IDEA Y ABSTRACCIÓN EN HUME

JOSÉ LUIS DEL BARCO

Hume propounds the aporetic principle of correspondence betwen impressions and ideas, in order to solve the problem of the genesis of the ideas. This principle, which lacks universal validity, reduces the idea to image and deprives it of universality. In this way is postulated a rigorous and universal nominalism, which converts the ideas into non referential unities the same as the Urimpressions (Husserl) and sets aside the possibility of metaphysics.

I. LA IDEA EN TANTO QUE IMPRESIÓN VIVAZ.

1. Precisiones terminológicas.

Hume enseña que las percepciones aparecen de doble manera: como impresión y como idea. Por eso, un estudio acabado del tema de la percepción debe abordar, tras el análisis de la percepción originaria e irreductible -impresión-, el de la derivada -idea-[1].

Antes de nada, conviene hacer algunas precisiones de carácter meramente terminológico. Con el significado que atribuye al término idea, Hume pretende llevar a cabo una labor de restauración semántica. Se trata de restituirle su valor propio, del cual habría sido desposeido por Locke. Para el filósofo inglés, en efecto, el término idea significaba, *sensu stricto*, presencia mental. La idea es para Locke todo lo dado a la mente, aquello que en sí misma percibe[2].

---

[1] Cfr. J.L. DEL BARCO, "Sobre la teoría de la imaginación en la filosofía de Hume", *Anuario Filosófico*, 1979 (12, 1), 131-144; "La teoría de la asociación en Hume", *o.c.*, 1981 (14, 2), 49-70; "La teoría de la impresión en Hume", *o.c.*, 1982 (15, 1), 85-112; "Evidencia y verdad en la epistemología de Hume", *o.c.*, 1982 (15, 2), 175-184.

[2] J. LOCKE, *Essay Concerning Human Understanding, Works*, Londres, 1823, reimpreso por Scientia, Aalen, 1963. Ver I, I, § 8. 6. También, II, VIII, 119.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

Hume había usado el término percepción para referirse a todo lo que se presenta a nuestra mente; es decir, justamente a lo que Locke llama idea. De modo que según la concepción humeana, Locke ha usado indebidamente ese término: lo ha hecho equivalente a percepción, cuando no es más que una de sus especies. Se ha producido una cierta ampliación ilícita de su campo semántico propio. Así pues, para Hume, la idea no es cualquier presencia mental, para la cual reserva el término percepción, sino un tipo particular de aquella:

> "Utilizo estos términos, impresión e idea, en un sentido diferente del habitual, y espero que se me permitirá esta libertad. Quizás haya más bien restaurado la palabra idea en su sentido original, *del cual la había apartado el señor Locke* al hacerla valer para todas nuestras percepciones"[3].

2. Diferencias entre impresiones e ideas.

Hechas estas precisiones, Hume pasa a ocuparse de un tema de mayor envergadura: establecer las diferencias que existen entre percepción derivada y percepción original, entre idea e impresión.

a) La más radical, explícita y reiteradamente señalada por Hume, consiste en el diferente grado de fuerza y vivacidad con que se presentan a nuestra mente:

> "La diferencia entre ambas consiste en los grados de fuerza y vivacidad con que inciden sobre la mente y se abren camino en nuestro pensamiento o conciencia"[4].

Por eso, si las impresiones son aquellas percepciones que se presentan violentamente ante nuestra mente, fuertes y vivaces, las ideas no serían más que imágenes débiles y desvaídas de las primeras[5].

---

[3] *A Treatise of human nature*, reimpreso y editado en tres volúmenes por Selby Bigge, Oxford and Clarendon Press, 1888, reimpreso en 1967, I, I, I, 2. Nota. (El subrayado es nuestro). También, *Abstract*, 9: "Only it may be observed, as an inaccuracy of that famous philosopher (Locke), that he comprehends all our perceptions under the term of idea".

[4] *Treatise*, I, I, I, 1. También, I, III, VII, 96.

[5] *Ibid.* También *Enquiry Concerning Human Understanding*, Oxford, 1902, sect. II, 18.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

Tan clara resulta esta distinción a Hume, que desdeña emplear muchas palabras para aclararla[6]. Cada uno, mediante una consideración atenta a lo que en su conocimiento ocurre, puede alcanzarla. Sólo en casos extremos pueden las ideas adquirir tal grado de fuerza, que resulte imposible distinguirlas de las impresiones. E, inversamente, el desvaimiento, debilidad y languidez de las impresiones pueden llevar en ocasiones a confundirlas con las ideas:

> "Cada uno percibirá en seguida por sí mismo la diferencia que hay entre sentir y pensar. Los grados normales de estas percepciones se distinguen con facilidad, aunque no es imposible que en algunos casos particulares puedan aproximarse mucho un tipo a otro. Así, en el sueño, en estado febril, en la locura o en una muy violenta emoción del alma nuestras ideas pueden aproximarse a nuestras impresiones; sucede a veces, por el contrario, que nuestras impresiones son tan tenues y débiles que no podemos diferenciarlas de nuestras ideas"[7].

Esta concepción, que con tanta reiteración e insistencia aparece en sus obras, no debió satisfacer totalmente a Hume a juzgar por la corrección que de ella hizo en el Apéndice, donde se muestra partidario de distinguir la impresión de la idea no sólo por el grado de vivacidad, sino también por su "different feeling"[8].

b) Cabe establecer una segunda distinción entre ambos tipos de percepciones, atendiendo a su distinto modo de tener que ver con el tiempo. Aunque Hume no expresa de forma explícita la diferencia a que nos referimos, está fuera de toda duda que la impresión no está afectada por el tiempo, en tanto que la idea es objeto de duración. Decir que la impresión no está afectada por el tiempo equivale a poner de manifiesto su intrínseco carácter efímero: su aparición es su muerte. Es una existencia que al comenzar a ser se aniquila. La idea, en cambio, es estricta temporalidad. Aunque sea fruto de una ficción

---

6 *Treatise*, I, I, I, 1. También *Abstract*, 9.

7 *Treatise*, I, I, I, 1-2. Acerca de la distinción por el grado de vivacidad entre impresión e idea, Reid señala que el uso que Hume hace de ella la convierte en un simple código inquisitorial, "con el que se prueban los sistemas filosóficos y, en la mayoría de las ocasiones, se los condena". Th. REID, *Works*, Hamilton's, 144. Citado por LAIRD, *Hume's Philosophy of Human Nature*, Londres, 1932, 26.

8 *Treatise*, Apéndice, 636.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

de la imaginación, la idea dura, y su permanencia en el tiempo permite articularla según un presente, un pasado y un futuro[9].

3. La idea-imagen.

Las diferencias señaladas, especialmente la que hemos expuesto en primer lugar, tienen validez a condición de que se entienda por idea algo semejante a lo que la psicología actual entiende por imagen, a saber, suplencia del percepto, o bien, cierta representación concreta de los objetos en ausencia de los mismos[10]. En este sentido, no cabe duda de que la imagen tiene una debilidad e inconsistencia de que carece el percepto.

No es extraño, pues, que J. Laird haya señalado que la correcta traducción al lenguaje de la moderna psicología del término idea sea *image*[11].

El mismo Hume debió advertir la peculiaridad de su noción de idea, a juzgar por la terminología con que la nombra. Aunque no con demasiada frecuencia, no faltan, sin embargo, ocasiones en las que Hume hace sinónimos los términos idea e imagen. O, hablando con más propiedad, la idea es, primaria y fundamentalmente, imagen:

> "Por ideas entiende las *imágenes débiles de las impresiones,* cuando pensamos y razonamos; de esta clase son todas las percepciones suscitadas por el presente discurso, por ejemplo, con la sola excepción del placer o disgusto inmediatos que este discurso pueda ocasionar"[12].

