no habría sociedad entre los hombres, ni paz y, en consecuencia, ninguna disciplina, sino, primero, salvajismo y en consecuencia, soledad y las cavernas por morada.*<sup>40</sup>

Este 'beneficio' corresponde obviamente a lo que actualmente llamamos uso directivo del lenguaje. Aparece en *The Elements* desdoblado en dos usos: como expresión de apetito de que algo sea hecho por otro, es decir, como pedido o plegaria; y como expresión de intención, es decir, 'como promesa, amenaza y orden'. Agrega

Hobbes que cuando la orden es la razón suficiente para movernos a la acción, la llamamos ley.<sup>41</sup> Diré algo más acerca de las promesas al referirme al uso realizativo del lenguaje en este filósofo.

Los últimos usos o ventajas del lenguaje de que hemos hecho mención no aparecen específicamente tratados en el capítulo del *Leviatán* acerca de ese tema, a pesar del importante papel que desempeñan en esa obra tanto las promesas como las órdenes.

En *The Elements* se agrega el uso del lenguaje como expresión de apetito, como por ejemplo el apetito de conocimiento, expresado por la forma interrogativa.<sup>42</sup> Dado que en dicha obra incluye esta forma del lenguaje junto a las órdenes, puede decirse que corresponde igualmente al uso directivo de aquél.

Señala finalmente en *The Elements* la necesidad de tener en cuenta el contexto en que las palabras son pronunciadas, así como los gestos y acciones de quien habla, los cuales nos permiten conjeturar sus intenciones. Pero no queda duda de que el vehículo más directo e idóneo de la comunicación inter-humana son las proposiciones, de cuya verdad, que sólo a ellas compete, depende que los hombres puedan entenderse unos a otros y colaborar en la conservación de las instituciones y en el progreso científico, las dos ocupaciones más altas y beneficiosas que, según Hobbes, es dable imaginar.

En el *Leviatán*, Hobbes añade a los usos del lenguaje ya mencionados el de "agradarnos a nosotros mismos, jugando con nuestras palabras por placer u ornamento, inocentemente" (EW, III, I, 20).

En *De Homine*, acota, como corolario final, que "es comprensible cuánto debemos al lenguaje, por medio del cual, habiéndonos unido y acordado pactos, vivimos en seguridad, felicidad y refinamiento".<sup>43</sup>

A las ventajas o usos del lenguaje, Hobbes hace corresponder desventajas (*De Homine*) o abusos (*Leviatán*). En *De Homine* señala que el hombre no sólo es capaz de invenciones benéficas sino también de inventar errores, los cuales son sumamente perjudiciales:

[...] si lo quiere (y lo querrá toda vez que parezca promover sus planes) el hombre puede enseñar lo que sabe que es falso de las obras que ha heredado, es decir, puede mentir y hacer que las mentes de los hombres sean hostiles a las condiciones de la sociedad y de la paz.<sup>44</sup>

Así, los que aceptan precipitadamente las palabras de filósofos y escolásticos "creen estar diciendo algo cuando en realidad no dicen nada".

En el *Leviatán* hace corresponder puntualmente cuatro abusos a los usos allí mencionados, que son, según hemos visto: 1) registrar

nuestros pensamientos; 2) aconsejar y enseñar a otros; 3) hacer conocer nuestras voluntades y propósitos; 4) deleitarnos a nosotros mismos y a otros.

El primer abuso -o mal uso- es el registro erróneo de nuestros pensamientos por "una inconstancia de la significación de las palabras". En numerosas oportunidades Hobbes insiste en la necesidad de que el filósofo establezca claramente el sentido de los términos que emplea, para evitar ese abuso. Otro abuso reside en engañar a otros, es decir en usar "metafóricamente las palabras, esto es, en un sentido distinto de aquél para el que fueron ordenadas". El tercer abuso consiste en declarar una intención que no se tiene y el cuarto en agraviar de palabra a otros -que aparece como lo opuesto a "deleitarnos a nosotros mismos y a otros" mediante el lenguaje.

Vemos, pues, que al uso consistente en transmitir conocimiento a otros se opone el abuso "metafórico" de las palabras. Esto parece contradecir lo que Hobbes considera como un buen uso del lenguaje, es decir, el de deleitarnos a nosotros mismos y a los demás, ya que al parecer esto se logra, al menos en buena parte, mediante el uso de metáforas, como las empleadas en literatura y en la poesía. Pero aparte de referirse a ese uso "inocente" de las metáforas, él mismo las emplea como instrumento eficaz en su propia teoría política. Así, por ejemplo, en el Capítulo XII del *Leviatán* recurre al mito de Prometeo para ilustrar la condición del hombre que intenta mitigar su temor a la muerte con la esperanza en una vida futura:

Porque así como Prometeo que, interpretado, es el hombre prudente, fue atado a la colina del Cáucaso, un lugar con una amplia perspectiva, donde un águila que se alimentaba de su hígado, devoraba durante el día tanto como era restaurado durante la noche; así al hombre que mira demasiado lejos hacia adelante con la preocupación del tiempo futuro, le roe durante todo el día el corazón el temor a la muerte, a la pobreza u a otra calamidad y no tiene alivio ni reposo de su ansiedad, excepto en el sueño (EW, III, XII, I, 95).

De la misma manera, con el fin de hacer comprender a los hombres la necesidad de someterse al soberano y acatar sus órdenes, así como los males ligados a la guerra civil y a la sedición, Hobbes ha considerado apropiado comparar la república con el monstruo bíblico que da título a su obra política cumbre. Sólo censura, pues, las metáforas, cuando su propósito es engañar, pero no cuando se las emplea para que todos comprendan la necesidad del pacto y la sumisión al soberano.