---

9 M. MALHERBE, *La Philosophie empiriste de David Hume,* J. Vrin, París, 1976, 107. Estas palabras de Malherbe no subrayan debidamente la duración como carácter decisivo de la idea. Un poco más adelante lo señala de modo que no deja lugar a dudas: "L'idée demeure. La difference est donc entre l'existence perissable, toute pénétrée de presence, et de l'existence différée dans l'absence. Ce qu'il y a de moins ou de plus dans l'idée, c'est qu'elle échappe a l'exigence de l'instant, a la mort de l'instant".

10 Interesa destacar el carácter de representación concreta que la idea tiene, porque conducirá, como tendremos ocasión de ver al tratar el tema de la abstracción, a la negación de la universalidad de la idea.

11 J. LAIRD, *Hume's Philosophy of Human Nature,* Londres, 1932, 30.

12 *Treatise,* I, I, I, 1. El subrayado es nuestro. Véanse, igualmente, I, III, XII, 139-140; I, III, X, 119 y I, IV, VI, 260. Creemos que en este momento Hume se encuentra, de nuevo, estrechamente emparentado con el primer Wittgenstein. Para el

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

Parece que el empirismo está irremisiblemente abocado a confundir los términos idea e imagen. El planteamiento gnoseológico empirista es incapaz de establecer nítidamente la diferencia entre ambas nociones[13].

El antecedente inmediato de la identificación a que nos venimos refiriendo es, sin ninguna duda, Hobbes. En su quinta objeción a Descartes, el filósofo inglés alude una y otra vez a la *idea sive imaginem*[14].

Conviene tener presente que no sólo las ideas son imágenes mentales; los mismos significados de las palabras son reductibles, en última instancia, a ellas. Si pensamos que para Hume los significados de las palabras son, de suyo, ideas[15], resulta fácilmente comprensible lo que decimos. Señalar que los significados que los términos arrastran son imágenes, no es más que confirmar de manera oblicua su proposición inicial. Hume tiene presente una especie de transitividad: los significados de las palabras son ideas; es así que las ideas son imágenes, luego aquellas son también imágenes.

La reducción a imágenes de los significados de las palabras no es trivial. Al contrario; para Hume tiene el valor de un criterio de certeza. Ya podemos determinar si las palabras que con tanta frecuencia usan los filósofos están desprovistas o no de significado con sólo recurrir a un sencillo método: son significativos los términos de los cuales podemos formarnos una imagen mental; en caso contrario son sinsentidos. Como no en todos los casos cabe formarse una imagen de los

---

filósofo alemán, el hombre posee la capacidad de hacer imágenes o figuras si se prefiere (Bilder) de los hechos, la cual es el modelo de la realidad: "Das Bild ist ein Modell der Wirklichkeit", proposición 2.12. Para el tratamiento wittgensteiniano de la figura, véase el *Tractatus*, sobre todo desde la proposición 2.1 a la 3, 42-49.

13 G. BERGER, "Husserl et Hume", *Revue Internationale de Philosophie*, Bruxelles, 1939 (12), 346: "Mais c'est le propre de l'empirisme de ne pas distinguer l'idée de l'image". Aunque en un contexto radicalmente distinto, por estar destinado a encontrar las raíces de la lamentable situación en que el racionalismo ha dejado al hombre contemporáneo, sometido a la dictadura del aparato, según la atinada expresión jaspersiana, y dominador del mundo gracias a la función utilitaria del concepto, no deja de tener interés la aproximación, aunque no identificación, que Lersch ha establecido entre la idea y la imagen. Ph. LERSCH, *El hombre en la actualidad*, Gredos, Madrid, 1973, 34.

14 TH. HOBBES, *Objectiones ad cartesii meditationes*, en G. MOLESWORTH (ed.), *Opera Latina*, Scientia, Aalen, 1966, vol. V, 259.

15 *Enquiry*, II, 22.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

términos propiamente filosóficos, Hume no tendría inconveniente en corroborar la tesis wittgensteiniana según la cual las proposiciones filosóficas, o gran parte de ellas, son más que falsas, sin-sentidos[16].

Para mostrar que los significados de las palabras no son imágenes mentales, basta con observar que la comprensión del significado de un término no se produce de manera lógicamente necesaria por el hecho de poder formarnos aquéllas. La más somera observación de lo que en nosotros ocurre cuando comprendemos y cuando nos formamos imágenes basta para establecer la diferencia entre ambas operaciones[17].

La identificación empirista de ideas e imágenes es, para Gaston Bachelard, una especie de pereza intelectual en la que se reemplaza el conocimiento por un sucedáneo del mismo[18].

4. El problema de la vivacidad.

La distinción entre la impresión y la idea por el grado de vivacidad, según hemos tratado de establecer ateniéndonos escrupulosamente a los textos humeanos, no está exenta de dificultades. Mejor aún; el proyecto humeano de distinción entre la percepción irreductible y la duradera es inviable.

Antes de nada, habría que preguntarse por la impresión en que tal diferencia se da. Y semejante pregunta es inevitable, puesto que la validez de las ideas sólo puede establecerse encontrando el origen im-

---

16 L. WITTGENSTEIN, *Tractatus*, proposición 4.003, 70: "Die meisten Sätze und Fragen, welche über philosophische Dinge geschrieben worden sind, sind nicht falsch, sondern unsinning. Wir können daher Fragen dieser Art überhaupt nicht beantworten, sondern nur ihre Unsinnigkeit feststellen".

17 A. FLEW, *Hume's philosophy of belief*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1961, 23. Creemos que Flew, en el profundo comentario que hace de la *Enquiry* humeana, acierta cuando afirma: "For the meanings of words are not mental images; the capacity to form mental images is neither a logically sufficient condition of understanding the meaning of a term; and to have acquired the concept of something is neither the same thing as, nor even a guarantee of having learnt to summon up mental images of whatever it may be". Sobre este mismo tema vuelve a insistir en su artículo "Hume y la necesidad histórica", *Teorema*, Valencia, 1976 (6, 2), 277-310, especialmente, 279.

18 G. BACHELARD, *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*, Siglo XXI, Buenos Aires, ²1972, 34-35.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

presional correspondiente[19]. Cuando no sea posible remitir al origen, la idea carece de justificación. Pues bien, ¿es posible reconducir la diferencia entre idea e impresión a un origen impresional? Hume no tiene nada que decir a tal cuestión. El silencio humeano no es descuido. Al contrario, está plenamente justificado. En efecto, distinguir es comparar, y la comparación, puesto que es un acto del pensamiento, consiste en confrontar dos ideas entre sí, nunca una idea con una impresión[20].

La comparación es de un orden extraño a la impresión. Jamás podrá la percepción originaria ser objeto de comparación, a no ser que se transforme en una especie de impresión de naturaleza ideativa. Semejante hipótesis fue entrevista por Hume al concebir a la impresión y a la idea como percepciones cuya naturaleza es idéntica, distinguiéndose solamente por el grado de vivacidad. Ahora bien, el sentido de semejante aserción, que consistiría en tomar la impresión y la idea como dos percepciones idénticas en todo excepto en el grado de vivacidad, es insostenible. La razón es clara si tenemos en cuenta que la vivacidad no es la intensidad de una cualidad; se trata, más bien, de la esencia misma de la impresión[21].

5. Impresión e idea: identidad de naturaleza.

Lo que acabamos de decir da pie para afirmar que el esfuerzo humeano por distinguir entre los dos tipos de percepción es, en última instancia, infructuoso. Lo que las une es de mayor entidad que lo que las separa. Mucho más decisivo que determinar las posibles diferencias es, sin duda, mostrar las semejanzas. Sólo cuando hayamos visto la identidad de naturaleza comúnmente compartida por la impresión y la idea, conoceremos rigurosamente esta última y, paralelamente, se

---

[19] *Enquiry*, II, 22.

[20] MALHERBE, *o.c.*, 76.

[21] Para la crítica de la vivacidad como criterio humeano de distinción, véase N. KEMP SMITH, *The Philosophy of David Hume*, Londres, 1941 (reimpreso en New York, 1961). También, la "General Introduction", que T.H. Green inserta en el primer volumen de su edición de las obras de Hume: Th. HILL GREEN y Th. HODGE GROSE (eds.), *The philosophical works of David Hume*, 4 vol., (reimpreso en Londres, 1882), Scientia, Aalen, 1964.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

nos hará presente uno de los más escabrosos temas de la gnoseología humeana: la negación de la universalidad de la idea.

Por eso, tras la exposición de las diferencias, necesaria para cualquier exégesis que se atenga a Hume, pasamos a mostrar que, en última instancia, impresión e idea coinciden básicamente:

> "La primera circunstancia que salta a mi vista es la gran semejanza entre nuestras impresiones e ideas en todo respecto, con excepción de su grado de fuerza y vivacidad. Las unas parecen ser de algún modo reflejos de las otras, de modo que toda percepción de la mente es doble, y aparece a la vez como impresión e idea. Cuando cierro mis ojos y pienso en mi habitación, las ideas que formo son representaciones exactas de las impresiones que he sentido; tampoco existe circunstancia alguna en las unas que no se encuentre en las otras. Repasando todas mis demás percepciones puedo encontrar igualmente la misma semejanza y representación. Las ideas y las impresiones parecen corresponderse siempre entre sí, circunstancia que encuentro notable y que ocupará mi atención por un momento"[22].

Al establecer de forma tan rotunda la semejanza entre la percepción original y la derivada, Hume ha olvidado momentáneamente su división de las ideas en simples y complejas[23]. Por eso, se ve obligado a rectificar inmediatamente:

> "Después de realizar un examen más cuidadoso me doy cuenta de que me he dejado llevar demasiado lejos por la primera apariencia, y de que debo hacer uso de la distinción de percepciones en *simples y complejas*, a fin de limitar esta conclusión general: *que todas nuestras ideas e impresiones son semejantes entre sí*"[24].

Hay que entender, pues, la ley general que establece la semejanza entre impresiones e ideas de un modo restrictivo. Su validez alcanza, en todos los casos y sin excepción, exclusivamente a las percepciones simples. Para las complejas no siempre es posible hallar la impresión correspondiente:

---

[22] *Treatise*, I, I, I, 2.
[23] *Ibid.*
[24] *Ibid.*, 3.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

> "Ahora advierto que muchas de nuestras ideas complejas no tuvieron nunca impresiones que le correspondieran, así como que muchas de nuestras impresiones complejas no están nunca exactamente copiadas por ideas. Puedo imaginarme una ciudad tal como la Nueva Jerusalén, con pavimentos de oro y muros de rubíes, aunque jamás haya visto tal cosa. Yo he visto París, pero ¿afirmaría que puedo formarme de esa ciudad una idea tal que representara perfectamente todas sus calles y edificios, en sus proporciones justas y reales?"[25]

De modo general, podemos decir que la regla humeana que establece la semejanza entre las impresiones y las ideas no es universal, quedando restringida al campo de las simples en el que tiene validez sin excepción[26].

El acercamiento que acabamos de ver ambas percepciones origina tres importantes consecuencias.

a) En primer lugar, la división humeana de la percepción pierde todo su sentido. Por su naturaleza, todas las percepciones son idénticas: átomos de conocimiento. No hay modo de establecer una diferencia radical entre ellas. Si excluimos el distinto grado de violencia con que se presentan, impresión e idea son lo mismo, gozan de una naturaleza comúnmente compartida:

> "La idea de rojo que nos hacemos en la oscuridad y la impresión que hiere nuestros ojos a la luz del sol *difieren tan sólo en grado, no en naturaleza*"[27].

¿Qué posibilidades existen de contravenir semejante proposición? ¿Hay alguna forma de mostrar que no cabe llevar tan lejos la comunidad de naturaleza existente entre la impresión y la idea? Hume respondería negativamente. Sólo presentando una impresión sin su correspondiente idea, o viceversa, cabría negar con algún fundamento la regla de identidad entre percepciones. Es el método de desafío, que con tanta frecuencia utiliza nuestro filósofo:

---

25 *Ibid.*
26 *Ibid.*
27 *Ibid.*, Sobre la identidad de naturaleza entre idea e impresión, véanse también, I, I, VII, 19 y I, III, II, 73.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

> "Y si alguien negara esta semejanza universal, no sé de otra manera de convencerle sino pidiéndole que me muestre una impresión simple que no tenga una idea correspondiente, o una idea simple que no tenga una impresión correspondiente"[28].

En la mayoría de los casos en que Hume se sirve de tan extraño método incurre en la llamada falacia convencional, que consiste en tomar como tautológico lo que sólo es una generalización inductiva hecha sobre la base de una previa convención. Hume puede responder a quien presente la excepción que es impertinente, pues no se atiene al sentido previamente fijado[29].

Semejante método, que deja a cualquier generalización contingente abierta a la falsificación mediante la producción de una instancia negativa, desemboca, como otros métodos empiristas, en un auténtico dogmatismo[30].

No hay duda: la idea es, sin apelación posible, idéntica a la impresión. Si exceptuamos que tiene menos estabilidad, firmeza y constancia, que causa menor efecto sobre el espíritu, es indiscernible de la impresión. Dejemos de lado el diferente grado de vivacidad[31] y ambos

---

[28] *Treatise*, I, I, I, 4. Cuando Hume quiere pone de manifiesto que la idea de poder no puede descubrirse en ningún objeto particular, reta a quien crea lo contrario a que le muestre el objeto en cuestión. I, III, XIV, 162. La misma actitud desafiante mantiene ante quien rechace su definición de causa. I, III, XIV, 170 y I, IV, II, 213. También, *Enquiry*, sect. IV, part. II, 34.

[29] Si convenimos de antemano en que, por ejemplo, todos los revolucionarios son justos, ante la presencia de un revolucionario injusto habría que responder, ajustándonos escrupulosamente al método humeano, que, propia y rigurosamente, no es tal revolucionario, ya que no se atiene a las características que previamente le hemos asignado. Tal modo de proceder le parece a Flew un "desmán intelectual" -intellectual misdemeanour-. A. FLEW, *Hume's philosophie of belief*, 26.

[30] La tendencia del empirismo al establecimiento de una metafísica dogmática ha sido puesta de manifiesto enérgicamente por P.K. FEYERABEND, "How to be a good empiricist", 13. El trabajo de Feyerabend está incluido dentro de la obra colectiva P.H. NIDDITCH, (ed.), *The Philosophy of Science*, París, 1961, Oxford University Press, 1968, 12-39. Recientemente ha sido traducido aisladamente el trabajo de P.K. Feyerabend por D. RIBES y Mª R. de MADARIA en *Cuadernos Teorema*, Departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia, Valencia, 1976.

[31] El tema de la vivacidad como criterio de distinción entre la impresión y la idea pasa por ser uno de los capítulos más originales de Hume. Nada más lejos de la verdad. Al conceder a la impresión más fuerza que a la idea, Hume se apoya en una larga tradición. Malebranche, por ejemplo, distingue tres tipos de sensaciones según su distinto grado de fuerza. *De la Recherche de la Verité*, ed. cit., París, 1961, t. I, I, 12, § 4, 137-138. Berkeley es otro claro exponente de cuanto decimos. Véase especialmente su *A Treatise concerning the principles of human knowledge*, § 30-33,

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

tipos de percepción mostrarán su común naturaleza. Una y otra carecen de universalidad, son concretas. Más adelante, al ocuparnos de la teoría de la abstracción, veremos detenidamente este asunto.

b) En segundo lugar, el carácter indistinto de ambas percepciones permite considerar a la idea como copia de la impresión. La famosa teoría de la idea-copia sólo puede suscitarse desde semejante premisa. Veámosla con detenimiento.

Como posible antecedente del carácter que Hume confiere a la idea debemos tener en cuenta a Berkeley. En *sus "Principles"* establece sin ningún género de reservas el estatuto propio de la idea:

> "Las ideas impresas en los sentidos por el Autor de la Naturaleza se llaman cosas reales y las que están presentes en la imaginación, al ser menos regulares, vividas y constantes reciben el nombre más apropiado de ideas o imágenes de las cosas, *a las que copian y representan*"[32].