### 3. La dimensión pragmática del lenguaje

Esta dimensión tiene particular importancia en Hobbes, ya que los actos institucionales por los cuales se instaure la república, o se pacta entre los súbditos acerca de otras cuestiones de interés recíproco dentro de un marco legal, son actos de habla y los hablantes son quienes establecen -por la palabra misma- la validez de dichos pactos. Al respecto, señala Robinet:

*Advirtamos solamente que todo lo que en la obra precede a la aparición del contrato es pre-lingüístico: como si, estructuralmente, Hobbes sólo pudiera disertar acerca del derecho natural sin la presencia del lenguaje; por el contrario, el contrato social hace intervenir la legalización lingüística, hablada y escrita, sin otros signos que la palabra, etc... En efecto, 'hacer contratos' es una de las ciencias que derivan del uso de la palabra, de acuerdo con el Leviatán inglés, y estas ciencias conciernen a lo justo y lo injusto.<sup>45</sup>*

Por una parte, el acto de pactar, según su descripción, es prácticamente reconocido por Hobbes como lo que Austin llamará un enunciado 'realizativo' o 'performativo', ya que no basta con las intenciones para que haya contrato, sino que es necesario que se pronuncien las palabras que lo sellan. Por otra parte, hace también referencia al contexto en que dichas palabras son pronunciadas. Cuando Hobbes afirma que "sin la espada las convenciones son sólo palabras", se refiere a que el pacto requiere que se avizore en el entorno la presencia de aquel hombre o grupo de hombres llamado a garantizar el cumplimiento de lo pactado. La ceremonia del pacto requiere, pues, un poder superior, que es convocado en ese preciso momento, al que los contratantes cederán su derecho a todas las cosas a cambio de la seguridad y la paz. Pues sin un poder potencial pre-existente, el contrato social no se hará efectivo, como si dijéramos 'sí juro' sin la presencia de un juez o de otra autoridad que otorgue a nuestras palabras el carácter de una promesa formal. Y si llamo a ese poder 'potencial' es porque no puede comenzar a ejercerse antes de que los hombres hayan pactado.

El pacto hobbesiano requiere mayor imaginación y racionalidad que si todos pactaran, como en el caso de Locke, ya que en este último caso se comprometen simultáneamente las voluntades de gobernados y gobernantes, disponiéndose unos a obedecer y otros a legislar y a poner en vigencia las leyes. En el pacto de Hobbes, en cambio, hay una pasión (el temor a la muerte violenta), un elemento imaginario (la 'figura' del soberano), un 'cálculo' de causas a consecuencias y un enunciado realizativo que pronuncian a la vez todos los futuros súbditos.

Señala Zarka que todo uso del lenguaje ejerce una función dentro de un contexto. Dicha función y dicho contexto definen la dimensión pragmática del lenguaje. Según esto, podemos decir que si para Hobbes, en el caso del pacto, el enunciado no es sólo un acto locucionario sino también ilocucionario, y éste se da en un contexto específico, el filósofo de Malmesbury descubrió **todos** los usos del lenguaje reconocidos por la filosofía contemporánea.

### Locke

En el Libro III del *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Locke se ocupa de manera sistemática del lenguaje, cuya función es para él primordialmente social, ya que Dios lo habría otorgado a los hombres para instituir y mantener la sociedad, dotándolos para ello de órganos adecuados para emitir sonidos articulados y, además, de la capacidad de emplearlos como signos de sus concepciones internas.

De ese modo, cada hombre puede comunicar a otros sus pensamientos. Esto nos plantea algunas dificultades. La primera de ellas, señalada por el propio Locke, es que si necesitáramos un signo distinto para cada una de las ideas particulares que aparecen o se forman en nuestra mente, el número de signos se multiplicaría prácticamente al infinito. Ni siquiera nosotros mismos seríamos capaces de retenerlos como marcas de nuestros propios pensamientos y menos aún cabría esperar que otros los retuvieran al serles transmitidos.

### 1. Ideas y palabras generales

De la necesidad de una comunicación eficaz surgen para Locke los términos generales. Pero lejos de concebirlos como meras palabras, a la manera de los nominalistas, considera que deben existir ideas generales a las cuales correspondan. (Cf. ECHU, III, III, 7-11) La necesidad de comunicación obliga, pues, a los hombres, no sólo a inventar palabras para ideas particulares, sino a concebir ideas generales. Así, un término general designa en cierto modo una pluralidad de ideas particulares, pero como esto no resuelve tampoco el problema de la simplificación requerida para entendernos en las distintas circunstancias de la vida a que apunta la teoría del lenguaje en Locke, el hombre forma en su mente, de acuerdo con dicha teoría,

ideas generales. Esto plantea un problema, puesto que Locke ha afirmado que todas las ideas son particulares y se encuentran siempre en la mente de individuos particulares.

¿Qué es, pues, para Locke, una idea general? Deberá ser la idea de una clase, especie o género de cosas, pero como para Locke los universales no existen *in re* ni *ante rem*, resultan ser conceptos a los que el entendimiento llega abstrayendo los rasgos comunes a un conjunto de ideas particulares. Lo que las reúne en dicho conjunto no es, pues, una forma específica, sino sólo ciertas cualidades observables que se presentan habitualmente juntas. La idea general deberá representar<sup>47</sup> todas las cosas de una clase y no ser representante de ninguna en particular. Como no hay ideas en un mundo suprasensible y las esencias reales de las cosas, cuya existencia Locke admite, no son cognoscibles excepto por aproximación o parcialmente, será preciso formarnos una 'idea general' que no coincidirá exactamente en todas las mentes sino sólo en la medida necesaria para entender cada uno según su grado de conocimiento- lo que los términos generales designan.

Así, por ejemplo, la palabra 'oro' representará para el sujeto A algo amarillo, duro y brillante, y para el sujeto B, que ha realizado un experimento químico, además de reunir las características mencionadas, comprenderá la de ser soluble en agua regia. Puede ser que el sujeto A se equivoque y designe como 'oro' algo que no lo es, porque su idea incompleta de esa sustancia permite la posibilidad de hacerla coincidir con la de otra cosa suficientemente semejante, pero podemos admitir sin esfuerzo que cuando un científico y el vulgo hablan de 'lo mismo', sólo conocen por grados mayores o menores de aproximación aquello que nombran con un mismo término. Del mismo modo, en la vida cotidiana nos entendemos suficientemente bien unos a otros empleando términos que aplicamos a ideas lo bastante semejantes como para garantizar una comunicación efectiva.

Locke es, pues, en cierta medida, un conceptualista, aunque los conceptos no constituyan para él una garantía absoluta de conocimiento de la realidad. No es un nominalista, que parece ser la posición adoptada más comúnmente por la filosofía tradicional británica, pues en ese caso sólo los nombres serían universales y designarían una mera pluralidad de ideas semejantes; pero Locke aclara que en ese caso "hombre y hombres significarían lo mismo" (ECHU, III, III, 12). Considera demostrado que 'hombre' designa una idea general o abstracta.

## 2. Los signos verbales y escritos

Locke considera los 'sonidos articulados' o palabras como los signos externos que mejor se prestan para comunicar nuestros pensamientos, pero no explica por qué, aunque de hecho pueda mostrarse que es así. ¿Por qué, por ejemplo, no cumplirían mejor esa función los gestos que emplean los sordomudos para comunicarse entre sí? ¿O las pinturas rupestres, como por ejemplo las de las grutas de Altamira?