La deuda que, al menos en un sentido meramente terminológico, Hume tiene contraída con Berkeley está fuera de toda duda. Tanto en el *"Treatise"* como en la *"Enquiry"*, las dos obras fundamentales para nuestros propósitos, a la idea se le asigna insistentemente un curioso estatuto lógico: se limita a ser copia de la impresión.

> "Ahora bien, como todas las ideas se derivan de las impresiones y no son sino copias y representaciones de ellas, lo que sea verdad de las unas debe reconocerse como verdadero con respecto a las otras"[33].

Con semejante contundencia aparece expresada en la *"Enquiry"* este singular estatuto de la idea al que nos venimos refiriendo:

> "O, para expresarme en un lenguaje filosófico, todas nuestras ideas, o percepciones más endebles, son copias de nuestras impresiones o percepciones más intensas... Podemos dar a esta investigación la extensión que queramos, y seguiremos encontrando

53-55. Sobre el tema de la vivacidad como marca exclusiva de la impresión, véase BRUNET, *Philosophie et Esthétique chez D. Hume*, París, 1965, 326.

[32] G. BERKELEY, *o.c.*, vol. II, § 33, 54, (el subrayado es nuestro).

[33] *Treatise*, I, I, VII, 19.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

que toda idea que examinamos es copia de una impresión similar"[34].

Para lograr un cabal esclarecimiento del carácter de la idea, de tal manera que pueda ser tenida como principio irrefutable y base firme desde la que llevar a cabo una contundente crítica de las nociones específicamente filosóficas, Hume propone una doble prueba. La primera de ellas no es propiamente una prueba; se trata, más bien, de una recomendación: si llevamos a cabo un análisis exhaustivo de nuestras ideas complejas, encontraremos, en todos los casos y sin excepción, que se resuelven en ideas simples, las cuales son copias de un precedente "feeling or sentiment"[35].

No hay excepciones a este principio. La misma idea de Dios, como Ser infinitamente inteligente y bueno, es el resultado de reflexionar sobre las operaciones de nuestra mente y el ulterior aumento de las mismas de forma infinita[36].

El segundo intento probatorio se refiere a la imposibilidad de tener copias -ideas- si, por defecto o mutilación del órgano, hemos sido incapacitados de hacernos con los originales -impresiones-. Las ideas no tienen más que una vía de acceso a la mente: la previa sensación. Cuando ésta no se da, no cabe obtener correspondiente copia:

> "Si se da el caso de que un hombre, a causa de algún defecto en sus órganos, no es capaz de alguna clase de sensación, encontramos siempre que es igualmente incapaz de las correspondientes ideas. Un ciego no puede formarse idea alguna de los colores, ni un hombre sordo de los sonidos. Devuélvase a cualquiera de estos dos el sentido que les falta; al abrir este nuevo cauce para sus sensaciones, se abre también un nuevo cauce para sus ideas y no encuentra dificultad alguna en concebir estos objetos"[37].

Parece claro que en este tema Hume da cumplida satisfacción a una particular tendencia, consistente en "sustituir el análisis lógico por el psicológico"[38].

---

[34] *Enquiry*, II, 19. También, VII, part. I, 62.
[35] *Ibid.*, II, 19.
[36] *Enquiry*, II, 19.
[37] *Ibid.*, 20.
[38] N. KEMP SMITH, *The Philosophy of David Hume*, Macmillan, Londres, 1941, 561.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

Podemos concluir el presente tema afirmando que, para las ideas, la teoría que las reduce a copia supone, en definitiva, su aniquilamiento, pues se las desprovee de su carácter esencial: la universalidad. La reducción de la idea a mera copia podrá ser, como gusta de concebirla Noxon[39], una eficaz regla de procedimiento para confirmar las sospechas de que los términos filosóficos son sin-sentidos, una especie de nueva navaja de Ockham, pero su significado último y radical consiste en proporcionar una auténtica definición de la idea, según la cual la percepción derivada es idéntica a la irreductible, con la que se encuentra en la misma relación que el original con el copia. Creemos que Basson acierta cuando señala: "No importa de qué modo trata de demostrar este principio -el de la idea copia-; el uso que de él hace muestra que para él una idea es por definición la copia de una impresión"[40].

c) Por último, la imposibilidad de distinguir por su naturaleza la impresión de la idea va a originar una notable consecuencia: la posterioridad con respecto a la impresión va a ser su rasgo definitivo. Cabría decir que la idea se encuentra virtualmente en la impresión. Al constituirse a partir de ella se produce un tránsito de lo posible a lo actual, en el cual lo fundamental es que lo posible sea posterior a lo actual. Dado que, como es característico del pensamiento del escocés, Hume reduce en muchos casos la causalidad a mera contigüidad espacio-temporal, la secuencia según la cual tiene lugar la aparición de la impresión y la idea, la primera precediendo invariablemente a la segunda, va a ser suficiente para establecer una conexión causal entre ambas. Puesto que en todos los casos observados la idea aparece inevi-

---

[39] NOXON, *La evolución de la filosofía de Hume*, Revista de Occidente, Madrid, 1974, 142. Noxon es partidario de que no se considere el principio de la copia como definición de la idea o como una generalización empírica al servicio de la explicación psicológica, sino "como un instrumento para analizar términos filosóficos, para elucidar conceptos básicos". *O.c.*, 37. El autor a que nos referimos cree encontrar un apoyo para su tesis en la caracterización que Hume hace de aquel principio en su *Enquiry*, donde lo califica como "a new microscope or species of optics" (sect. VII, part. I, 62).

[40] A.H. BASSON, *Hume*, Penguin, Harmondsworth, 1958, 37. Hay algún momento, debido a su despreocupación por el rigor y la congruencia, en que Hume parece olvidar la identidad de naturaleza que con toda claridad ha establecido. *Treatise*, I, II, III, 33.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

tablemente tras la impresión, puede decirse con licitud que es efecto de ella:

> "La conjunción constante de nuestras percepciones semejantes es una prueba convincente de que las unas son causas de las otras; y esta prioridad de las impresiones constituye una prueba igualmente convincente de que nuestras impresiones son causas de nuestras ideas, y no nuestras ideas de nuestras impresiones"[41].

6. La génesis de las ideas.

Hemos alcanzado uno de los fundamentos sobre los que se asienta la gnoseología humeana: la noción de idea como posterioridad temporal respecto de la impresión o, si se prefiere, la concepción de la percepción impresional como origen. Semejante principio, que Hume repite *ad nauseam* en sus obras, da lugar a lo que Husserl denomina "reducción nominalista de todas las ideas a impresiones"[42].

Puesto que, según hemos establecido, la idea es resultado, cabe concebir la teoría humeana del conocimiento como un proceso de génesis de las ideas. El gran problema, cuya solución persigue Hume enérgicamente, consiste en mostrar que toda idea tiene su origen en la impresión y, paralelamente, en descubrir cual es la concreta impresión que, en cada caso, se halla situada en la base de nuestras ideas como fundamento de su legitimidad[43].

Posiblemente no haya proposición tan abrumadoramente repetida, tanto en el *"Treatise"* como en la *"Enquiry"*, como aquella en la que Hume establece que todas nuestras ideas se derivan de las impresiones:

---

[41] *Treatise*, I, I, I, 5. El texto es un claro exponente del destino que a la causalidad le depara Hume. Ya en el mismo nivel gnoseológico puede apreciarse la reducción de aquella relación a escueta contigüidad en el tiempo y en el espacio, a relación de hecho de la que sólo nos instruye la experiencia, sin que quepa descubrir en ella ningún tipo de necesidad racional.

[42] "Nominalistische Reduktion aller Ideen auf Impressionen". E. HUSSERL, *Erste Philosophie*, 1 part., R. Boehm (ed.), Husserliana, Band VII, La Haya, 1956, § 23, 157.

[43] Creemos que LÉVY-BRUHL describe el proyecto humeano de manera certera, en "L'orientation de la pensée philosophique de David Hume", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1969 (17), 607-608.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

> "Por consiguiente, nos limitaremos por ahora a establecer como proposición general *que todas nuestras ideas simples, en su primera aparición, se derivan de impresiones simples a las que corresponden y representan exactamente*"[44].

En el *"Abstract"* aparece formulado este principio con similar contundencia:

> "La primera proposición que anticipa, es que todas nuestras ideas, o percepciones débiles, son derivadas de nuestras impresiones, o percepciones fuertes, y que nunca podemos pensar en cosa alguna que no hayamos visto fuera de nosotros, o sentido en nuestras propias mentes"[45].

Conviene tener en cuenta, sin embargo, que, a pesar del carácter definitivo e irrefutable con que Hume nos presenta su principio, no siempre es posible derivar las ideas de sus correspondientes *"Urimpressionem"*, por decirlo con terminología husserliana[46].

El filósofo escocés no siempre se atiene y respeta su principio. A lo largo del *"Tratado"* se ve obligado a reconocer otros objetos del espíritu, como el espacio, el tiempo, las relaciones, las creencias y, finalmente, los principios que producen estos objetos. En concreto, Hume se ve obligado a admitir la posibilidad de formar una idea-imagen sin que vaya precedida de ninguna impresión, en el caso siguiente: situado ante una gama de matices de un color, podemos, en el caso de que falte alguno de ellos, formarnos la idea correspondiente. Este fenómeno desprovee al principio básico de la gnoseología humeana de su carácter general:

> "Y ello puede servir como prueba de que no siempre se derivan las ideas simples de las impresiones correspondientes"[47].

---

[44] *Treatise*, I, I, I, 4. Entre los innumerables lugares en los que, formulada de una u otra manera recoge tal proposición, destacamos los siguientes: I, II, III, 33; I, II, III, 37; I, II, V, 63; I, II, VI, 66; I, III, VIII, 105; I, III, XIV, 160 y 161; I, IV,V, 242.

[45] *Abstract*, 9.

[46] Al ocuparse del asunto que estamos desarrollando, Husserl pone de manifiesto que el intento de Hume consiste en descubrir las impresiones originales de todas las ideas. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phanomenologie*, ed. cit., Band VI, 37.

[47] *Treatise*, I, I, I, 6. La posibilidad de formarnos una imagen en ausencia de algún tipo de sensación había sido ya escudriñado por Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, ed cit., vol. IX, Regula XIV, 438-439.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

Además, hay que tener presente otras dos limitaciones a su máxima general: la primera está constituida por lo que Hume llama ideas secundarias, que son imágenes de imágenes, esto es, imágenes de las ideas primarias[48]; la segunda se refiere a la posibilidad que existe de formar ideas a partir de ideas posibles (por tanto, no a partir de impresiones)[49].

Ahora bien, estas excepciones son tan particulares y singulares, que la mejor actitud que podemos adoptar ante ellas es desestimarla[50]. Semejante actitud que, ya acierta a ver las insuficiencias de su principio, ya las desconsidera, hace que tengamos por certero el veredicto que a Chappel le merece el pilar de la epistemología humeana: "descansando como lo hace en premisas empíricas, esta conclusión, ha de tener a su vez una fuerza empírica. No obstante, Hume la utiliza muchas veces como si se tratase de una verdad necesaria, pues recurre a ella para mostrar la imposibilidad o ininteligibilidad de muchas de las ideas favoritas, o supuestas ideas, de otros filósofos. Sostiene, por ejemplo, que la idea de sustancia no es propiamente una idea, puesto que ni hay ni puede haber una impresión semejante que la preceda, como si las ideas no fueran de hecho precedidas regularmente de impresiones parecidas, sino que tuviesen que serlo necesariamente. Parece claro que esta es una de las ocasiones en las que Hume abandona el empirismo"[51].

7. El carácter no representativo de la idea.

Al tratar el tema de la impresión, ya aludíamos a su carácter no representativo. La percepción originaria era clausura, insularidad autorreferencial ajena a cualquier posibilidad de trascendencia. Pues bien, para cerrar el tema de la idea, conviene referirse a uno de sus rasgos más significativos, que traerá aparejadas graves consecuencias: la idea carece, como la impresión, de representatividad. A los filósofos con-

48 *Treatise*, I, I, I, 6-7.
49 *Ibid.*, I, II, V, 54.
50 *Ibid.*, 6.
51 V. CHAPPEL, *The philosophy of David Hume*, Random House, New York, 1963, Introducción.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

temporáneos no les ha pasado desapercibido el tema de la representación. Heidegger, por ejemplo, señala la interdependencia de la realidad y del representar[52] como uno de los rasgos de la metafísica de los tiempos modernos. Aunque con un sentido distinto[53], puede decirse que el tema de la representación ha estado presente en los filósofos modernos.

En Hume, el tratamiento que se hace del asunto consiste, propiamente, en negarlo[54]. La idea es idéntica a su objeto y, por ello, posee todas sus cualidades. La idea de extensión, por ejemplo, es, ella misma, extensa:

> "Y para acabar en seguida con estas controversias, diremos que la idea misma de extensión no está copiada sino de una impresión y en consecuencia tiene que corresponder perfectamente a ésta. Decir que la idea de extensión corresponde a algo es decir que es extensa"[55].

No hay modo de distinguir entre idea de un objeto y formar una idea simplemente, pues cualquier referencia posible de la idea a objetos es, para ella, extrínseca, ajena a su íntima constitución:

> "Ahora bien, formar la idea de un objeto y formar una idea es, sin más, la misma cosa, pues la referencia de la idea a un objeto es una denominación extrínseca, de que no hay nota ni señal en la idea misma"[56].

---

52 "Die Zusammengehörigkeit von Wirklichkeit und Vorstellen". M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, II, Pfullingen, Neske, 1961, 436. Citado por A. LLANO, "Filosofía trascendental y filosofía analítica (Transformación de la metafísica) II", *Anuario Filosófico*, 1978 (11, 2), 51. En la primera parte de su artículo en *Anuario Filosófico*, 1978 (11, 1), A. Llano sostiene que la crítica del segundo Wittgenstein a sus propias tesis, tal como son diseñadas en el *Tractatus*, van dirigidas a la eliminación del concepto de representación: "Pues bien, la crítica lingüístico analítica se pregunta si la idea de una referencia prelingüística a objetos -sobre la cual podría reflexionarno es sencillamente un fantasma. Es decir, si no es verdad que, de la idea clave de representación intelectual, lo que hay que mantener es justamente que no la hay", *o.c.*, 1978 (11, 1), 119.

53 A. LLANO, *o.c.*, 1978 (11, 1), 121.

54 Sobre el particular modo de entender la representatividad el filósofo escocés, merecen destacarse los estudios siguientes: J. LAIRD, "Impressions and Ideas, a note on Hume", *Mind*, 1942 (2). N. KEMP SMITH, *o.c.*, 205.

55 *Treatise*, I, IV, V, 239-240.

56 *Ibid.*, I, I, VII, 20.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

Si la idea no representa se debe a que no es un concepto[57]. Es, más bien, una entidad de carácter particular y determinada en sus grados de cantidad y cualidad. Entre la idea y la cosa no hay distinción posible.

Será en la abstracción donde la idea devenga representativa. Ahora bien, tampoco la idea abstracta será una representación de las cosas, sino de otras ideas particulares, con las que se mantiene unida gracias a una asociación de semejanza. El carácter genuino que la idea abstracta tiene en relación con las particulares no es, propiamente, el de representación de ellas, sino el de un índice convencional de las mismas. Propiamente hablando, la idea es, como la impresión, una realidad atómica: en ella encuentra no sólo su contenido, sino su ser mismo. Una vez más, en la misma teoría del conocimiento, aparece el atomismo como uno de los fundamentos definitivos del pensamiento humeano. El ámbito cognoscitivo es, como el mundo físico, reductible a átomos inconexos, sin mutua referencia. En este mundo de hechos no será fácil establecer relaciones entre las unidades clausuradas. Si esa relación aspira, además, a ser necesaria, como ocurre por ejemplo con la causalidad, no es difícil aventurar el destino que la filosofía le deparará. Para una filosofía de los hechos, no cabe otra actitud ante las especulaciones metafísicas que la de la sonrisa[58].