Quizá la explicación resida en que la gran variedad posible de combinar sonidos es mucho más amplia que la de producir expresiones gestuales y que no todos los hombres poseen las mismas aptitudes para simbolizar pictóricamente sus pensamientos.

El hecho es que los signos verbales fueron, si no los primeros que el hombre empleó, al menos los que prevalecieron en la comunicación de ideas, y continúan prevaleciendo en la vida cotidiana. Podría sostenerse, como lo hace Hobbes, que se produjo un importante cambio en las condiciones de comunicabilidad cuando se inventaron las letras o signos gráficos, que alcanzaron la misma extensión y a veces mayor fidelidad significativa que los signos verbales, pero Locke no alude a este hecho. No obstante, Yolton, refiriéndose a un pasaje de Kretzmann<sup>48</sup> en que éste último considera a todas las palabras como ideas, enfoca la cuestión desde una perspectiva singular. Señala que las palabras habladas y las palabras escritas tienen distinto status ontológico, ya que las primeras (sonidos) son cualidades secundarias y, como tales, meras ideas, mientras que las segundas, por tener forma y tamaño, son cualidades primarias y en consecuencia tienen alguna realidad 'física' fuera de la mente.<sup>49</sup> Pero tampoco se ve claramente cómo esto podría afectar la teoría de los signos de Locke.

Lo que Locke recalca es que no existe una conexión natural entre sonidos articulados e ideas, pues en ese caso habría una única lengua (ECHU, II, I) mientras que después de Babel surgieron muchas. Las palabras son, pues, signos voluntarios, impuestos a lo único que el hombre percibe: sus propias ideas. Una vez establecidos y fijados, servirán para que otros, al oírlos, formen en sus mentes las mismas ideas. Al respecto, señala Michael Ayers que Locke, "habiendo, según creyó, establecido la prioridad lógica de las ideas y la predicación mental sobre las palabras y la predicación verbal, de modo que las primeras se establecen en principio independientemente de las segundas, luego volvió atrás para admitir lo que podía restar de la importancia psicológica del lenguaje como un auxiliar del pensamiento general"<sup>50</sup>

### 3. La comunicación del pensamiento

No hay inconveniente en admitir en la teoría de Locke, pese a que desarrolla mucho menos este aspecto que Hobbes, al menos dos usos del lenguaje: retener nuestros propios pensamientos en la memoria y comunicarlos a otros. Pero para ello, cada hombre debe suponer que sus ideas son también marcas en la mente de otros hombres; sin este requisito, la comunicación sería imposible. Las palabras son, pues, condición necesaria pero no suficiente de la vida social que, a diferencia del lenguaje, se da según Locke 'naturalmente' en sus formas rudimentarias. Es porque el hombre es social por naturaleza que busca comunicarse y al inventar el lenguaje, puede transmitir mediatamente a otros sus ideas y 'descubrir' la coincidencia de éstas con las de sus semejantes. Dicho descubrimiento ha de haberle producido sin duda un gran placer, como observamos en los niños cuando empiezan a comprender el lenguaje y a hacerse comprender por los demás por intermedio de éste. De modo que en los hombres se manifiesta primariamente la sociabilidad natural en el hecho de compartir ideas que significan las mismas cosas y de poder intercambiarlas cada vez con mayor amplitud y precisión.

Así, pues, puede decirse que para Locke hay una triple relación significativa o 'representativa'. Las ideas son signos (inmediatos) de cosas y las palabras son signos (inmediatos) de ideas y (mediatos) de cosas. Esto asegura los canales de comunicación que hacen de la institución social un hecho que no requiere más 'artificio' que ciertas convenciones que los hombres están habituados a aceptar ya en el estado de naturaleza.

La teoría esbozada en el párrafo anterior no excluye otras posibilidades de transmisión más directa en la vida cotidiana. Para el hombre común, señala Locke, las palabras representan la realidad misma de las cosas. Esto se debe a que se produce una conexión tal entre determinados sonidos y las ideas que representan (*stand for*) que en cuanto las oímos producen en nuestra mente las ideas 'como si' los objetos mismos, en lugar de sus nombres, afectaran nuestros sentidos. Para ello es indispensable, naturalmente, que esos objetos hayan efectivamente impresionado nuestros sentidos en diversas ocasiones anteriores y que hayamos oído y repetido las palabras que los designan. Esta función cuasi-empírica de los signos verbales no afecta en nada, sino más bien refuerza, la teoría empirista de Locke. La experiencia está siempre en el origen de todo acto del entendimiento.

Yolton ha resaltado el carácter instrumental que Locke atribuye tanto a las palabras como a las ideas, ya que ambas son signos que nos permiten orientarnos en la práctica cotidiana y en la actividad

científica<sup>51</sup>. Pero esto no significa que para Locke no pueda existir un pensamiento no verbalizado. Tal es, por ejemplo, el caso de nuestras primeras ideas de objetos sensibles y de nuestros propios estados internos cuando aún no hemos aprendido a hablar nuestra lengua materna, y también el de esas ideas generales que formamos nosotros mismos y para las que luego acuñamos un nombre, si bien con más frecuencia descubrimos que ese nombre ya existe y que la idea que designa se corresponde con la que está en nuestra mente. La posibilidad de enriquecer nuestra mente con nuevas ideas corre pareja con la de enriquecer nuestro lenguaje, de lo que encontramos abundantes ejemplos en la ciencia y la tecnología actuales, dado que puede decirse que en esos campos se producen casi a diario nuevos inventos y descubrimientos, los que dan origen a una infinidad de neologismos que se incorporan, no sólo al lenguaje científico sino, incluso, al lenguaje ordinario.

Es importante aclarar que, desde el punto de vista de Locke, pese al origen empírico de todas nuestras ideas simples y nuestras ideas complejas de sustancias, sólo por quedar ellas asociadas a nombres permiten constatar, por ejemplo, que dos hombres están 'viendo' lo mismo. Puedo dar por supuesto que mi vecino ve el mismo objeto que yo cuando ambos dirigimos la vista en la misma dirección, pero sólo al verbalizar nuestra experiencia tenemos la certeza de que es así. Uno de ambos podría decir: "veo a lo lejos una vaca" y el otro: "veo a lo lejos un caballo". Una de las proposiciones será necesariamente verdadera y la otra falsa -o ambas falsas- pero para establecerlo será preciso contrastar por medio del lenguaje los pensamientos correspondientes. En cierto modo, ambos estamos viendo "lo mismo", aunque uno de los dos se forme una idea que lo lleve a confundir el objeto visto con otra cosa. En realidad, lo que difiere son sus respectivas 'ideas', pero lo que aclarará el disenso serán los distintos nombres que emplearán al intentar comunicarla. Esto hace del lenguaje, no sólo un instrumento importante de comunicación, sino de posible corrección de nuestras ideas, sobre todo en casos menos simples que en el del ejemplo.