II. Teoría de la Abstracción.

1. Introducción.

"El conocimiento intelectual humano -afirma J. García López[59]- no es posible sin que los contenidos de la sensibilidad, donde comienza todo nuestro saber, sean elevados a hechos inteligibles por la acción

[57] Al definir el espacio y el tiempo como intuiciones puras, Kant alude, igualmente, al carácter no representativo de ambos para dejar claro que no son conceptos. "Kritik der reinen Vernunft", en *Immanuel Kant's sämtliche Werke*, Leipzig im Inselverlag, Band III, 59-70.

[58] O. Spengler, *La decadencia de occidente*, Espasa-Calpe, Madrid, 1976, 66: "Surge una filosofía de los hechos que para las especulaciones metafísicas tiene sólo una sonrisa".

[59] J. García López, *Estudios de metafísica tomista*, Eunsa, Pamplona, 1976, 16.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

del intelecto agente. La susodicha acción consiste en una especie de iluminación de los datos sensibles, y aún más propiamente en un despojamiento de la materia y de las condiciones de la materia". Si tenemos en cuenta que lo conocido intelectualmente es, por un lado, repetible de suyo y, por otro, ajeno a toda mutación temporal, puesto que el tiempo no le afecta, queda fuera de toda duda lo que el autor más arriba mencionado llama "despojamiento de la materia", pues ésta es, precisamente, "el principio por el que algo puede multiplicarse numéricamente ... y es también ... la raíz profunda de todo cambio o mutación profunda"[60].

La evitación de la materia, entendida no simplemente como corporeidad, sino como materia prima, es una tarea que lleva a cabo el intelecto agente, cuya necesidad para este propósito subrayó contundentemente Santo Tomás de Aquino[61].

Para Hume, no hay modo de que se produzca el conocimiento intelectual, precisamente porque se niega a reconocer uno de sus requisitos: la elevación de los datos sensibles a hechos inteligibles por obra del intelecto agente. No cabe esta acción, antes de nada, porque la instancia cognoscitiva encargada de llevarla a cabo no está incluida dentro del sistema gnoseológico humeano; después, porque al negar una naturaleza propia a las ideas, resulta imposible ninguna elevación de la impresión sensible a algo distinto de ella misma, que jamás pierde su concreción, atomicidad y materialidad. De la impresión sólo

[60] *Ibid.*, 17.

[61] "Según la opinión de Platón no hay necesidad de un entendimiento agente que haga las cosas más inteligibles en acto, sino a lo más, para suministrar luz inteligible al sujeto que entiende, como luego explicaremos. Platón suponía, en efecto, que las formas de los seres naturales subsisten sin materia y, en consecuencia, que son de suyo inteligibles ya que una cosa es inteligible en acto por el solo hecho de ser inmaterial. Las llamaba 'species' o 'ideas', por participación de las cuales decía que se informa la materia corporal, de modo que los seres individuales quedan constituidos en sus propios géneros y especies de las cosas. Pero como Aristóteles no admite que las formas de los seres naturales subsistan sin materia, y como, por otra parte, las formas que existen en la materia no son inteligibles en acto, síguese que la naturaleza o forma de las cosas sensibles que entendemos no son inteligibles en acto. Mas nada pasa de la potencia al acto, sino es mediante algún ser en acto, al modo como el sentido es puesto en acto por el sensible en acto. Es preciso, por tanto, admitir en el plano intelectual una facultad que haga a las cosas inteligibles en acto, abstrayendo las especies inteligibles de sus condiciones materiales. de aquí la necesidad de admitir el intelecto agente". STO. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, 79, 3. Citado por J. GARCÍA LÓPEZ, *o.c.*, 18-19.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

cabe esperar que se debilite, pero es vano confiar en que las de un mismo tipo puedan entregarnos su núcleo común inteligible a todas ellas. La *species* inteligible, como objeto adecuado de la inteligencia, extraída o separada de los datos sensibles, no cabe dentro de la teoría humeana de las ideas. En consecuencia, todas son particulares, carecen de significación universal; a lo sumo, como veremos a lo largo del presente tema, pueden ser representantes de un grupo de ideas igualmente individuales.

2. Singularidad de la idea. El influjo de Berkeley.

El problema fundamental para Hume consiste, justamente, en determinar si son generales o particulares:

> "Con relación a las ideas *abstractas o generales* se ha suscitado un problema muy importante: *si son generales o particulares en la concepción que la mente hace de ellas*"[62].

El filósofo escocés no tiene inconveniente en conceder que, en la tradición filosófica, las ideas han gozado de un carácter general. A partir de Berkeley, tenaz defensor del carácter particular de aquéllas, no cabe seguir manteniendo, sin embargo, semejante opinión:

> "Un gran filósofo -Berkeley, según aparece expresamente a pie de página- ha combatido la opinión tradicional sobre este asunto, afirmando que todas las ideas generales no son sino ideas particulares añadidas a un cierto término que les confiere mayor extensión, y que hace que recuerden ocasionalmente a otros individuos similares a ellas"[63].

Ya hemos señalado que es dudoso que Hume tuviera un conocimiento directo de la obra de Berkeley. Si concedemos, no obstante, tal conocimiento, Hume no se molestó en confirmar su aserción en el

---

62 *Treatise*, I, I, VII, 17.

63 *Ibid.* La negación de las ideas abstractas es, al menos por ahora, rotunda en Berkeley: "And here it is to be noted that I do not deny absolutely there are general ideas but only that there are any abstract general ideas". *Principles*, ed. cit., vol. II, Introducción, 12, 31.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

texto original. Parece probable, como señala Laird[64] "que Hume confiaba en su memoria, y no escribía con el texto de Berkeley delante". Sólo así puede comprenderse la afirmación de Meinong y Husserl, en el sentido de que, aunque inspirada en Berkeley, la teoría humeana de la abstracción posee un carácter netamente nominalista de que carece la de aquel[65]. Parece conveniente, pues, que, antes de proseguir con la exposición humeana, nos detengamos en aclarar con mayor precisión la postura del filósofo inglés al respecto.

Berkeley había negado, en efecto, la posibilidad de abstraer. La abstracción, tanto si la entendemos como actividad separadora de cualidades sensibles[66], como si la hacemos equivalente a una capacidad formadora de nombres abstractos, es imposible.

En el *Alciphron*[67] existen abundantes ejemplos destinados a mostrar la imposibilidad de abstraer en el primero de sus sentidos: inténtese visualizar, por ejemplo, la fuerza separada del "body, motion and outward sensible effects"[68] y comprobaremos el desatino de semejante empeño.

Para poner de manifiesto que no cabe formar nombres universales, Berkeley retoma el problema expuesto por Locke a propósito de la imposibilidad en que nos encontramos de dotar de significado universal, por ejemplo al término triángulo, pues ello exigiría que la figura geométrica en cuestión no fuera ni equilátero, ni rectángulo ni escaleno[69]. Debería ser a la vez todos y ninguno de ellos. Ahora bien, semejante triángulo, tanto si nos limitamos a imaginarlo, como si queremos dibujarlo en el papel, devendría un extraño monstruo. No hay modo alguno de que el triángulo sea "all and none of these at once"[70].

Hume asiente sin reservas de ningún tipo a la doctrina berkeleyana. Su definición de recta, entidad geométrica imposible de ser captada de

---

64 J. LAIRD, *o.c.*, 56.

65 R. MEINONG, *Hume-Studien I*, Sitzungsberichte de la Academia de Viena, nº 87, 218 y ss. E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, ed. cit., Band VIII, II, Revista de Occidente, Madrid, 1967, 183 y ss.

66 Notemos que Berkeley niega en este momento la posibilidad de la abstracción sensitiva. La tradición clásica había afirmado, en cambio, la posibilidad de abstraer incluso en el nivel del conocimiento sensible. J. GARCÍA LÓPEZ, *o.c.*, 15-16.

67 G. BERKELEY, *Alciphron*, ed. cit., vol. III, VII, § 6, 293-295.

68 *Ibid.*, 193.

69 J. LOCKE, *Essay*, ed. cit., vol. 3, IV, VII, § 9, 27-28.

70 *Ibid.*

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

forma abstracta al margen de toda determinación de longitud o cualquier otra cualidad sensible, es clara muestra de lo que decimos. No cabe definición de recta, pues, en ese caso, habría que concederle una validez universal, ya que tendría que referirse a toda recta concreta. La recta del geómetra, como el triángulo, es, precisamente, la definición de recta, la cual no contiene de suyo ninguna de las notas que caracterizan a las rectas sensibles. (Por otro lado, en el plano sensible no hay rectas, como ninguna otra figura geométrica. La circunferencia, línea, cuadrado, etc., que el geómetra dibuja en el papel es, obviamente, una burda aproximación a la figura geométrica correspondiente considerada *sensu stricto*. Por eso, Hume habla de la línea recta en términos similares a los utilizados por Berkeley para el caso del triángulo:

> "Es evidente a primera vista, sin embargo, que la longitud precisa de una línea no es diferente ni distinguible de la línea misma, como tampoco el grado preciso de una cualidad lo es de esa cualidad"[71].

Ahora bien, si tenemos en cuenta las precisiones que ulteriormente hizo Berkeley, no hay más remedio que confesar, o que Hume, tal como ya hemos insinuado en algún otro momento, no leyó directamente a Berkeley, o que, en este caso al menos, hace un uso parcial e interesado de sus afirmaciones. En efecto, en la segunda edición de sus

---

[71] *Treatise*, I, I, VII, 18-19. La definición kantiana de recta, obviando en este momento el problema de su pretendido carácter sintético "a priori", entendida como distancia menor es, indudablemente, una definición universal que para nada tiene en cuenta la longitud o cualquier otra cualidad de recta concreta alguna. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, ed. cit., Band 4, 387: "Dass die gerade Linie zwischen zwei Punkten in die kürzeste sei, ist ein synthetischer Satz. Denn mein Begriff vom Geraden enthalt nichts von Gröse, sondern nur eine Qualität. Der Begriff der kürzesten kommt also gänzlich hinzu und kann durch keine Zergliederung aus dem Begriffe der geraden Linie gezogen werden". El mismo Hume podría haberse remontado a la definición abstracta de recta si hubiese atendido a las observaciones de Malebranche, al que en otros momentos se ajusta fielmente. El filósofo francés había señalado, en efecto, que "les vérités abstraites n'ont point d'images ou the traces instituées de la nature pour les répresenter". *Recherche de la vérité*, París, 1962, vol. II, 139. Hay textos que inducen a pensar que esta vía fue al menos sospechada por Hume, ya que confiesa en ellos, en clara oposición a la doctrina que venimos exponiendo, la posibilidad de separar una cualidad del sujeto que la posee: "From the consideration of these causes, it appears necessary we should make a new distinction in the causes of the passion betwixt that quality, which operates, and the subject, on which it is placed". *Treatise*, II, I, II, 279.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

"Principles", Berkeley llega a mantener, en manifiesta oposición a lo que hasta el momento había sostenido, la posibilidad de la abstracción:

> "Un hombre puede considerar una figura meramente como triangular, sin atender a las particulares cualidades de los ángulos o a las relaciones de los lados. Hasta aquí él puede abstraer"[72].

Cabría decir, sirviéndonos de la gráfica expresión de Laird, que con tan contundente modificación, que suponía un alejamiento considerable de su primera posición, Berkeley "threw up the sponge"[73]. Por eso creemos que, sin restar importancia a la herencia berkeleyana, Hume continua la línea de pensamiento que, a través de Hobbes, se remonta a Ockham[74].

3. El gran descubrimiento.

Puesta de manifiesto la influencia que Berkeley ejerció sobre la teoría humeana de la abstracción, con todas las salvedades de que hemos dejado constancia, pasamos a ocuparnos de la confirmación que el filósofo escocés arbitra para poner "beyond all douht and controversy"[75] lo que, con un lenguaje ciertamente pretencioso, no duda en calificar como "uno de los descubrimientos más grandes y valiosos que ha ocurrido en los últimos años en la república de las letras"[76].

En primer lugar, Hume pone de manifiesto que, de entrada, el tema de la abstracción nos sitúa frente a un "plain dilemma"[77], ya que la idea sólo puede significar la totalidad de los individuos de una clase de estas dos maneras: representándolos simultáneamente a todos, sin excluir, claro está, ninguno de sus grados cualitativos o cuantitativos; o, por el contrario, haciendo abstracción de estos últimos. La primera

---

72 G. BERKELEY, *Principles*, ed. cit., vol. II, Introducción, § 16, 35.
73 J. LAIRD, *o.c.*, 58.
74 Hobbes, en efecto, había sostenido: "For no man is able to remember quantities without sensible and present measures, nor colours without sensible and present patterns, nor number without the name of numbers disposed in order and learned by heart". TH. HOBBES, *Elements of Philosophy*, en W. MOLESWORTH (ed.), *English Works*, Scientia, Aalen, 1966, vol. I, 13.
75 *Treatise*, I, I, VII, 17.
76 *Ibid.*
77 *Ibid.*

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

posibilidad exigiría una mente infinita, pues sólo ella podría representarse simultáneamente las diferencias individuales. De aquí que, de forma casi unánime se haya optado por la segunda alternativa:

> "La idea abstracta de un hombre representa a hombres de todos los tamaños y cualidades, lo que lleva a la conclusión de que esa idea no puede hacer tal cosa más que: o representando simultáneamente todos los tamaños y cualidades posibles, o no representando ninguno en absoluto. Mas como se ha visto que es absurdo defender la primera posición -en cuanto que implica una capacidad infinita de la mente-, se ha inferido a menudo la validez de la segunda, suponiendo que nuestras ideas abstractas no representan grado particular alguno, ni de cantidad ni de cualidad"[78].

Pues bien, sin ningún género de reservas, contundentemente, Hume pone de manifiesto que el entendimiento general a la segunda alternativa es insostenible[79], por la sencilla razón de que resulta imposible formar "noción alguna de cantidad o cualidad sin formar una noción precisa de sus grados"[80]. La consecuencia es diáfana: no se puede formar ninguna idea abstracta, porque la abstracción exige un imposible. Si mi idea de hombre o de triángulo, por ejemplo, pudiera carecer de toda referencia a los rasgos individuales de cualquier hombre o triángulo concreto, devendría, al producirse el deshojamiento de la materia –que es el auténtico *principium individuationis*– efectivamente abstracta. Pero semejante exigencia es excesiva: la idea de hombre es necesariamente la de tal hombre, con sus rasgos cuantitativos y cualitativos determinados. Para demostrar la referencia necesaria de la idea a alguno de los individuos por ella significado, Hume se sirve de tres argumentos.

a) El primero de ellos comienza haciendo notar: "que todo objeto diferente es distinguible, y que todo objeto distinguible es separable por el pensamiento y la imaginación"[81].

---

[78] *Ibid.*, 18.

[79] Hume se siente especialmente innovador en este respecto, y se jacta de mantener a propósito de las ideas abstractas una "hypothesis ... so contrary to that, which has hitherto prevailed in philosophy". *Treatise*, I, I, VII, 24.

[80] *Ibid.*, I, I, VII, 18.

[81] *Ibid.*

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

Tanto los argumentos como los predicados de estas dos proposiciones tiene, según el sentir de Hume, igual extensión. Por eso, la recíproca de cada una de ellas es, igualmente, verdadera[82].

Por tanto, para saber si la abstracción implica separación no hay más que comprobar si lo separado es diferente y, por tanto, distinguible de aquello de que se separa:

> "Por consiguiente, para saber si la abstracción implica separación necesitamos tan sólo considerarlo desde este respecto, examinando si todas las circunstancias de que abstraemos en nuestras ideas generales son, en cuanto tales, distinguibles y diferentes de las que retenemos como partes esenciales de esas ideas"[83].