Otra cuestión que Locke toma en cuenta es que a veces -yo diría con frecuencia- las palabras se aprenden antes que las ideas a las cuales corresponden por estipulación previa, pero sólo adquieren sentido para quien las oye y las repite cuando se produce la asociación palabra-idea, un proceso que puede resultar sencillo en el caso de las ideas simples, pero más dificultoso para las ideas complejas, sobre todo las de modos mixtos, que no pueden ser adquiridas por métodos ostensivos. Locke considera que en éste último caso no queda otro

recurso que la definición, dando por supuesto que se comprenden los significados de las palabras que se emplean para formularla:

"Creo que existe acuerdo en que la *definición* no es sino la *mostración del significado de una palabra por medio de varios otros términos no sinónimos*" (ECHU, III, IV, 6), es decir, con la salvedad de que lo definido no forme parte de la definición. Pero como no podemos definir los nombres de ideas simples, éstas se adquieren sólo por la impresión que los objetos hacen en nuestra mente. Aunque por asociación frecuente los nombres de ideas simples se convierten en signos de éstas, no podemos darlas a conocer a otros sino ostensivamente, o sea mostrando o señalando aquello a lo que aplicamos un determinado nombre.

Por ejemplo, si quisiera hacer comprender a alguien el sentido de la palabra 'luz', no lo lograría a menos que el otro tenga ya la idea en su mente; y sería en vano intentar definirla. Podría definir la causa de la luz, pero no estaría definiendo a ésta, dado que la causa de una sensación y la sensación misma son dos ideas distintas (Cf. ECHU, III, IV, 10). No obstante lo cual, Locke considera que los nombres de ideas simples son por lo general menos dudosos que los de ideas compuestas -como las de sustancias y modos mixtos- y que no hay mayor dificultad en llegar a un acuerdo sobre su significado.

Los nombres de modos mixtos, a los cuales nos hemos referido en el Capítulo IV, son definibles y permiten transmitir su significado a todo ser humano adulto y dotado de entendimiento normal, ya que el primer hombre que acuñó el término elaboró al mismo tiempo el arquetipo correspondiente. En palabras de Locke, en el caso de los modos mixtos la esencia nominal coincide con la esencia real. Pero no se trata de que tengamos de ellos una intuición que nos permita captar su forma específica, sino que esos modos, no sólo son un producto del entendimiento sino, en cuanto tales, una manifestación más de la naturaleza social del hombre: su capacidad de hacer extensivos sus pensamientos acerca de las acciones, pasiones y relaciones humanas a los demás miembros de la comunidad.

#### 4. La arbitrariedad de los nombres

Si nos preguntamos acerca del carácter arbitrario de los nombres, la respuesta de Locke resulta algo desconcertante. Efectivamente, los nombres de modos mixtos -tal como Locke los define- son totalmente arbitrarios, mientras que los nombres de sustancias serían sólo parcialmente arbitrarios, ya que designan las ideas, en la mente de cada hombre, de aquellas cualidades que cada uno ha llegado a conocer por sí mismo o por las enseñanzas de otros, sobre cuyas

denominaciones ya existe acuerdo (como por ejemplo, "amarillo", "duro", "brillante", en el caso del metal llamado oro).

Pero cuando Locke afirma que los nombres de ideas simples "no son arbitrarios en absoluto", pues están "tomados de la existencia de las cosas" (ECHU, III, IV, 17), parece incurrir en una *metátesis eis allo genos*, ya que las que no parecen ser arbitrarias son las ideas simples, puesto que ellas, según Locke, penetran en la mente por lo sentidos como cualidades que están en las cosas mismas -al menos las de cualidades primarias. Pero dado que sus nombres dependen de una imposición de la voluntad, son tan arbitrarias, al menos en su primera atribución, como los de las ideas complejas.

Por otra parte, Locke no establece una distinción clara entre lo que considera arbitrario y lo que actualmente consideraríamos convencional. En ese caso, efectivamente, cuanto mayor aceptación tenga una convención lingüística -lo que no presentaría mayores dificultades en el caso de los nombres de cualidades simples- habría menos posibilidades de error o disidencia respecto de aquello que designan.

#### 5. Orden de precedencia de las ideas respecto de sus nombres

No me extenderé respecto de los nombres de ideas de modos mixtos, ya que me he referido a ellos en relación con la teoría ética de Locke. Sólo quiero expresar mi disenso en un respecto. Dice Locke:

*Confieso que, al comienzo de las lenguas, fue necesario tener ideas antes de que se les diera el nombre: y así continúa siendo cuando, al hacer una nueva idea compleja y dársele un nuevo nombre, se hace una nueva palabra. Pero esto no concierne a las lenguas ya existentes, que están generalmente bien provistas [de nombres] para las ideas que los hombres tienen ocasión frecuente de poseer y comunicar (ECHU, III, V, 15).*

El párrafo citado parece sugerir que a todos los hombres, en un momento dado, se les ocurren aproximadamente las mismas ideas de modos mixtos y que encuentran en su propio idioma los términos adecuados para designarlas. El consenso se logra por definición: cuando todos o la mayoría coinciden en ella, no habrá duda de que tienen en su mente la misma idea. ¿Podemos decir en este caso que una idea general ha precedido al nombre general, o más bien que éste último, al ser explayado en los términos de la definición, ha suscitado la idea compleja correspondiente? Si bien Locke ha afirmado que existen términos generales *porque* existen ideas generales, ahora



parece admitir que los primeros son capaces de suscitar las segundas. La conclusión parece ser que el orden de la relación idea-palabra con que Locke describe el proceso de la comunicación es un orden lógico y no necesariamente temporal. Es decir, no quedaría excluida la posibilidad de que alguien primero 'inventase' una palabra y luego formase en su mente la colección de ideas a la que la hará corresponder.

Puede suceder que a un poeta o a un escritor, por ejemplo, se le ocurra una cierta combinación de sonidos que no corresponda a una palabra existente en lengua alguna ni designe ninguna idea en la mente de nadie, ni siquiera en la suya propia, y que su musicalidad o eufonía le sugiera una idea compleja, dejando al lector la tarea de 'interpretar' este nuevo nombre según su propia fantasía o intuición estética. Los niños, por otra parte, no sólo aprenden primero muchas palabras antes de adquirir las ideas correspondientes, sino que les atribuyen sentidos mucho más acordes con su imaginación que los a menudo más prosaicos que poseen literalmente. Que esto corresponda más bien a un análisis psicológico que lingüístico o gnoseológico, no está reñido con el carácter de las especulaciones de Locke.

También se podría señalar el hecho de que nombres usados hasta el momento para designar determinadas ideas complejas, **adquieren** eventualmente un nuevo significado en función de su contexto retórico o ideológico. La palabra 'burgués', por ejemplo, se aplicó en sus orígenes al habitante de una ciudad o burgo, para luego adquirir un matiz fuertemente ideológico, a menudo acompañado por adjetivos, como en las expresiones 'un buen burgués' o 'pequeño burgués'.

En cuanto a los nombres de ideas de sustancias, tal vez lo más interesante del planteo de Locke sea que, al no admitir la posibilidad de que las esencias nominales correspondan de manera perfectamente adecuada a las esencias reales de las cosas (pese a no negar la existencia de éstas últimas y postular un conocimiento progresivo de ellas) pone de relieve que las ciencias, a pesar de su mayor sofisticación, se fundan al fin de cuentas en el sentido común:

*...puesto que las lenguas, en todos los países, han sido establecidas mucho antes que las ciencias. Así que no han sido filósofos o lógicos, o quienes se han preocupado por las formas y esencias, quienes han hecho los nombres generales que están en uso entre las distintas naciones de los hombres; sino que esos términos más o menos comprensivos han recibido en su mayoría, en todas las lenguas, su origen y significado del pueblo ignorante e iletrado, que clasificó y denominó las cosas por esas cualidades sensibles que encontró en ellas (ECHU, III, VI, 25).*

## 6. Los nombres de las sustancias

Locke sostiene también que el hombre reúne ideas que supone co-existen en la naturaleza, constituyendo así las ideas de sustancias, pero "el número [de ideas simples] que combina depende de la distinta atención, laboriosidad o fantasía de quien lo realiza. Los hombres generalmente se contentan con [reunir] unas cuantas cualidades sensibles obvias y a menudo, si no siempre, dejan afuera otras tan materiales y tan firmemente unidas como aquéllas que eligen" (ECHU, III, VI, 20) y están lejos de ponerse de acuerdo sobre el número preciso de ideas simples y cualidades pertenecientes a cualquier clase de sustancia significada por el nombre que la designa. De ahí que "nuestros límites de las especies no coincidan exactamente con los de la Naturaleza" (ECHU, III, VI, 30).

Otro motivo por el cual no esperamos a conocer todas las cualidades de una cosa para asignarle un nombre -lo que por otra parte Locke ha decretado imposible de lograr- se debe a la urgencia de comunicarnos en la vida diaria. A los hombres les resulta más importante disponer de un acopio de nombres generales para los distintos géneros de cosas en que el entendimiento mismo las clasifica, que conocer más completamente su esencia. En efecto, en la vida corriente es común creer que ya conocemos una cosa en cuanto somos capaces de nombrarla. "Esto condice con el verdadero fin del lenguaje, que es ser el camino más fácil y corto de comunicarnos nuestras nociones" (ECHU, III, VI, 33).

Podemos preguntarnos por qué, a pesar de rechazar la sustancia de los escolásticos, Locke retuvo la palabra con que designaban esa entidad.<sup>52</sup> Al respecto, es dable observar que siempre que era posible Locke trataba de dar nuevos sentidos a palabras viejas, definiéndolas cuidadosamente, antes que introducir otras nuevas. Esto lo condujo a algunas ambigüedades inevitables, como destacan Mulligan *et alia*, en el artículo a que acabamos de remitirnos, refiriéndose precisamente a la palabra 'sustancia':

*Locke tenía dos modelos de lo que quería significar con 'sustancia', que relacionaba pero no diferenciaba claramente. Uno era el modelo [...] de la sustancia en general -el **substratum** desconocido e incognoscible en el que inhieren las propiedades de las cosas y que es el sujeto lógico de los predicados. Pero aparte de la 'secreta y abstracta Naturaleza de Sustancia en general' Locke escribió acerca de las sustancias particulares que subyacen a las cualidades observables de las cosas. No sólo hay sustancias llamadas 'materia' y 'espíritu' sino también otras que llamamos 'hombre' y 'caballo'. Cada una de estas sustancias es el **substratum** en el que inhieren las*



*cualidades observables y cada una es el sujeto de los predicados que atribuimos a 'clases' particulares así como a casos particulares de estas 'clases'.*<sup>53</sup>

Pero como los autores advierten en el artículo citado, habría que considerar también otros dos sentidos de 'sustancia' que ya no corresponden a sustrato alguno, ni general ni particular, sino a las combinaciones de ideas que nos formamos a partir de una causa desconocida y a la causa misma. Lo que se ha agregado aquí a la sustancia es una función causal.<sup>54</sup>

Si, como sostienen los autores mencionados, la razón para retener el sustrato se debe a la estructura del lenguaje empleado por Locke, podemos concluir que, pese a las posiciones metafísicas diametralmente distintas de ambos filósofos, Locke no estaría, respecto de la sustancia, tan lejos de la teoría de Leibniz como en general se ha supuesto<sup>55</sup>, respecto de lo que esa estructura implicaba: que toda proposición afirmativa verdadera es de forma predicativa, o sea del tipo 'S es P', y que toda relación predicativa es una relación de inclusión lógica, o sea que todo predicado es inherente al concepto del sujeto.

El sujeto último de los predicados es según Leibniz la sustancia -o 'mónada'- y al parecer lo sería también para Locke, con lo que habría reconocido la existencia de una entidad metafísica que sólo nuestras limitadas capacidades nos impedirían conocer. Pero los autores a que hemos estado haciendo referencia a propósito de esta cuestión, consideran que Locke no necesitó **traicionar** su empirismo para suponer la existencia de la sustancia, ya que ésta puede ser abordada científicamente si se admite, como lo hizo Locke, la existencia de corpúsculos. Estos constituirían la realidad última y serían no sólo desconocidos sino incognoscibles en razón de la limitada agudeza de nuestros sentidos.<sup>56</sup>

## 7. La estructura del lenguaje

Si dejamos de lado el problema metafísico para concentrarnos en el problema semántico, parece necesario admitir que si las ideas son previas al lenguaje, deben existir también en nuestro pensamiento ciertas estructuras que se correspondan con los enunciados proposicionales. A este respecto, Ayers ha señalado que un problema fundamental en el sistema filosófico de Locke "es el de identificar alguna articulación o estructura en el contenido de la conciencia capaz de generar la articulación y estructura del lenguaje".<sup>57</sup>

La consideración de la estructura gramatical del lenguaje nos conduce a una cuestión a la que Locke no presta excesiva atención,

pero que sin embargo es importante para su teoría semántica: el uso de los términos sincategoremáticos, a los que Locke llama, en general, partículas. Su definición es clara y unívoca:

*Además de las palabras que son nombres de ideas en la mente, hay muchas otras que se usan para significar la conexión que la mente establece entre ideas o proposiciones entre sí (ECHU, III, VII, 1).*

Ayers considera que de estas operaciones de la mente también tenemos, según Locke, ideas, pero no de la sensación sino de la reflexión, es decir que, como tales, surgirían luego de habernos ejercitado en establecer esas conexiones, y por tanto, después de las ideas de sensación. Sin embargo, las palabras que les corresponden son empleadas desde que comenzamos a aprender nuestra lengua materna. Para ilustrar su tesis, Ayers afirma:

*El niño que emplea correctamente la conectiva 'y', no tiene por ello el concepto de conjunción, del mismo modo que el niño que grita alegremente '¡hurra!' no tiene por ello el concepto de alegría.*<sup>58</sup>

Es decir, tendríamos aquí un nuevo ejemplo de palabras aprendidas antes de tener la idea correspondiente, aunque se puede sostener, como lo hace Ayers, que esa idea llega a existir como tal en la mente. Parece obvio que el uso de 'y' o cualquier otra conjunción como operación de la mente no se corresponde con la **idea** de esa conjunción, ya que ésta última requiere un proceso de observación y abstracción muy complejo. Por otra parte, Locke no plantea el problema en estos términos y su capítulo sobre las partículas es uno de los más breves del Ensayo.

Por su parte, Norman Kretzmann se pregunta:

*¿Pretende ser entonces la tesis principal de la teoría semántica de Locke un planteamiento acerca de todas las palabras "categoremáticas": verbos, nombres y adjetivos especialmente? Locke considera brevemente la significación de los verbos en el Libro II y al principio del Libro III (II, xviii, 2; II, xxvi, 72; y III, i, 5), pero de una manera sumamente aislada de la teoría semántica desarrollada posteriormente en el Libro III, en donde los verbos no se analizan como tales.*<sup>59</sup>

Y responde:

*Si bien no excluye explícitamente a los verbos del campo de su tesis principal, Locke tampoco los incluye nunca explícitamente; y lo que tiene que decir acerca de las palabras en el Libro III demuestra que su preocupación rectora y quizá exclusiva eran los sustantivos y adjetivos, o "nombres".*<sup>60</sup>

## 8. Imperfecciones y abusos del lenguaje

En el Capítulo IX del Libro III del *Ensayo*, Locke vuelve a referirse a los usos del lenguaje, que son, como señalamos anteriormente, el de registrar nuestros propios pensamientos y el de comunicarlos a otros.

Respecto del primer uso, no encuentra inconveniente alguno, puesto que los signos verbales son voluntarios y cada uno puede emplearlos como le plazca "para significar sus propias ideas a sí mismo" (ECHU, III, IX, 2). La única precaución que debe observarse respecto de este uso *privado* del lenguaje, es la de "usar siempre el mismo signo para la misma idea". Precisamente respecto de pasajes como los citados, observa Kretzmann que "parece como si pudieran haber sido lo que echó a andar el pensamiento de Wittgenstein acerca de la noción de un lenguaje privado".<sup>61</sup>

En cuanto al uso comunicativo del lenguaje, Locke lo desdobra en dos: el civil y el filosófico. El primero se refiere a su empleo en la conversación corriente y en todos los asuntos concernientes a las relaciones sociales y la vida civil de los hombres. El segundo o filosófico, es aquel uso mucho más riguroso de los términos para "transmitir las nociones previas de las cosas y expresar en proposiciones generales verdades ciertas e indudables" (ECHU, III, IX, 3). Al respecto señalan Mulligan *et alia*:

*Aunque se daban diversas explicaciones sobre la ambigüedad y vaguedad de muchas palabras, había acuerdo general en que el fenómeno ponía obstáculos reales para el progreso del conocimiento. Bacon había visto la dificultad y Hobbes la había identificado en términos similares. Y los problemas especiales presentados por el discurso filosófico fueron tratados por la Royal Society desde sus inicios.*<sup>62</sup>

En el caso de Locke, es evidente su intención de depurar el lenguaje, estableciendo los significados de las palabras de modo que no condujeran al lector u oyente -exceptuando el caso particular de las sustancias- a imaginar la existencia de entidades no accesibles a la observación. Respecto del término 'sustancia', se ha querido salvar a Locke de muchas maneras de la incongruencia y multivocidad del empleo que hace de él. Pero ya sea aludiendo a la sustancia como un "sustrato desconocido", ya sea reduciéndola a corpúsculos, o describiéndola como una mera colección de cualidades, Locke nunca logró eliminarla totalmente de su filosofía. En mi opinión, su realismo básico y su sentido común le impidieron caer en lo que de otro modo podría ser considerado como un simple fenomenismo. No obstante, según señalé en el capítulo anterior, su *constructivismo* también lo

condujo por un camino epistemológico de signo opuesto, que transitará posteriormente la filosofía.

Después de esta nueva referencia a los usos del lenguaje, Locke identifica las imperfecciones más frecuentes en el empleo de las palabras, aclarando que sólo se ocupará de aquellas que son inteligibles y no de las que por razones circunstanciales son ininteligibles para algunos hombres, como las de los colores para los ciegos de nacimiento y las de sonidos para los sordos. Estas imperfecciones han sido ya mencionadas por Locke a lo largo de su exposición de las distintas clases de palabras correspondientes a las distintas clases de ideas. No achaca estas imperfecciones a los usuarios del lenguaje, sino a la naturaleza muy compleja de ciertas ideas, a la no coincidencia entre la significación de la palabra y la esencia real de la cosa significada, a la dificultad de establecer un criterio válido para todos, o a la falta de conexión de ciertas ideas en la naturaleza.

Luego describe los abusos del lenguaje que, a diferencia de las imperfecciones, no son inimputables a quien los emplea sino, por el contrario, voluntarios. En este caso, achaca al que los comete distintos motivos: o bien la intención de provocar la admiración de quien lo lee o escucha por algo supuestamente importante que ha descubierto, cuando en realidad no ha hecho sino inventar un nuevo término vacío de sentido, o bien "para apoyar opiniones extrañas o encubrir alguna debilidad en sus hipótesis" (ECHU, III, IX, 2).

En mi opinión, este último capítulo contiene un fuerte alegato de Locke a favor del lenguaje ordinario y del conocimiento empírico, que quedan así estrechamente ligados en su teoría epistemológica. Es la experiencia la que da a origen a todo conocimiento y por eso es preciso atenerse a ella y a las ideas que de ella proceden, no a las oscuras doctrinas con que se ha pretendido engañar y someter a los hombres. Su ataque contra el lenguaje críptico empleado por los miembros de la Iglesia<sup>63</sup> o las Escuelas, es casi tan rotundo como el que en el Libro I dirigen contra la teoría de las ideas innatas.

Por vía de ejemplo, citaré un pasaje en que Locke expresa su desdén por los filósofos y científicos que podríamos de manera muy general llamar *teóricos* y defiende a quienes han practicado o verificado prácticamente sus teorías antes que exponerlas en terminología abstrusa:

*Pues, a pesar de estos disputadores eruditos, estos doctores sabihondos, fue al estadista no escolástico a quien los gobiernos del mundo debieron su paz, su defensa y sus derechos; y de los iletrados y despreciados mecánicos (un término peyorativo) de quienes recibieron los progresos en las artes útiles (ECHU, III, X, 9).*

En conclusión, la depuración del lenguaje le parece a Locke indispensable, pues considera a éste como "el gran vínculo que mantiene unida a la sociedad" (ECHU, III, XI, 1).

### Notas:

1. Th. Hobbes, *On Man and Citizen*, N. York, Anchor Books, 1972, p. 38
2. Cf. A. Robinet, "Pensée et langage chez Hobbes: Physique de la parole et translatio", *Revue Internationale de Philosophie*, N°129 (1979), p. 457
3. Th. Hobbes, *The Elements of Law*, ed. Ferdinand Tönnies, N. York, Barnes & Noble Inc., Part I, cap. 5, p. 18
4. Ibidem, loc. cit.
5. M. L. Lukac de Stier, "Lenguaje, razón y ciencia en el sistema hobbesiano", *Diánoia*, N°XXXVII, 1991, p. 62
6. A. Robinet, op. cit., p. 453
7. Th. Hobbes, *The Elements*, ed. cit., Part I, Chap. 5, 14, p. 23 (el énfasis es mío)
8. M. Bertman, "Hobbes on Language and Reality", *Revue Internationale de Philosophie*, N°126, 1978, Fasc. 4, p. 537
9. R. M. Martin, "On the Semantics of Hobbes", *Philosophy and Phenomenological Research*, 14 (1953), p. 210
10. J. D. Danford, "The problem of Language in Hobbes's Political Science", *The Journal of Politics*, Vol. 42, 1980, p. 122
11. Cf. Th. Hobbes, *On Man*, ed. cit., p. 38
12. Citado por K. A. Kottman, "Fray Luis de león and the Universality of Hebrew: An Aspect of 16th. and 17th. Centuries Language Theory", *Journal of the History of Philosophy*, 13 (1975), p. 310.
13. Ibidem, p. 301
14. Cf. Th. Hobbes, *On Man*, ed. cit., p. 39
15. Cf. Dorothea Krook, "Thomas Hobbes's Doctrine of Meaning and Truth", *Philosophy*, Vol. XXI, N°116, Jan. 1956
16. Cf. M. Bertman, "Sémantique et théorie politique", en *Thomas Hobbes: Philosophie première, théorie de la science et politique*, ed. cit., p. 170. Cf. también D. Danford, op. cit., p. 123
17. Y. C. Zarka, "Aspects sémantiques, syntaxiques et pragmatiques de la théorie du langage chez Hobbes", en *Thomas Hobbes, de la Métaphysique à la Politique*, ed. par M. Bertman et M. Malherbe, Paris, Vrin, 1989, p. 38 (énfasis del autor)
18. Th. Hobbes, *The Elements*, ed. cit., I, 5, 20
19. M. Bertman, op. cit., p. 171
20. Ibidem, loc. cit.
21. M. Bertman, "Hobbes on Language and Reality", op. cit. p. 539
22. Th. Hobbes, *De Corpore*, ed. cit.
23. J. D. Danford, op. cit., p. 125
24. Y. Ch. Zarka, op. cit., loc. cit.
25. Th. Hobbes, *The Elements*, I, 13, 3

26. Krook, op. cit., p. 16, n. 1
27. M. Bertman, "Hobbes on Language and Reality", op. cit. p. 538
28. Th. Hobbes, *On Man*, ed. cit. p. 38
29. Cf. J. J. Prado, "Thomas Hobbes: la razón-cálculo", *Cuadernos de Filosofía*, año XX, N°32, Mayo 1989.
30. M. Bertman, "Hobbes on Language and Reality", op. cit. p. 548
31. A. Robinet, op. cit., p. 465
32. Cf. W. Sacksteder, "Some Ways of Doing Language Philosophy: Nominalism, Hobbes and the Linguistic Turn", *The Review of Metaphysics*, 34 (1981)
33. Th. Hobbes, *The Elements*, I, 13, 7
34. D. Johnston, *The Rhetoric of Leviathan*, Princeton, 1985, p. 27
35. Th. Hobbes, *The Elements*, I, 13, 2 Cf.
36. Y. Ch. Zarka, "Aspects sémantiques...", p. 43
37. W. Sacksteder, "Hobbes: Teaching Philosophy to Speak English", *Journal of the History of Philosophy*, 16 (1978), pp. 33-4
38. A. Robinet, op. cit., p. 468.
39. Ibidem.
40. Th. Hobbes, *On Man*, ed. cit., pp. 39-40
41. *The Elements*, I, 13, 6
42. Ibidem, loc. cit.
43. *On Man*, ed. cit., p. 40
44. Ibidem, pp. 40-1
45. A. Robinet, op. cit., p. 468
46. Cf. Y. Ch. Zarka, op. cit.
47. He traducido el verbo inglés 'stand for' como 'representar', por no encontrar en español un término más adecuado, ya que dicho verbo significa literalmente 'estar en lugar de', que sólo en algunos casos es sinónimo de 'representar'.
48. N. Kretzmann, "The Main Thesis of Locke's Semantyc Theory", *The Philosophical Review*, LXXVII (1968) 175-96, citado por J. Yolton, *Locke and the Compass of Human Understanding*, 1970, Cambridge University Press, p. 209.
49. J. Yolton, op. cit., p. 213
50. M. Ayers, *Locke*, London & N. York, Routledge, 1991, Vol. I, p. 254
51. Yolton, op. cit., p. 213
52. Cf. L. Mulligan, J. Richards & J. K. Graham, "A Concern for Understanding: A Case of Locke's Precepts and Practice", *The Historical Journal*, 25(4), 1982, p. 845
53. Ibidem, pp. 845-6
54. Ibidem, loc. cit.
55. Cf. Locke, *Essay*, ed. A. Campbell-Fraser, I 107<sup>2</sup>, 107<sup>3</sup>, 108<sup>2</sup>, 397<sup>3</sup>, 399<sup>5</sup>, etc.
56. Mulligan et alia, op. cit., p. 487
57. M. Ayers, op. cit., p. 76
58. Ibidem, p. 205

59. N.Kretzmann, "La teoría semántica de Locke", I.C.Tipton (ed.), *Locke y el entendimiento humano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, p.232
60. Ibidem, loc. cit.
61. Ibidem, p.229
62. Mulligan et alia, op.cit., pp.842-3
63. Es preciso aclarar que Locke emplea la expresión "the Church" para referirse exclusivamente a la Iglesia Católica, hacia la que no muestra la misma *tolerancia*, que hacia las demás religiones.

## Indice

|                      |    |
|----------------------|----|
| Reconocimientos..... | 7  |
| Introducción.....    | 9  |
| Abreviaturas.....    | 16 |

### Primera Parte

|                                                    |           |
|----------------------------------------------------|-----------|
| <b>I. Sentimiento versus razón.....</b>            | <b>17</b> |
| 1. La naturaleza humana .....                      | 17        |
| 2. El sentido moral.....                           | 28        |
| 3. La simpatía.....                                | 29        |
| 4. Hume como moralista británico.....              | 30        |
| 5. Algunos contemporáneos y sucesores de Hume..... | 38        |
| Conclusiones.....                                  | 41        |

|                                                                             |           |
|-----------------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>II. La mayor felicidad del mayor número.....</b>                         | <b>43</b> |
| 1. Antecedentes del utilitarismo en los primeros moralistas británicos..... | 43        |
| 2. El utilitarismo "teológico" de Gay y Payley.....                         | 47        |
| 3. ¿Locke y Berkeley utilitaristas?.....                                    | 51        |
| 4. El utilitarismo de Hume.....                                             | 53        |
| 5. Jeremy Bentham.....                                                      | 61        |
| Las sanciones.....                                                          | 64        |
| Motivos, intenciones y consecuencias.....                                   | 66        |
| Circunstancias que influyen sobre la sensibilidad.....                      | 69        |
| Las disposiciones.....                                                      | 71        |
| El lenguaje.....                                                            | 71        |

|                                                      |           |
|------------------------------------------------------|-----------|
| <b>III. Las distintas morales de John Locke.....</b> | <b>75</b> |
| 1. Ideas morales y lenguaje.....                     | 75        |
| 2. Las reglas morales.....                           | 80        |
| 3. La demostración en matemática y en moral.....     | 81        |
| 4. El deísmo de Locke.....                           | 85        |
| 5. El componente hedonista en la moral de Locke..... | 88        |
| 6. La libertad moral del hombre.....                 | 90        |
| Conclusiones.....                                    | 94        |

|                                                  |     |
|--------------------------------------------------|-----|
| <b>IV. La libertad en Hobbes y en Hume</b> ..... | 101 |
| La cuestión metafísica.....                      | 102 |
| 1. Hobbes.....                                   | 102 |
| 2. Hume.....                                     | 109 |
| La libertad civil.....                           | 117 |
| 1. Hobbes.....                                   | 117 |
| 2. Hume.....                                     | 125 |
| Conclusiones.....                                | 137 |

## Segunda Parte

|                                        |     |
|----------------------------------------|-----|
| <b>V. El problema de lo dado</b> ..... | 141 |
| 1. Locke.....                          | 142 |
| La experiencia.....                    | 142 |
| Sensación y reflexión.....             | 143 |
| El enigma de lo dado.....              | 146 |
| 2. Berkeley.....                       | 148 |
| 3. Hume.....                           | 153 |

|                                                       |     |
|-------------------------------------------------------|-----|
| <b>VI. Las cosas y sus cualidades</b> .....           | 161 |
| 1.a. La teoría de Locke acerca de las cualidades..... | 166 |
| Los poderes o potencias de las cosas.....             | 167 |
| Cualidades primarias y secundarias.....               | 169 |
| Los poderes en las pequeñas partículas.....           | 171 |
| La textura.....                                       | 173 |
| La solidez.....                                       | 177 |
| b. La crítica de Berkeley.....                        | 178 |
| c. La posición de Hume.....                           | 181 |
| 2.a. La sustancia material.....                       | 183 |
| Las ideas de sustancias particulares.....             | 184 |
| b. La crítica de Berkeley.....                        | 187 |
| c. Hume: la sustancia como 'ficción filosófica'.....  | 188 |

|                                                                                         |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>VII. Los colores</b> .....                                                           | 195 |
| 1. Hobbes: el problema de la génesis de los colores.....                                | 196 |
| Los 'fantasmas' mentales.....                                                           | 196 |
| El color y la luz.....                                                                  | 199 |
| Tesis alternativas.....                                                                 | 201 |
| 2. Importancia de los colores en la teoría humeana<br>de la percepción del espacio..... | 203 |
| Los puntos coloreados.....                                                              | 205 |
| El vacío y la distancia.....                                                            | 208 |
| Las distinciones de razón.....                                                          | 209 |
| El matiz faltante de azul.....                                                          | 210 |
| Conclusiones.....                                                                       | 213 |
| <b>VIII. Aportes de Hobbes y Locke a la filosofía del<br/>lenguaje</b> .....            | 217 |
| Hobbes.....                                                                             | 217 |
| 1. La física del lenguaje.....                                                          | 217 |
| Despejando ambigüedades: voces, marcas,<br>signos, palabras.....                        | 219 |
| 2. La teoría semántica de Hobbes.....                                                   | 222 |
| Los nombres.....                                                                        | 222 |
| Proposiciones y definiciones.....                                                       | 226 |
| Usos y abusos del lenguaje.....                                                         | 227 |
| 3. La dimensión pragmática del lenguaje.....                                            | 234 |
| Locke.....                                                                              | 235 |
| 1. Ideas y palabras generales.....                                                      | 235 |
| 2. Los signos verbales y escritos.....                                                  | 237 |
| 3. La comunicación del pensamiento.....                                                 | 238 |
| 4. La arbitrariedad de los nombres.....                                                 | 240 |
| 5. Orden de precedencia de las ideas respecto<br>de sus nombres.....                    | 241 |
| 6. Los nombres de las sustancias.....                                                   | 243 |
| 7. La estructura del lenguaje.....                                                      | 244 |
| 8. Imperfecciones y abusos del lenguaje.....                                            | 246 |

Se terminó de imprimir  
en el mes de agosto de 1995  
en IMPRECO GRÁFICA  
Viel 1448 - Capital Federal