Pero la *"species impressa"*, la "essential part" de la recta no es diferente y, por tanto, tampoco distinguible ni separable, de alguna de sus cualidades (la longitud, por ejemplo):

> "Estas ideas -la longitud de una línea y la línea misma-, no admiten, pues, separación, de la misma manera que no admiten distinción ni diferencia. Están consecuentemente unidas entre sí en la aprehensión; y la idea general de una línea presenta en su aparecer ante la mente -a pesar de todas nuestras abstracciones y operaciones refinadas- un grado preciso de cantidad y cualidad, con independencia de que pueda hacerse esta línea representante de grados diferentes"[84].

b) El segundo argumento humeano comienza recordando que toda impresión que recibe la mente posee un determinado grado de cantidad y cualidad[85]. Y como todas las ideas se derivan de las impresiones, de las que sólo se distinguen por su menor vivacidad, lo que sea verdad de las últimas ha de serlo, igualmente, de las primeras:

> "Una idea es una impresión debilitada; y como una impresión fuerte debe tener necesariamente una cantidad y cualidad deter-

---

82 *Ibid.*, I, I, VII, 18.
83 *Ibid.*
84 *Ibid.*, 19.
85 "No impression cam become present to the mind, without being determined in its degrees both of quantity and quality". *Ibid.*

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

> minada, lo mismo deberá ocurrir con su copia y representante"[86].

c) Finalmente, Hume cierra la serie de argumentos estableciendo una especie de correspondencia entre la naturaleza y las ideas, de tal forma que si consideramos absurdo algo perteneciente al orden natural, habrá que ampliar, *eo ipso,* esta consideración al ideal. Pues bien, si, como Hume supone, todo en la naturaleza es individual, en el orbe de nuestras ideas habrá que admitir un riguroso nominalismo. Las ideas son siempre individuales, pues en caso contrario vulneraría el "principio de correspondencia" entre naturaleza e ideas:

> "Es un principio universalmente admitido en filosofía que toda cosa de la naturaleza es individual, y que es por completo absurdo el suponer que un triángulo realmente existente no tenga una proporción determinada de lados y ángulos. Por tanto, lo que es absurdo *de hecho y en la realidad* debe serlo también en la idea"[87].

4. Aplicación de las ideas más allá de su naturaleza.

Las pruebas que Hume ha arbitrado pretendían establecer de forma inequívoca esta conclusión: no existen ideas abstractas, sino meramente individuales, concretas atómicas. Ahora bien, junto a esta conclusión, Hume admite extrañamente la posibilidad de aplicación universal de las ideas. Dicho de otro modo: la idea individual es, sin dejar de ser tal, susceptible de una aplicación universal; esto es, cabe para la idea una especie de superación de su propia naturaleza, ya que se usa de una forma que es por definición antinatural. Naturaleza y uso de la idea son nociones que toleran predicados contradictorios: mientras la primera se dice individual, el segundo se dice universal:

> "Las ideas abstractas, por consiguiente, son de suyo individuales, aunque puedan hacerse generales en la representación. La imagen de la mente es sólo la de un objeto particular, aunque su aplica-

[86] *Ibid.*
[87] *Ibid.*

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

> ción en nuestro razonamiento sea la misma que si fuera universal. Esta aplicación de las ideas más allá de su naturaleza propia se debe a que reunimos todos los grados posibles de cantidad y cualidad de manera tan imperfecta como puede servir a los fines de la vida"[88].

¿Cómo explicar esta curiosa aptitud de las ideas para usarse más allá de los límites impuestos por su naturaleza individual?

Hume empieza por señalar que la semejanza observada entre objetos lleva a aplicar a todos ellos un mismo término general. A su vez, esta aplicación del mismo término a los objetos unidos por la relación de semejanza genera en el individuo una costumbre tal que, ante la audición del nombre en cuestión, la imaginación se siente arrastrada a concebir uno de los objetos mentados por aquél.

Ahora bien, la palabra en cuestión no revive, como hemos dicho, más que la idea singular de un concreto individuo; pero, junto a esto, "toca el alma", originando la aparición de la costumbre ya anteriormente adquirida de reunir a todos los objetos semejantes en un solo nombre, la cual, a su vez, puede producir cualquier otra idea individual que queramos emplear. Escuchemos como explica Hume tan complicada cuestión:

> "Cuando hemos encontrado semejanza entre varios objetos -como nos ocurre frecuentemente- aplicamos el mismo nombre a todos ellos, con independencia de las diferencias que podamos observar en los grados de su cantidad y cualidad y en cualesquiera otras diferencias que puedan aparecer entre ellos. Después de haber adquirido una costumbre tal, la audición de ese nombre nos hace revivir la idea de uno de estos objetos, y lleva a la imaginación a concebirlo con todas sus circunstancias y proporciones peculiares. Pero como se supone que la misma palabra ha sido frecuentemente aplicada a otros individuos, que difieren en muchos aspectos de la idea presente a la mente, al no ser la palabra capaz de revivir la idea de todos esos individuos se limita a tocar el alma (si se me permite la expresión), haciendo así revivir la costumbre que habíamos adquirido al examinarlos. Estos indivi-

[88] *Ibid.*, 20.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

duos no están realmente y de hecho presentes a la mente, sino sólo en potencia; tampoco los representamos distintamente a todos en la imaginación, aunque estemos en disposición de examinar cualquiera de ellos cuando así lo necesitemos o nos lo propongamos en un determinado momento. La palabra despierta una idea individual, a la vez que una cierta costumbre, y tal costumbre produce cualquier otra idea individual que podamos tener ocasión de emplear"[89].

Para que las palabras de nuestro filósofo puedan ser definitivamente aclaradas, vamos a aplicarlas a un ejemplo concreto. Nos servimos por su sencillez del expuesto por C. Mellizo[90]: "Alguien pronuncia la palabra *hombre*, y lo que hace es dar nombre a una imagen mental privada que se corresponde con una concreta impresión sensible; es decir, hombre se refiere con propiedad a un hombre, digamos español, de 1,67 metros de estatura, que pesa 65 kilogramos. No obstante, a pesar de que nuestro interlocutor se está refiriendo a un hombre en particular, el nombre que utiliza despierta en nosotros el hábito según el cual hemos aplicado con anterioridad esa misma palabra para designar todas aquellas imágenes que ofrecían entre sí alguna semejanza y que habían sido integradas -impropiamente- bajo el signo común de hombre".

Obsérvese que, en cualquier caso, Hume esquiva el problema de las ideas abstractas (que, en última instancia, permanece sin resolver), deslizándose hacia la explicación de la posibilidad del uso de un término general, por el cual entiende aquel que "correspondiendo a una idea individual o imagen mental, representa, sin embargo, una pluralidad de imágenes semejantes, al despertar en nosotros el hábito según el cual hemos aplicado esa misma palabra para designar imágenes que ofrecían entre sí alguna semejanza"[91].

Esta curiosa solución del problema de las ideas abstractas no es novedosa, ya que había sido arbitrada anteriormente por Berkeley[92]. La innovación del filósofo escocés hay que situarla en la continua invocación que hace de la costumbre como recurso explicativo de la apli-

[89] *Ibid.*, 20-21.
[90] C. MELLIZO, *En torno a Hume*, Monte Casino, Zamora, 1978, 28-29.
[91] C. MELLIZO, *o.c* ., 27.
[92] C. MELLIZO, *o.c.*, 27.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

cabilidad universal de unas ideas que, por su naturaleza, son individuales[93].

José Luis DEL BARCO COLLAZOS
Departamento de Filosofía
Universidad de Málaga
Avda. Estación s.n.
29017 Málaga España

[93] *Treatise*, I, I, VII, 21-25. Nuestro propósito no es fundamentalmente crítico, aunque a veces pongamos de manifiesto los graves inconvenientes que el sistema humeano conlleva. En relación con la teoría humeana de la abstracción, creemos que existe una crítica contundente en HUSSERL, *Investigaciones Lógicas, I*, Revista de Occidente, Madrid, 1967, 485-516.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra