



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA

## Aproximación hermenéutica a la obra de David Hume

Demetrio Zavala Scherer

**ADVERTIMENT.** La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) i a través del Dipòsit Digital de la UB ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

**ADVERTENCIA.** La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) y a través del Repositorio Digital de la UB ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

**WARNING.** On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) service and by the UB Digital Repository ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.

Tesis doctoral

# **Aproximación hermenéutica a la obra de David Hume**

Demetrio Zavala Scherer

Dirigida por Luis Andrés Bredlow Wenda

Departament d'Història del Filosofia, Estètica i Filosofia de la Cultura

Facultat de Filosofia

UNIVERSITAT DE BARCELONA

Programa de doctorado *Filosofia: Història, Estètica i Antropologia*

Bienio 2003-2005







# Índice

<b>Introducción</b> .....	9
<b>Capítulo 1. La afirmación del haber</b> .....	21
1.1 El primer enunciado del <i>Tratado</i> .....	21
1.2 Palabras y conceptos .....	25
1.3 La distinción impresión-idea .....	29
1.4 La “mente humana” .....	32
1.5 Las ideas relativas .....	36
1.6 La noción de <i>mínimo cualitativo</i> .....	43
1.7 Precisiones sobre la distinción impresión-idea .....	49
1.8 Nuevas consideraciones a propósito de la noción de mínimo cualitativo .....	52
1.9 Reivindicación del carácter ontológico del <i>Tratado</i> .....	59
1.10 Recuperación de la pregunta por la validez .....	63
<b>Capítulo 2. La estructura del haber</b> .....	67
2.1 De la idea compleja a la substancia .....	67
2.2 La constitución de la substancia .....	71
2.3 El orden de las substancias .....	75
2.4 La absoluta singularidad .....	81
2.5 “Tipos” de substancias .....	84
2.6 Cualidad y semejanza .....	91
2.7 Descualificación y cuantificabilidad .....	94
2.8 El haber propiamente dicho .....	97
2.9 Nota sobre identidad y causalidad .....	106

<b>Capítulo 3. El despliegue del haber</b> .....	108
3.1 Existencia y posibilidad .....	108
3.2 Existencia y mínimo cualitativo .....	112
3.3 Hacia un criterio de la existencia .....	115
3.4 Primera nota sobre la <i>naturaleza</i> humana .....	117
3.5 El criterio de la existencia .....	120
3.6 El círculo de la existencia .....	124
3.7 El desprendimiento del mundo .....	126
3.8 La autonomía del mundo .....	129
3.9 El conocimiento (del mundo) .....	133
3.10 El problema fenoménico del conocimiento .....	136
3.11 El problema fenomenológico del conocimiento .....	143
<b>Capítulo 4. La ampliación del haber</b> .....	148
4.1 La ampliación del proyecto del <i>Tratado</i> .....	148
4.2 Conocimiento o razón .....	151
4.3 Recapitulación .....	155
4.4 La valoración de la existencia .....	159
4.5 Impresiones de reflexión .....	162
4.6 El haber más allá del conocimiento .....	165
4.7 La determinación del hacer .....	169
4.8 El hacer y el conocimiento .....	172
4.9 El conocimiento de lo incognoscible .....	175
4.10 Más sobre las constantes fenoménicas .....	178
4.11 La impresión de sensación como pronunciamiento .....	183

<b>Capítulo 5. La estructura del hacer</b> .....	187
5.1 La voluntad .....	187
5.2 La pasión violenta .....	190
5.3 Pasión y razón .....	193
5.4 Problemas e implicaciones .....	197
5.5 Pasión tranquila .....	199
5.6 Más sobre la pasión tranquila .....	204
5.7 Segunda nota sobre la naturaleza <i>humana</i> .....	207
5.8 Breve apunte sobre la Ilustración .....	210
<b>Consideraciones finales</b> .....	214
I    La legitimidad del hacer .....	214
II   La legitimidad real .....	224
<b>Bibliografía</b> .....	239



# Introducción

El impulso inicial para emprender la investigación que aquí se presenta como tesis doctoral surgió de una precaria toma de conciencia de que la historia de la filosofía<sup>1</sup> es un trabajo que está por hacerse y, más aún, de que dicho trabajo constituye una forma particularmente coherente de plantearse los problemas filosóficos en nuestro tiempo.<sup>2</sup> Fue con esta precomprensión que comenzamos la lectura del *Tratado de la naturaleza humana*<sup>3</sup> de David Hume.

La elección misma del texto nos parece ahora injustificable, en el sentido de que no vemos en ella sino la conjunción de ciertas contingencias (tampoco es que el asunto importe demasiado). Lo cierto, sin embargo, es que una vez hecha la elección la contingencia tuvo que ceder el paso a las exigencias hermenéuticas impuestas por el propio texto. Es a propósito de esto que haremos un par de aclaraciones para poner en marcha esta introducción.

El título de este trabajo (*Aproximación hermenéutica a la obra de David Hume*) es evidentemente excesivo (incluso a pesar del sentido de moderación que se pretendía introducir con eso de la “aproximación”) y manifiestamente falso, en el sentido de que el único texto “de David Hume” que hemos abordado sistemáticamente es el *Tratado*. Desde luego, no tenemos ningún interés en defender ese título administrativamente autoimpuesto

---

<sup>1</sup> Por “historia de la filosofía” no entendemos aquí el mero ejercicio compilatorio o, incluso, exegético de un conjunto de textos no contemporáneos cuya “unidad temática” se asume como dada de antemano, sino la problematización de dicha presunta unidad (bajo la forma de planteamiento de la cuestión general de la validez) a través de la interpretación y reinterpretación de cierto conjunto de textos; es decir, como una forma histórico-filosóficamente determinada de asumir el cuestionamiento filosófico mismo. V. Felipe Martínez Marzoa, *Historia de la filosofía II*, pp. 261-268.

<sup>2</sup> V. Felipe Martínez Marzoa, “Heidegger y la historia de la filosofía”, pp. 108-110.

<sup>3</sup> En el curso de nuestra investigación empleamos tres ediciones del *Tratado*: la de Selby-Bigge/Nidditch, la de Norton/Norton (ambas publicadas por Oxford) y la versión castellana de Félix Duque (las referencias completas se encuentran en la bibliografía). Para las citas y las referencias que se hacen a él en nuestro texto, hemos decidido emplear la paginación de Norton/Norton (entre paréntesis), después de la referencia convencional: *T* libro.parte.sección. El conjunto lo hemos puesto entre corchetes. Todas las traducciones del inglés al castellano, incluyendo las del *Tratado*, son nuestras.

en un momento de confusión respecto de los límites del proyecto que apenas comenzábamos a plantear. No obstante y aunque de manera deficiente, dicho título efectivamente expresa algo acerca de nuestra comprensión de “la obra de David Hume” (y, en general, de las “obras” susceptibles de ser interpretadas desde la perspectiva de la historia de la filosofía); a saber, que la palabra “obra” no remite única ni primariamente a un conjunto de textos elaborados por el mismo individuo sino, fundamentalmente, a una determinada unidad de pensamiento (filosófico). Valen aquí, para nosotros y para “Hume”, las siguientes palabras:

[...] la tarea a la que el libro quiere ser una contribución es precisamente la de demostrar que en todo Leibniz se trata de *una sola cosa*. Esa “sola cosa” es lo que en el título primitivo [*Aproximación a Leibniz*] se designaba con el nombre del pensador (práctica que también seguimos cuando decimos “Kant” o “Platón” o cualquier otro nombre de la lista), y es a esa “sola cosa” a lo que se trata de “aproximarse”.<sup>4</sup>

En esa línea, desde el principio asumimos (y todavía mantenemos) que el *Tratado* es la exposición más comprehensiva de la unidad de pensamiento a la que se alude al decir “Hume”; más aún, que “todo Hume” está de una forma u otra contenido en él, por más que las explicitaciones y desarrollos de algunos asuntos concretos se encuentren en alguno de los otros textos elaborados por David Hume.<sup>5</sup> Desde esta perspectiva -y sólo desde ella- no es totalmente falso decir que lo que aquí se presenta es una aproximación hermenéutica a la obra de David Hume.

De esa primera aclaración acerca de la unidad del pensamiento “de David Hume” se desprende otra mucho más cercana al contenido y sentido de nuestro trabajo. Lo que el término *unidad* significa en dicha fórmula (pues, de lo contrario, no significaría nada) es delimitación o distinción respecto de otros “pensamientos”, por un lado, y cierta (cuando menos elemental) consistencia interna, por el otro.

---

<sup>4</sup> Felipe Martínez Marzoa, *Cálculo y ser (Aproximación a Leibniz)*, p. 12.

<sup>5</sup> Sin duda, lo que arriba se expone podría, por sí mismo, plantearse como “tesis”. No es, sin embargo, la que se presenta en este trabajo ni, desde luego, algo que nos propongamos defender cabalmente en esta introducción. Se trata, aquí, de algo que estimamos pertinente explicitar en medida que constituye uno de los presupuestos que se sostuvieron a lo largo de nuestra investigación. Un argumento en esta línea puede encontrarse en: Henry E. Allison, *Custom and Reason in Hume*, pp. 11-12.

A propósito de lo primero nos parece pertinente aclarar lo siguiente. Escolarmente suele agruparse a Hume, por ejemplo, con Berkeley y Locke bajo la categoría de “empirismo” (opuesta a la de “racionalismo”) u oponérsele a la “escuela escocesa del sentido común” (Reid, Ferguson, etc.) sobre la base de su “escepticismo”; una categoría que, notablemente, también ha servido para distinguirlo de, e incluso enfrentarlo con, Kant. Estas asociaciones no son arbitrarias y pueden mostrar conexiones y diferencias relevantes entre la obra de Hume y las otras. No obstante, también han contribuido a una cierta esclerotización de la lectura de Hume que oculta, no sólo los aspectos inversos (las diferencias insalvables respecto de Berkeley o Locke, la indudable cercanía con Kant, etc.) sino, incluso, la especificidad (y, en esa medida, la potencia) de su pensamiento. Ciertamente, a lo largo de nuestro trabajo nos hemos ocupado puntualmente de algunas de esas relaciones,<sup>6</sup> pero no ha sido nuestro principal interés poner de manifiesto la especificidad y la potencia que hemos mencionado. Lo que esperamos es que nuestra contribución en ese sentido se desprenda de la marcha de nuestra exposición.

En cuanto a lo segundo -la consistencia interna del pensamiento de Hume- debemos decir que es en esa línea donde entendemos que está inscrita nuestra tesis. En efecto, nuestro trabajo consiste, principalmente, en una lectura del *Tratado* desde la perspectiva de cierta línea interpretativa que hemos reconocido como la más apropiada para defender la unidad y consistencia interna del proyecto filosófico humeano; no porque supongamos que dicho proyecto es aún viable como tal en nuestro presente tardomoderno, sino porque su haber dejado de ser viable (quizá, incluso, su nunca haberlo sido) expresa con especial nitidez lo que el presente no es. “Hume” es una alternativa de realización de la Modernidad que ha quedado clausurada (o que quizá realmente nunca estuvo disponible).

Dedicaremos el resto de esta introducción a explicitar las premisas de la línea interpretativa que adoptamos y a describir en términos generales cómo las hemos desarrollado. Antes, sin embargo, nos gustaría hacer algunas observaciones sobre la

---

<sup>6</sup> En particular, hemos tratado de (por no decir que nos hemos visto obligados a) distinguir la *reason* (o *knowledge*) humeana de la *Verkunft* kantiana, poniendo especial cuidado en no enfrentarnos u oponerlas. Sobre algunos de los aspectos más generales de la relación entre ambos pensadores y esa cercanía que arriba afirmamos ya hemos dicho alguna cosa: Demetrio Zavala Scherer, “Kant, Hume y el reflujo gástrico de la duda”, pp. 217-224.

relación que en este proceso hemos mantenido con la literatura sobre Hume y sobre el *Tratado* en particular.

Cabe la posibilidad de que en cuanto empecemos a explicitar las premisas de nuestra interpretación se haga patente la distancia que nos separa de buena parte de las interpretaciones sobre Hume, en el sentido de que el “campo hermenéutico” (por llamarlo de algún modo) del que nosotros partimos rara vez se ha ocupado de él de manera comprensiva.<sup>7</sup> Entre otras cosas y por razones en las que no entraremos a fondo, lo que esto supone es que la mayoría de los textos contemporáneos que abordan el pensamiento de Hume lo hacen desde la perspectiva de algún asunto específico o desde la de algún conjunto de asuntos específicos respecto de los que se supone una “unidad parcial” (“ontológica”, “epistemológica”, “moral”, etc.); observación que no deja de ser válida para aquellos textos que lo que pretenden es presentar todas las presuntas “unidades parciales” juntas. Ciertamente, el de Hume no es el único pensamiento que padece esta tendencia hacia la fragmentación interpretativa, pero también es cierto que, en su caso, resulta particularmente acentuada y, en ocasiones, especialmente conflictiva. Algunos comentarios puntuales a propósito de esto se presentan a lo largo de nuestro trabajo. Sin embargo, esto no quiere decir que nuestra intención aquí sea la de descalificar en general a las lecturas que no comparten nuestras premisas. Por el contrario, hemos encontrado estudios muy valiosos que han apuntalado nuestra comprensión de diversos aspectos del pensamiento humeano. Lo que queremos decir es que, por lo que se refiere a esa intuición -central para nosotros- de que vale la pena defender su unidad y consistencia interna por sí mismas, sí nos hemos encontrado (relativamente) solos.

Vamos, pues, a la descripción de nuestra línea interpretativa. Hablamos aquí de “línea” porque consideramos que esa imagen expresa adecuadamente la estructura de esta investigación: asumimos un punto de partida bajo el presupuesto de que su desarrollo

---

<sup>7</sup> Una excepción notable es *Pasión tranquila. Ensayo sobre la filosofía de Hume*, de Felipe Martínez Marzoa. Nuestra deuda con este libro (y con los cursos impartidos por su autor [Universidad de Barcelona, 2004-2007] que lo precedieron) no se agota en las constantes referencias que hacemos a él a lo largo del trabajo. En este contexto también vale la pena mencionar *Empirismo y subjetividad* de Gilles Deleuze; un libro cuya cercanía con nuestro propio proyecto fuimos reconociendo paulatinamente hasta verlo convertido en un interlocutor fundamental. Por último, también nos gustaría reconocer el valor que para nosotros tuvo el estudio clásico de Norman Kemp Smith (*The Philosophy of David Hume*) como base para el desarrollo de muchas de las cuestiones que tratamos.

(como criterio de lectura) nos conduciría por sí mismo y sin desviación al que anticipamos como punto de llegada, el núcleo del pensamiento filosófico de Hume. De este modo, nuestro planteamiento consiste en una averiguación sobre la posibilidad de poner de manifiesto la unidad y consistencia interna del pensamiento humeano sobre la base de dicho recorrido hermenéutico.

El punto de partida en cuestión son las siguientes afirmaciones (tomadas como directrices de lectura, es decir, poniéndolas “en boca de Hume”):

*Sólo con la fenomenología surge un concepto apto para la investigación. [...] La fenomenología en sentido estricto es fenomenología de la constitución. La fenomenología en sentido amplio incluye también la ontología.*<sup>8</sup>

Retomamos esas afirmaciones en un sentido preciso y radical que, según entendemos, conviene a la interpretación del *Tratado*: nada hay que no sea percepción y al decirlo no se pretende estar afirmando nada sobre “los límites del conocimiento” *frente a* lo cognoscible como tal, sino que se pretende afirmar la identidad entre una cosa y otra, es decir, entre fenómeno y ser. Nos hemos empeñado, además, en ser cuidadosos al tratar de evitar que esta interpretación se desvíe en dirección de lo que comúnmente se denomina “empirismo”: la identificación entre fenómeno y ser como negación de la *diferencia ontológica*.<sup>9</sup> Lo que nuestra lectura asume, por el contrario, es la operación de la diferencia ontológica como criterio (de validez) *intrafenomenológico* (o intraperceptual). En breve: partimos de que la “ciencia del Hombre”<sup>10</sup> que Hume postula puede consistentemente interpretarse como un proyecto fenomenológico (en el sentido mínimo pero estricto que acabamos de describir y, por lo tanto, no “meramente” fenomenológico), es decir, como un proyecto cabalmente filosófico.

Llevado ya a la lectura del *Tratado*, lo que este punto de partida supone, en primer lugar, es la necesidad de establecer la identidad entre percepción y ser (Capítulo 1 de nuestro trabajo). La *mente* (humana) no es una “región de lo ente” y ni tan siquiera el espacio (relativamente) autónomo de validación de lo ente sino, a una vez, el espacio

---

<sup>8</sup> Martin Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, pp. 18-19.

<sup>9</sup> Martin Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, pp. 378-391.

<sup>10</sup> [T Intro. (pp. 3-6)]

abstracto de presencia y discernimiento de la totalidad de lo ente (de ahí que en algunos momentos de nuestra exposición la identifiquemos con “mundo”). La mente no es algo que tenga un “afuera”, sino que lo que está “afuera” de ella ni siquiera es. En cuanto al discernimiento, la cosa comienza por, y en algún sentido consiste por completo en, la distinción entre impresión e idea, o mejor dicho, en la operación de dicha distinción (puesto que se trata de una operación que ya y siempre está en marcha). Lo que nuestra máxima interpretativa establece en este caso es la necesaria admisión de que impresiones e ideas no son géneros de cosas distintas sino, en cada caso, momentos estructurales distintos de la constitución del mismo objeto (intencional).<sup>11</sup> Desde luego, no reproduciremos aquí todas las cuestiones, distinciones y precisiones que se siguen de este planteamiento. No obstante, creemos que es pertinente señalar un par de aspectos relevantes en cuanto a la continuación de nuestra línea de interpretación.

Lo que el análisis del objeto intencional revela (desde la perspectiva de nuestro trabajo) en primer lugar es la anterioridad formal y la necesidad (en general) del contenido inmanente (impresión). Es decir, la impresión se hace presente (cabe recalcar: *sólo* se hace presente) *como impresión* bajo la forma de un re-conocimiento; a través de su tematización, o lo que es lo mismo, a través de su articulación con el contenido trascendente (idea). Pero lo que justamente no debe interpretarse en función de esa anterioridad, esa necesidad y ese reconocimiento es que la impresión misma es “imagen” de un objeto preconceptual. La impresión es el contenido (necesariamente) fáctico, cualitativo que *desde la tematización se postula como* (imagen de un presunto) objeto preconceptual en la constitución del objeto intencional. De esta forma y puesto que la postulación en cuestión es fenomenológicamente irrenunciable, el asunto del objeto preconceptual como tal deviene totalmente irrelevante: no es ahí donde se juega la validez, sino en el discernimiento *entre* objetos intencionales. En otras palabras, la pregunta por la validez no es una pregunta por la garantía preconceptual de la postulación, sino por la legitimidad *de la postulación* al margen de cualquier garantía preconceptual.

---

<sup>11</sup> Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, pp. 83, 95-102. Nuestra lectura (fenomenológica) del *Tratado* no es específicamente husserliana. Algunos lineamientos dirigidos específicamente en ese sentido pueden encontrarse en: R. A. Mall, *Experience and Reason*, pp. 19-36.

El segundo aspecto que nos gustaría subrayar en el marco de este primer capítulo es que lo anterior no supone algún tipo de rechazo de la cuestión ontológica, sino una redefinición de lo ontológico mismo. No hay más objeto que el objeto intencional; lo que no sólo quiere decir que sólo el objeto intencional es cognoscible, sino que sólo el objeto intencional *es* (objeto). Lo ontológico se subordina a lo fenomenológico, o lo que es lo mismo, la existencia se subordina a la experiencia.

De la perspectiva del análisis del objeto intencional pasamos ahora a la de su constitución propiamente dicha, de su integración (Capítulo 2). Partiendo de que lo que no puede ocurrir es que no se realice, la constitución del objeto intencional resulta de la tensión entre el flujo fenoménico (continuo e ininterrumpido) de contenidos perceptuales (cualitativos) y el desdoblamiento reflexivo del propio flujo transformado en principio integrador (identidad). El resultado mismo es, en principio, una cosa o *sustancia*: (la postulación de) la unidad de un conjunto determinado de contenidos cualitativos contiguos. La postulación de la sustancia supone, por lo demás, la postulación de un mundo entero, pues en ella (en cada cosa) están implicados todos los criterios de constitución y, por lo tanto, *de relación* entre las cosas. Así, las cosas pueden agruparse o distinguirse en función de sus aspectos cualitativos ( semejanza), o pueden singularizarse en función de su posición (en el flujo) respecto de otras cosas (espacio) y/o respecto de sí mismas (tiempo). En conclusión, la postulación de la sustancia en general y la cantidad indeterminada de variables (mundo) que la acompañan no sólo abren, sino que exigen la constitución de objetos intencionales *complejos* (ideas complejas, relaciones de ideas; en general, estados de cosas). El flujo que analíticamente puede describirse como continuo fenoménico de contenidos cualitativos deviene, a través del desdoblamiento reflexivo, en flujo intencional, en experiencia.

Por otra parte, las cosas también pueden *descualificarse*, es decir, someterse a una progresiva e indefinida reducción de sus aspectos cualitativos, incluso hasta el extremo de “tenerse por” elementos abstractos (desprovistos de contenido cualitativo) y, por lo tanto, indiferenciables en el contexto de algún esquema de pura relacionalidad (asociaciones de ideas). A propósito de esta operación (en general) cabe decir lo siguiente. Se trata, justamente, de una operación que puede efectivamente realizarse “en” la experiencia, pero

no en el sentido de que ella misma sea fundamento de la experiencia, sino en el de que es *constitución* de la experiencia: el modo (en cierta forma irrenunciable) de *estar-en* la experiencia que consiste en *hacer-con* ella para obtener algo de ella. El nombre que en general (más allá de la mera descualificación) recibe en el *Tratado* este interesado hacer-con la experiencia es el de *razón* (o *conocimiento*).<sup>12</sup> Haremos aquí algunas consideraciones sobre este asunto (con ellas dejamos el Capítulo 2 y avanzamos dentro del Capítulo 3).

La razón no puede ser fundamento de la experiencia porque su aplicación presupone el fondo irreductiblemente cualitativo del contenido perceptual. Se definen así, a un mismo tiempo, la condición y el límite de la razón: es fenomenológicamente constitutiva de la experiencia como postulación de una relacionalidad abstracta de la experiencia en general (contigüidad, recurrencia e interconexión de sus contenidos, es decir, *causalidad*) que posibilita la constitución del objeto intencional (identificación y reidentificación de cosas y estados de cosas), pero se vacía de significado si se aplica al margen del contenido perceptual (cualitativo). De este modo, la operación de la razón en la experiencia (sobre la base de la causalidad) se erige en criterio de validez: por una parte, la coherencia causal sirve como base para el discernimiento entre lo que es o puede ser experiencia y lo que no lo es o no puede serlo (en general, todo discernimiento cuya formulación resulta en una conclusión de existencia o *matter of fact*); por otra parte, a mayor abstracción en la descripción del vínculo causal particular, mayor generalidad de su aplicabilidad a distintos estados de cosas y, por lo tanto, mayor control sobre la experiencia. En ese sentido, la sistematización y el progresivo control de la experiencia (ciencia) son siempre una posibilidad para la razón asumiendo, sin embargo, que no se trata de una posibilidad cualitativamente distinta de su ordinario (asistemático) ejercerse como base de la constitución de la experiencia.

Así, la validez se presenta en primera instancia como el discernimiento de las relaciones causales conducentes a la obtención de esto o aquello en la experiencia (bajo el presupuesto irrenunciable de la relacionalidad causal de la experiencia en general), lo que en cierta forma equivale a decir que, en primera instancia, el criterio de validez es la experiencia misma: la obtención de esto o aquello (la alternativa misma) es lo que valida al

---

<sup>12</sup> Cf. Felipe Martínez Marzoa, *Pasión tranquila*, pp. 50, 58, 105.

vínculo causal particular (y a las cosas y estados de cosas en él involucrados). No obstante, estas caracterizaciones de la razón y la experiencia dejan, cuando menos, una cuestión sin resolver (Capítulo 4). Como es evidente, no es el vínculo causal particular lo que determina que lo que se busque obtener en la experiencia sea esto o aquello, sino que es la determinación de esto o aquello en general lo que demanda (de la razón) el establecimiento de vínculos causales. Luego, lo que queda por resolverse, por lo pronto, es la cuestión de cómo se determina que sea esto (y no aquello; o aquello y no esto) lo que busque obtenerse en la experiencia.

En efecto, la estructura que hasta aquí se ha descrito no aclara cómo es que se determina el sentido de la búsqueda puesto que desde la perspectiva de la razón necesariamente ha de ser indiferente que lo que busque obtener en la experiencia sea esto o aquello. Sin embargo, es la misma estructura la que, por otra parte, lleva implícita la presunción de que la determinación de esto o aquello no puede resultar indiferente en general. Es decir, la propia estructura implica que la experiencia, como tal, ha de ser interesada, o lo que es lo mismo, que la experiencia es, también y constitutivamente, pronunciamiento sobre (los contenidos de) la experiencia. Digámoslo así: la no indiferencia (frente a un determinado contenido de la experiencia) es en sí misma contenido inmanente de la experiencia (impresión de reflexión) y, por lo tanto, principio de determinación de esto o aquello como proyecto (pasión violenta) de lo que, ahora sí por medio de la razón, se busca obtener (producir, suprimir, mantener, modificar) en la experiencia.

No es la razón, pues, lo que determina el sentido del pronunciamiento, pero tampoco se afirma que haya algo más que sí lo haga: la inmanencia del pronunciamiento es, digamos, tan inmanente como aquella en la que está anclada la constitución de los contenidos (de la experiencia), por más que en cada caso particular esté postulada la anterioridad formal de la segunda respecto de la primera. En pocas palabras, la determinación del sentido del pronunciamiento es, en última instancia, absolutamente arbitraria, pero *es* determinación: orienta la totalidad de la experiencia en función de lo que (arbitrariamente) se quiere (Capítulo 5).

La razón es la manipulación de la experiencia (desde la propia experiencia) con vistas a su realización en la obtención de lo que se quiere, pero la orientación de la

experiencia (la determinación de lo que en cada caso se va queriendo *de* las circunstancias fácticas) es absolutamente inmanipulable. Así, la experiencia vuelve a constituirse (en cierta forma) en su propio criterio de validez: se aprueba (es válido) el objeto que se corresponde con el sentido del pronunciamiento que (en cada caso y arbitrariamente) se ha determinado; o lo que es lo mismo, la propia determinación del objeto es su validación (legitimación) y, por ende, también lo es de la intervención racional en la experiencia que efectivamente conduce a su obtención.

Hay aquí, sin embargo, una evidente (y problemática) circularidad. La (presunta) legitimidad del sentido del pronunciamiento y de la implementación racional de los medios que lo acompañan no puede considerarse genuina legitimidad, pues no la respalda criterio alguno, sino la arbitrariedad e inmutabilidad (en cada caso particular) del sentido concreto del propio pronunciamiento. Más aún, no puede considerarse genuina legitimidad porque lo que hay detrás ni siquiera es *mera* arbitrariedad, sino un real y determinado interés (por obtener algo en la experiencia). Por lo tanto, la genuina legitimación de pronunciamientos y acciones, esto es, el establecimiento de un genuino criterio de validez sobre ellos, ha de pasar necesariamente por el descubrimiento o reconocimiento de alguna instancia capaz de someterlos a juicio al margen del interés en general, es decir, de alguna instancia imparcial.

Lo que lo anterior implica, sin embargo, es que la instancia en cuestión debe operar no sólo al margen de cualquier interés, sino también al margen de la experiencia misma, pues ésta siempre se presenta como interesada modificación de sí misma. Que la razón tampoco puede erigirse en una instancia semejante (como no puede erigirse en instancia capaz de determinar el sentido de los pronunciamientos sobre los contenidos de la experiencia) queda de manifiesto en su propia exigencia de presentarse como necesaria indiferencia frente a todo lo que no sea determinación de medios causales.

Por contraste, lo que el análisis muestra es que ciertos proyectos de interesada modificación de la experiencia (las pasiones indirectas), aunque determinados e inalterables (en el caso particular), exigen formalmente la consideración de alternativas de pronunciamiento y acción (pasión tranquila), en el sentido de que toda procuración de interés lleva negativamente implicados todos los proyectos que en virtud de ella fueron descartados. En el cuerpo del texto hemos optado por denominar *sensibilidad moral* a la

instancia capaz de sopesar las alternativas de pronunciamiento y acción que se formulan al margen de los intereses particulares reales. Salta a la vista, sin embargo, que la operación de dicha instancia viene acompañada de una condición resultante de su incapacidad para determinar o modificar pronunciamientos y acciones reales y de su desapego de toda situación fáctica particular: sus juicios han de carecer, necesariamente, de carácter vinculante. Por sí misma, la sensibilidad moral no es sino la defensa de una cierta distancia frente a la marea avasalladora de lo real.

Con el reconocimiento de la constitución y el papel de la sensibilidad moral arribamos al punto de llegada de la línea de nuestra investigación. La sensibilidad moral es constitutiva de la “naturaleza humana” (en general, la articulación entre la razón y la pasión). Quizá, incluso, es lo más específicamente “humano” de dicha “naturaleza”. No hay que perder de vista, sin embargo, que lo es, antes que nada, en el sentido de que se trata de un momento estructural (analíticamente reconocible) de dicha articulación. La pasión tranquila va contenida en el ejercerse de la pasión (indirecta) violenta, es decir, ella misma no se ejerce como tal en el ejercerse de la pasión violenta, pero tampoco “se ejerce” de algún otro modo, pues su condición misma es la de permanecer desvinculada de toda situación real. No obstante, nada de esto excluye la posibilidad de que lo que “se ejerza” sea la propia sensibilidad moral; no en el sentido de determinación de pronunciamientos y acciones ni en el de formulación de juicios vinculantes sobre ellos, sino en el de la continuada contemplación (tematización) de lo real desde la autoimpuesta distancia de lo posible. Es éste, según nuestra interpretación, el núcleo del pensamiento filosófico de Hume: la aserción de que el cultivo de la sensibilidad moral constituye la realización auténtica de la naturaleza humana; de que es a través de él que lo humano se realiza específica y legítimamente como humano.

El cultivo de la sensibilidad moral, sobra decir, es un fin en sí mismo y, más que eso, un fin privilegiado en el sentido que acabamos de describir (y en ningún otro: no hay nada que *obligue* a optar por él). No obstante, queda abierta la puerta a preguntarse sobre la posibilidad de que el cultivo de la sensibilidad moral se desdoble, digamos, como *sensibilización*; esto es, de que el cuidado de la pasión tranquila pudiese “canalizarse” para desatar pasiones violentas (pronunciamientos y acciones reales). Si lo hubiese, dicho

tránsito sería, evidentemente, indeterminable. Nada hemos encontrado en el curso de nuestra investigación que excluya esta posibilidad.

Por último, queda la cuestión de si es posible, desde alguna otra perspectiva o dimensión del pensamiento de Hume, generar juicios morales vinculantes; es decir, de si es posible establecer un criterio moral “artificial” (por oposición a aquello que hemos identificado con la naturaleza) legítimo para el enjuiciamiento de pronunciamientos y acciones reales. Reconociendo que esta cuestión rebasa los alcances de nuestra investigación, destinamos un breve texto (Conclusión II) a tratar de delinear la tarea que queda por hacerse.

# 1 La afirmación del haber

## 1.1 El primer enunciado del *Tratado*

Dejando de lado la Introducción, es decir, comenzando ahí donde propiamente arranca la sistemática del *Tratado de la naturaleza humana*, el primer enunciado es: “Todas las percepciones de la mente humana se resuelven en dos clases distintas, que denominaré *impresiones e ideas*.”<sup>13</sup> La especial relevancia de este enunciado no radica, desde luego, en el hecho trivial de que es el primero con el que uno se topa al abrir el cuerpo del *Tratado*, sino en el de que es el primero en el orden del discurso: todo aquello que se sostendrá a lo largo del texto se encuentra ya de alguna manera contenido en él. Constituye, por sí mismo, una exposición mínima del contenido del *Tratado* y, en esa medida, del proyecto filosófico de David Hume.

Como en cualquier otro enunciado, en el primer enunciado del *Tratado* se afirma algo y algún tipo de validez se pretende para eso que se afirma. Podemos, por lo tanto, plantear las mismas preguntas que plantearíamos frente a cualquier otro enunciado. ¿De dónde viene? ¿Qué es lo que en él se afirma y cómo? ¿Por qué hemos de aceptar que, en efecto, se trata de un enunciado válido? ¿Qué o quién lo respalda? ¿Hay algún “antes”, “afuera” o “más allá” al que el enunciado esté recurriendo como presunto aval de su validez? De no ser así, ¿cómo es que espera pasar por válido? Para esclarecer estas preguntas podemos establecer una comparación entre el primer enunciado del *Tratado* y (una interpretación que ha transformado las primeras palabras de cierto “texto” antiguo en) un renombrado enunciado inicial. Se trata de aquello de “En el principio creó Dios los cielos y la tierra”.<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> [T 1.1.1 (p. 7)]

<sup>14</sup> La interpretación a la que en términos muy generales se está aludiendo es la que, basándose en la introducción de un modelo gramático-oracional, se hace a partir del Helenismo de los “textos” provenientes de la Antigüedad. Al margen de dicha interpretación, la condición misma de texto (en el sentido de soporte neutral de lo “meramente lingüístico”) de aquello que se interpreta es cuestionable. Pero, por lo mismo, al

De entrada, lo que por su cuenta y con sus respectivos medios afirma cada uno de los enunciados es que *hay algo* o, más bien, que *en general* hay algo o, simplemente, que hay *haber*. Incluso, si nos empeñamos en nombrar eso que (se nos dice que) hay, podríamos decir: hay *mundo*. Donde “mundo” sería, en el caso del renombrado enunciado, eso de “los cielos y la tierra” y, en el del primer enunciado del *Tratado*, “todas las percepciones de la mente humana”. Partiendo de aquí, ni siquiera hace falta llenar de contenido las expresiones, es decir, adjudicar significados precisos a eso que en uno y otro caso se afirma como haber o como mundo, para ver que entre ambos enunciados hay una notable coincidencia, por un lado, y una notable diferencia, por el otro.

La notable coincidencia consiste en que los dos enunciados colocan en la base, o señalan como exigencia del haber una distinción: “los cielos y la tierra” en un caso e “impresiones e ideas” en el otro. En otras palabras, tanto el renombrado enunciado como el primer enunciado del *Tratado* de alguna manera sostienen que haber implica necesariamente haber de esta manera o de aquélla y, en consecuencia, que la ausencia de esa alternativa equivale pura y simplemente a la ausencia de haber, a no-haber. Sobre lo que esta identificación del haber con una alternativa o con un criterio conlleva en el caso del primer enunciado, y del *Tratado* mismo, nos ocuparemos más adelante. De momento atenderemos a la notable diferencia que hay entre los enunciados y que también es visible sin necesidad de asignar, de un lado o del otro, un significado preciso a “mundo”.

La cuestión es que en el renombrado enunciado al que nos hemos estado refiriendo se presenta algo que en cierto modo queda al margen del haber o cuando menos del sentido de haber que equivale formalmente al sentido de haber que se afirma en el primer enunciado del *Tratado* y que, por otra parte, también es el que explícitamente se afirma en el propio enunciado aludido. Y tampoco hace falta dar un contenido preciso a ese algo (a saber, “Dios”) para ver que el papel que se le asigna en el enunciado -la razón por la que queda excluido del sentido de haber que explícitamente ahí se afirma- es el de *origen* del haber. Lo que el enunciado nos dice es que (sea el que sea) el sentido de haber en que “hay Dios”, ese haber es fundamentalmente distinto del haber de “los cielos y la tierra”, puesto que éste viene de, está respaldado por o tiene su origen en aquél. Hay “los cielos y la tierra”

---

referirnos al producto de la interpretación podemos inequívocamente hablar de texto y, por lo tanto, de *enunciado*. V. Felipe Martínez Marzoa, *Lingüística fenomenológica*, pp. 71-78.

porque “antes” (“afuera”, “más allá”, “en algún otro lado”, “de alguna otra forma”, etc.) hubo “Dios”.<sup>15</sup> La legitimación del haber o del mundo recae sobre algo que no es el haber mismo o el mundo mismo; en un haber cualitativamente distinto del haber que explícitamente se afirma. La notable diferencia entre los enunciados consiste, pues, en que nada hay en el primer enunciado del *Tratado* que ocupe el lugar que “Dios” ocupa en el renombrado enunciado. No obstante, cabe hacer algunas aclaraciones al respecto.

En primer lugar, alguien podría pensar que, a pesar de todo, sí hay algo en el primer enunciado del *Tratado* que en cierto modo equivale al “Dios” del renombrado enunciado, a saber, eso de “mente humana”. Que eso no es así queda de manifiesto en el hecho de que en el primer enunciado del *Tratado* no se habla de “principio” alguno. La afirmación de que “todas las percepciones de la mente humana” se resuelven en “impresiones e ideas” no refiere a nada del estilo de un acontecimiento originario y único, sino a eso que ocurre siempre que lo que ocurre es que hay haber; al haber o al ocurrir mismo. Mientras que el renombrado enunciado establece una fundamental asimetría entre “Dios” y “los cielos y la tierra” que se expresa en el “primero” sólo “haber” (cualquiera que sea el sentido de eso) de “Dios” y solamente “luego” y como consecuencia de ello haber de “los cielos y la tierra”, el primer enunciado del *Tratado* mantiene la simetría entre “percepciones” e “impresiones e ideas” de forma que “mente humana” sólo sirve de caracterización general del haber u ocurrir mismo. Las “percepciones” no se resuelven en “impresiones e ideas” porque “antes” (“afuera”, “más allá”, “en algún otro lado”, “de alguna otra forma”, etc.) haya habido “mente humana”, sino que “mente humana” es que las “percepciones” se resuelvan en “impresiones e ideas”.<sup>16</sup>

En segundo lugar, alguien podría pensar que la ausencia en el primer enunciado del *Tratado* de algo que ocupe el lugar de “Dios” es algo que se subsanará más adelante, con la propia marcha del discurso; que tarde o temprano se tendrá que dar cuenta de eso que el mundo ha dejado o está dejando permanentemente “atrás”. Es decir, alguien podría pensar que el *Tratado* no puede eludir el problema del origen del mundo. Pero eso es justamente lo que ocurre. Se trata de una omisión, o más bien de una renuncia constitutiva del *Tratado* que se expresa desde el primer enunciado. Esto es, no se niega, ni en el primer enunciado ni

---

<sup>15</sup> [EHU 11 (pp. 189-193)]

<sup>16</sup> [T 1.4.2 (pp. 137-144)]

después, que efectivamente “haya” un “antes”, “afuera” o “más allá” del mundo. Una negación de esa naturaleza supondría el mismo tipo de conocimiento privilegiado que hay implícito en la mención de “Dios” en el renombrado enunciado; el tipo de conocimiento privilegiado al que el *Tratado* renuncia por principio. De hecho, lo que se niega sistemáticamente es la necesidad de recurrir a un conocimiento de ese tipo y, en general, la necesidad de resolver el problema del origen del mundo para afirmar que, en efecto, hay mundo y se puede hablar de él con validez.

Estas dos aclaraciones reflejan, no todavía los elementos, las relaciones y los argumentos concretos, pero sí el que podríamos calificar ya de carácter doblemente fenomenológico de la investigación llevada a cabo en el *Tratado*. Como ocurre en la mayoría de los grandes textos de la tradición filosófica moderna (sin suponer, desde luego, que siempre ocurra de la misma manera o con los mismos nombres), hay una vinculación de la cuestión general de la validez con eso que aquí ha aparecido bajo el nombre de “mente humana”; vinculación de la cual resulta lo que nosotros hemos designado “haber” o “mundo”. La investigación llevada a cabo en el *Tratado* no consiste, por tanto, en la mera descripción y/o sistematización de contenidos, sino en la descripción estricta de la estructura que hace posible la legitimación de contenidos en general. Dicho de otro modo, el desarrollo del *Tratado* corresponde sin ambigüedades a lo que nosotros, en el presente, llamamos “filosofía” (si bien es cierto que Hume lo llama “filosofía moral”),<sup>17</sup> en el sentido de que no refiere a un ámbito particular de contenidos válidos, sino a la posibilidad misma de hablar de contenido válido; y adquiere un carácter específicamente fenomenológico, en primer lugar, porque limita esa posibilidad en general a la descripción rigurosa de lo que

---

<sup>17</sup> En el contexto cultural en el que se escribe el *Tratado*, por “filosofía” se entiende el conjunto formado por el planteamiento de la cuestión general de la validez (lo que nosotros llamamos “filosofía”) más la propia operación de los criterios de validez particulares, es decir, la ciencia. La fórmula “filosofía moral” [*Moral Philosophy*] no es, por lo tanto, sino una delimitación del ámbito de lo que para nosotros sería lo específicamente filosófico, aunque queda abierta la cuestión, sobre la que volveremos más adelante, de por qué es precisamente el término “moral” el utilizado en dicha delimitación y cuál es el sentido preciso que tiene para Hume. Por otra parte, es este mismo esquema terminológico el que justifica que en ocasiones a la ciencia se le llame “filosofía natural” [*Natural Philosophy*] y, más importante, que Hume emplee fórmulas como “ciencia del hombre” [*Science of Man*] o “ciencia de la naturaleza humana” [*Science of Human Nature*] como equivalentes del sesgo particular que él piensa dar a la filosofía moral. V. Felipe Martínez Marzoa, *Pasión tranquila*, pp. 11-14.

hay tal como lo hay, sin suponer en ningún caso el tipo de conocimiento privilegiado que permitiría prescribir algún criterio de validez.<sup>18</sup>

El segundo aspecto del carácter fenomenológico del *Tratado* viene de esa caracterización general de lo que hay precisamente como “mente humana” de manera que, por principio, queda excluida la posibilidad de que la validez de ningún contenido pueda sostenerse en algo ajeno a ella (lo que antes identificamos con el “antes”, “afuera” o “más allá” del mundo e, incluso, con el “Dios” del renombrado enunciado). En ese sentido, “mundo” no es sino el horizonte sobre el que se proyecta la articulación entre la “mente humana” y la validez en general. De modo que si ahora intentamos expresar ese doble aspecto del carácter fenomenológico del *Tratado* desde la perspectiva del mundo, podemos decir: el proyecto del *Tratado* consiste en justificar la posibilidad de hablar con validez del mundo sin apelar a nada que no sea el mundo mismo, o también, que en “todas las percepciones de la mente humana” se encuentra contenido el mundo en el sentido de que ahí está contenido todo lo que legítimamente puede entenderse por validez.

## 1.2 Palabras y conceptos

Volvamos ahora al primer enunciado del *Tratado*. Lo que hasta ahora hemos dicho es que en él se afirma el mundo a través de la articulación entre validez y “mente humana”. Pero si se quiere ahondar en el sentido de dicha afirmación no puede pasarse por alto la cuestión de que el propio enunciado (como el resto de los enunciados del *Tratado* y, desde la perspectiva del *Tratado*, todos los enunciados posibles) es ya un producto contingente de la articulación entre validez y “mente humana” y no un soporte neutral para la transmisión de algo del estilo “tesis filosófica”. Partiendo de esa base, el primer enunciado del *Tratado* resulta un ejemplar especialmente propicio para presentar el análisis fenomenológico del discurso que el *Tratado* desarrolla desde su propia condición de discurso particular.

---

<sup>18</sup> [T Intro. (pp. 4-6)]

Si nos preguntamos acriticamente cómo está constituido el primer enunciado del *Tratado*, el primer reflejo será suponer que contiene “palabras” cuyo significado conocemos e, incluso, que algunos de ellos corresponden a lo que ordinariamente entendemos por “conceptos”. La suposición no será falsa siempre y cuando se haya aclarado qué es lo que en el contexto del *Tratado* ha de entenderse por “palabras” y por “conceptos”.<sup>19</sup>

“Palabra” es la marca convencional a través de la cual se remite a una cosa singular, entendiendo por “cosa” un “lo que sea en cualquier sentido que lo sea”. Cuando a lo que remite la palabra, por interposición de una cosa singular, es a un conjunto determinado de cosas singulares que poseen algo en común, entonces lo que hay es un “concepto”. Por ejemplo, la palabra “palabra” es un concepto porque, mediante la interposición de una cosa singular (cualquier ejemplar de palabra; incluso la propia palabra “palabra”), remite a un conjunto determinado de marcas convencionales cuya característica común es que cada una de ellas remite a una cosa singular, o por interposición de una cosa singular, a un conjunto determinado de cosas singulares que poseen algo en común.

Pero quizá la palabra “concepto” no sea la más apropiada para designar eso de la remisión, por interposición de una cosa singular, a un conjunto determinado de cosas singulares que poseen algo en común. Quizá no lo sea porque lo que ordinariamente se identifica con ella es la remisión a un conjunto *sin* la interposición de la cosa singular; algo así como una remisión automática o “de golpe” al conjunto. La cuestión es que no es claro en absoluto que una remisión de esas características sea efectivamente realizable, pues ello implicaría aceptar que una cosa puede presentarse simultáneamente como singular y como conjunto, o si se prefiere, que se puede remitir en el mismo instante a todas las cosas singulares posibles que poseen una o varias características en común.

Quizá más grave aún que esa aparente implausibilidad es que ese modo de entender el concepto no garantiza que la remisión desde la palabra al conjunto de cosas singulares que poseen algo en común sea una remisión genuina, pues deja abierta la posibilidad de que no haya una sola cosa que posea la característica a partir de la cual se pretende definir el conjunto. En otras palabras, el concepto entendido como remisión automática no es capaz

---

<sup>19</sup> [T 1.3.7 (p. 65)]

de asegurar que no refiere a “cosas” que simple y sencillamente no hay en el mundo, o que quizá sólo haya en algún “antes”, “afuera” o “más allá”.<sup>20</sup>

En cambio, el procedimiento que se describe en el *Tratado* para remitir de la palabra al conjunto de cosas singulares que poseen algo en común no sólo parece más plausible, sino también inmune a la (pseudo) formulación de conjuntos de “cosas” que no hay: se elige una cosa singular (se parte, por lo tanto, de una cosa de la que en algún sentido ya se sabe que la hay); se practica, una a una, una serie indefinida pero limitada de modificaciones a esa cosa, cuidando que no se pierda el rasgo a partir del cual se ha decidido definir un conjunto; y, finalmente, se asigna una marca convencional (una palabra) que, por interposición de la cosa singular elegida en primer lugar, de cualquiera de las cosas resultantes del paso anterior (cualquiera de las modificaciones practicadas sobre la cosa singular elegida en primer lugar) o, incluso, de una cosa singular no presentada previamente pero potencialmente perteneciente al conjunto (en virtud de que también posee el rasgo señalado) dé pie a una (re)definición del conjunto.<sup>21</sup> El que se parta precisamente de una cosa singular, es decir, de una cosa cuyo haber se ha establecido mínimamente, es la garantía que ofrece este procedimiento en contra de la elaboración de discursos sobre conjuntos vacíos. Hablamos, por lo tanto, de una primera y consistente expresión de eso que antes llamamos la renuncia constitutiva del *Tratado* y que caracterizamos como la exigencia de legitimar lo que hay en el mundo o el haber en general recurriendo solamente a lo que efectivamente hay en el mundo y en ningún caso a lo que podría o no haber “antes”, “afuera” o “más allá”.

Digamos, en conclusión, que tanto la formulación del concepto (entendida como remisión automática) como el procedimiento que acabamos de describir consisten en el establecimiento de reglas para la definición o construcción de conjuntos de cosas, pero se distinguen en función de la posición y el alcance que se adjudica a la propia regla: mientras que el concepto la establece de antemano para todos los posibles elementos del conjunto sin ofrecer criterio de corrección alguno y, de hecho, sin interesarse por la cuestión de si hay o puede haber alguna cosa que se someta a la regla (y, por lo tanto, de si en efecto hay una auténtica definición o construcción de un conjunto), el procedimiento que se describe en el

---

<sup>20</sup> [T 1.4.4 (p. 148)]

<sup>21</sup> [T 1.1.7 (pp. 18-20)]

*Tratado* atribuye a la regla el carácter de proyecto.<sup>22</sup> Toda (auténtica) definición o construcción de un conjunto es inacabada por principio y está abierta a la modificación de sus límites en cada nueva formulación; pero a cambio de estas limitaciones que podrían entenderse como argumentos a favor del concepto, se ofrece la seguridad de que aquello que se define no es una quimera.

Volviendo a nuestro ejemplo, la palabra “palabra” entendida como concepto remitiría al conjunto de todas las palabras, sin haber dejado claro cómo es que se realiza dicha remisión, qué garantía se ofrece de que efectivamente se ha incluido a todas las palabras posibles o de que hay por lo menos una sola palabra y, en última instancia, cuál podría ser el criterio para percatarse de si se ha cometido algún error en la definición. Entendida a partir del segundo procedimiento, “palabra” remite a un conjunto determinado de elementos obtenido sobre la base de la serie indefinida pero limitada de modificaciones practicadas sobre un ejemplar concreto, sin que ello excluya la posibilidad de encontrar nuevos elementos en redefiniciones posteriores o, incluso, la de toparse con alguno que por alguna razón exija la modificación de la propia regla de definición del conjunto.

La posición del *Tratado* es, pues, que ninguna palabra o marca convencional remite directamente al conjunto y por lo tanto, decíamos, hablar de concepto en este contexto no parece lo más apropiado. Sin embargo y puesto que lo que se pretende es definir un conjunto, está claro que en este caso la palabra tampoco puede agotarse en la mera interposición de la cosa singular. ¿Cuál sería, entonces, el tipo de contenido correspondiente a estas palabras y cómo podríamos designarlas (para distinguirlas de los “conceptos”)? En vista de que el asunto es la designación de cosas singulares cuya interposición e indefinida (aunque limitada) modificación termina dando pie a la definición de conjuntos, podríamos llamarlas “cosa-conjuntos” o, acercándonos a la terminología del propio *Tratado*, *cosa-abstractas*; bien entendido que su contenido propiamente dicho nunca sería el conjunto resultante, sino siempre y en todo caso una cosa singular (cualquiera que se ajuste a la regla que se ha dado para el conjunto), aunque también siempre en calidad de detonante de todo el procedimiento.

---

<sup>22</sup> Aquí y en lo que sigue nos hemos orientado (libremente) con la noción de semántica inferencial de Robert B. Brandom (*Making It Explicit*, pp. 67-79). V. también: Jonathan Bennett, *Locke, Berkeley, Hume*, pp. 225-234.

Volviendo a la pregunta que planteamos al inicio de este apartado, ahora podemos decir con un poco más de claridad: lo que el primer enunciado del *Tratado* contiene es un grupo de cosa-abstractas relacionadas entre sí de tal modo que el resultado es equivalente a la fórmula que propusimos al comienzo de nuestra exposición, hay mundo (y es posible hablar de él con validez).

### 1.3 La distinción impresión-idea

Si efectivamente lo que se afirma en el primer enunciado del *Tratado* es que hay mundo, entonces “percepción” equivale de manera inmediata a todo lo que hay en el sentido de todas y cada una de las cosas que hay.<sup>23</sup> Es decir, todas las cosas de las cuales está compuesto el mundo comparten su ser, cada una, una percepción. O, para decirlo con los términos de antes, la palabra “percepción” es la marca que se emplea en el *Tratado* para designar la cosa-abstracta que define, por interposición de cualquiera de las cosas que hay, el conjunto de todas las cosas que hay.

De lo anterior se sigue que el rasgo que se ha elegido en este caso para definir el conjunto es el mero haber de la cosa, de cualquier cosa. Eso también implica que se puede practicar cualquier modificación sobre la cosa elegida sin que por ello desaparezca el rasgo seleccionado para definir el conjunto. Pero, ¿qué clase de “rasgo” sería ése que presuntamente estaría incluido en todas y cada una de las cosas? En esas condiciones y tomando en consideración las reglas de construcción de las cosa-abstractas de que se habló en el apartado anterior, ¿puede decirse que “percepción” verdaderamente define un conjunto? O visto desde el otro extremo del procedimiento, ¿qué clase de conjunto sería ése que, de principio, no deja absolutamente nada fuera? ¿No será que, en el fondo, expresiones tales como “todas las cosas que hay” o “el conjunto que lo contiene todo” o “mundo” carecen de sentido? Ni siquiera el recorrido del Libro I del *Tratado* bastaría para responder

---

<sup>23</sup> [T 1.2.6 (p. 49)] Este uso del término *perception* es distinto del que hay, por ejemplo, en [T 1.3.2 (p. 52)], que más bien podría identificarse con el término *sensation*. V. David Fate Norton y Mary J. Norton, “Annotations to the *Treatise*”, en: *A Treatise of Human Nature*, p. 447.

cabalmente a estas preguntas, de manera que por ahora las dejaremos abiertas a la espera de que nuestra exposición cuente con más herramientas para poder abordarlas directamente.

Lo que no podemos ignorar es la tensión que se ha generado en el primer enunciado entre la afirmación del haber en general y la aparente imposibilidad de distinguir o discernir algo en su interior. No podemos ignorarla porque la afirmación del haber, es decir, la pretensión de que se puede hablar con validez del mundo desde el mundo mismo (aquello cuya justificación hemos establecido como el propósito fundamental del *Tratado*) equivale a la posibilidad de distinguir o discernir entre las cosas: sólo puede haber validez donde hay cosas que son válidas y cosas que no lo son. La validez de ninguna de las afirmaciones sobre lo que hay en el mundo puede consistir en que la o las cosas que en ella se afirmen simplemente las haya, puesto que su propia validez (la validez en general) depende de que también haya cosas que no sean válidas. El mero haber de una cosa o, puestos ya en el contexto del *Tratado*, el mero haber de una percepción no es sustento suficiente para hablar de validez. El problema con el que topamos al tratar de aclarar el término percepción es, precisamente, que al señalar el haber como la característica común para definir el conjunto de las percepciones parecemos no estar diciendo nada acerca de ellas. Es indispensable, por lo tanto, encontrar algún significado mínimo de haber que, aunque insuficiente o quizá en última instancia insostenible, evite que ya de entrada cualquier discurrir sobre percepciones resulte completamente vacío. En otras palabras y recuperando aquella notable coincidencia entre el renombrado enunciado y el primer enunciado del *Tratado* de que hablamos en el primer apartado, tenemos que buscar una distinción al interior del haber.

Si antes definimos “cosa” como un “lo que sea en cualquier sentido que lo sea”, parecería que no se agrega nada si ahora decimos que la única condición para que la cosa sea cosa es que el “lo que sea” no excluya definitivamente eso mismo que (se supone que) es. Parecería que es así porque la conclusión está implícita en la definición. La palabra “cosa” (o lo que es lo mismo, la palabra “percepción”) sigue estando tan vacía (o tan llena) de contenido como antes y, por lo tanto, aún carecemos de un asidero que permita distinguir o discernir unas cosas de otras. Pero, por más que la situación no se haya modificado en sentido estricto, esta explicitación revela algo así como un resquicio formal

que puede servir como punto de apoyo para rescatar el haber de las percepciones de la vaciedad total de contenido.

El poner de manifiesto que (no) hay unos “lo-que-seas” que se autoexcluyen (que, de momento, podríamos llamar “pseudo-cosas” o “no-cosas”) es una advertencia frente a la posibilidad de que cualquier cosa cuyo haber se haya afirmado, en el fondo no la haya. De ahí que el mero haber no fuese garantía suficiente de su validez o, por decirlo de otro modo, de su *verdadero* haberla: todo lo más, decir simplemente que “hay X” significa que hasta ahora no se ha demostrado categóricamente que X es una no-cosa.

En cierto modo no estamos haciendo más que dar vueltas en torno a la definición de percepción. Pero mientras que en el mero hablar de percepciones hay una total indiferencia en torno a la cuestión de si cosa o no-cosa (puesto que la no-cosa no es una verdadera opción de percepción), la sospecha de que cualquier cosa podría ser en el fondo una no-cosa permite vislumbrar un modo de haber distinto del que hemos encontrado hasta ahora, a saber, el modo de haber de una cosa o percepción *válida*.<sup>24</sup>

Podemos, además, servirnos de la terminología que propone el primer enunciado para distinguir entre uno y otro modos de haber llamando *impresión* a la cosa o percepción desde la perspectiva de su mero haberla y llamándola *idea* desde la perspectiva de su haberla con validez en el sentido en que acabamos de apuntar: aquella cosa o percepción de la cual se tiene la certeza que no es una no-cosa.

Por otra parte, también podemos servirnos de estos términos para clarificar aquellos otros para los que hasta ahora sólo habíamos empleado designaciones provisionales. Bajo el supuesto de que un conjunto de cosas sólo será válido si cada una de las cosas que lo integran también lo es, a las que antes denominamos “cosa-abstractas” podemos llamarlas ahora *idea-abstractas*, sin perder de vista que lo que se designa con este término no es el conjunto, sino la idea (la cosa o percepción válida) singular que detona la definición y

---

<sup>24</sup> Lo que buscamos a través de la explicitación de la (im)posibilidad de la contradicción [T 1.1.7 (p. 18), 1.2.4 (p. 33)] es comenzar a mostrar por qué la cuestión de la validez se identifica inicialmente (aunque no de manera exclusiva) con la relación de contrariedad [T 1.1.5 (p. 15)] y la noción de existencia (de ésta hablaremos en los apartados 3.1-3.3, 3.4-3.5) y, en última instancia, por qué y cómo es que este vínculo contrariedad-existencia se resuelve a nivel interno de cada idea [T 1.3.1 (p. 50), 1.4.5 (p.163)]. Sobre contradicción y contrariedad, V. Felipe Martínez Marzoa, *Iniciación a la filosofía*, pp.18-19.

redefinición del conjunto.<sup>25</sup> En ese mismo sentido y habida cuenta de que por principio no sólo están excluidas del haber, sino también de la validez, ahora podemos referirnos a las “pseudo-cosas” o “no-cosas” como *pseudo-ideas* o *no-ideas*.

Si ahora volvemos una vez más sobre el primer enunciado del *Tratado*, veremos que ha quedado resuelta la tensión entre la afirmación del haber en general y la ausencia de un criterio para distinguir o discernir algo en su interior. De que “hay mundo” dan cuenta “todas las percepciones de la mente humana”; pero la posibilidad de distinguir o discernir las cosas válidas de las que no lo son se juega en que las percepciones se resuelvan en impresiones e ideas. El proyecto del *Tratado* no consiste en otra cosa que en el análisis fenomenológico de esta articulación como expresión de la exigencia de justificar la posibilidad de hablar con validez del mundo desde el mundo mismo.<sup>26</sup>

#### 1.4 La “mente humana”

Vale la pena hacer notar que, en concordancia con la renuncia constitutiva del *Tratado* consistente en no adjudicarse ningún conocimiento privilegiado sobre aquello que podría o no haber “antes”, “afuera” o “más allá” del mundo, nada se ha dicho sobre el origen último (o primero, o como se quiera) de las percepciones (impresiones e ideas). Pero hasta ahora tampoco hemos dicho nada acerca de la “naturaleza” o el “tipo de contenido” que les corresponde. Con ello quisimos evitar, cuando menos de entrada, la carga histórica que tienen esos términos empleados en el *Tratado* para designar eso que nosotros hemos llamado “cosa”, “cosa en el sentido de su mero haberla” y “cosa en el sentido de su haberla con validez”.

La carga a la que nos referimos es la tendencia, en cierto modo obvia e inevitable, a asociar dichos términos con “lo mental” (reforzada, evidentemente, por el hecho de que en el primer enunciado del *Tratado* se afirma explícitamente que las percepciones lo son “de la

---

<sup>25</sup> [T 1.1.7 (pp. 17-22)] Cf. Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas*, I, pp. 356-360.

<sup>26</sup> En [T 1.1.1 (p. 9)], dice Hume: “El examen *completo* de esta cuestión constituye el tema de la presente obra (...)”.

mente humana”). Mejor dicho, nos referimos a la tendencia a asociarlos con una cierta concepción de lo mental; una que, específicamente, trazaría una distinción tajante entre “mente” y “mundo”, haciendo que nuestra interpretación del primer enunciado bajo la fórmula “hay mundo” resultase completamente incomprensible. No nos oponemos, pues, a la asociación de los principales términos empleados en el *Tratado* y del *Tratado* mismo con la “mente”.<sup>27</sup> Por el contrario, la manera precisa en que dicha asociación se manifiesta es de tal relevancia para nuestra exposición que estamos obligados a contraponerla claramente a aquella otra a que hemos aludido y que podríamos denominar la “concepción convencional de lo mental”.

¿Cuál sería, pues, la diferencia entre la concepción convencional de lo mental y aquella otra de la que aquí se parte como guía para la lectura del *Tratado*? Ya hemos dicho que la concepción convencional tiene como base una distinción tajante entre lo mental y lo no mental, entre mente y mundo o entre lo “interno” y lo “externo”. Dicha distinción genera (voluntaria o involuntariamente) una interpretación “subjetivista” o “psicologista” no sólo del *Tratado*, sino de cierto elemento clave que atraviesa algunos de los principales textos de la filosofía moderna. Digamos que la concepción convencional de lo mental “encuentra” que en algunos de esos textos se “subjetiviza” o “psicologiza” algo que en los propios textos se plantea de manera completamente distinta. Si se hablara de Descartes, por ejemplo, la cuestión se expresaría en estos términos:

...según el orden de las razones, lo primero en Descartes es preguntarse en qué consiste la legitimidad de afirmar algo, esto es, cuándo, por qué, bajo qué condiciones, estamos legitimados para decir que algo es algo. La posición de la pregunta comporta de suyo la de

---

<sup>27</sup> Aunque no se haga mención explícita de ello en el cuerpo del texto (por no ser uno de los objetivos centrales de nuestra exposición), en este apartado y en el siguiente se condensa nuestra posición *frente* a lo que se ha dado en llamar “el debate sobre el nuevo Hume” (*the new Hume debate*). Dicho debate gira en torno a la noción de que el pensamiento de Hume puede caracterizarse como “escepticismo realista”, esto es, como un pensamiento que postula que las creencias sobre la existencia de los poderes causales y los objetos externos poseen validez epistémica. Ésta es la posición de los “nuevos humeanos”, mientras que la de los “viejos” consiste, en general, en adjudicar a Hume un escepticismo más radical que no sólo pone en duda, sino que busca activamente socavar dicha validez. Nuestra propia interpretación se sitúa al margen del debate mismo. Desde la perspectiva fenomenológica (que, según se expondrá arriba tiene a lo “externo” por variable de lo “interno” y a lo “interno” mismo por límite del mundo y, por lo tanto, por el mundo mismo) las fronteras del debate y, en esa medida, su interés (independientemente del interés que puedan tener los desarrollos particulares de cada una de las posiciones), se desdibujan. Cf. Rupert Read y Kenneth A. Richman (eds.), *The New Hume Debate*. Una evaluación sobre el núcleo del debate puede encontrarse en: P. J. E. Kail, “Is Hume a Realist or an Anti-realist?”, pp. 441-456.

un inicio de respuesta: la legitimidad consiste en la *certeza*, y ésta es la indubitabilidad, la imposibilidad de dudar. Por imposibilidad de dudar no se entiende la imposibilidad que hoy llamaríamos “psicológica” o “subjetiva”, sino la imposibilidad absoluta [...] Así pues, la concepción cartesiana de la validez como certeza y de ésta como indudabilidad no “subjetiviza” ni “psicologiza” nada, ya que no se refiere a si uno es o no capaz de hecho de dudar, sino a si ello mismo en sí mismo (en términos absolutos) es dudable.<sup>28</sup>

Donde, se entiende, la concepción convencional interpretaría la indudabilidad en términos de la capacidad o incapacidad de dudar de hecho, con independencia de si se supone que las conclusiones que pudieran derivarse de ello presuntamente benefician o perjudican la consistencia de la concepción cartesiana de la validez. Esa valoración resulta irrelevante ya que aquello que podría legítimamente entenderse como una distinción entre mente y mundo en el planteamiento cartesiano no autoriza dicha interpretación en ningún sentido ni conduce a “subjetivización” o “psicologización” alguna. Pues bien, la misma cuestión, en el *Tratado* es, si cabe, aún más compleja. Lo es porque el *Tratado* no sólo no respalda la concepción cartesiana de la validez como certeza (como veremos más adelante), sino que guarda una posición crítica frente a ella, volviéndose más vulnerable a las atribuciones de “subjetivización” o “psicologización”.<sup>29</sup> Que dichas atribuciones son inapropiadas también en este caso es lo que trataremos de mantener en lo que sigue.

Empecemos por preguntar qué sería, en todo caso, lo que supuestamente se estaría “subjetivizando” o “psicologizando” en el *Tratado*. Si, partiendo de la concepción convencional de lo mental, antepusiéramos una distinción tajante entre mente y mundo al primer enunciado, es decir, si lo leyésemos como diciendo que (también) “hay algo” que no es ello mismo percepción de la mente humana, tendríamos que aceptar que ese “algo” estaría excluido de la distinción entre impresión e idea. En otras palabras, tendríamos que aceptar que ese “algo” estaría excluido de la cuestión de la validez de acuerdo con lo expuesto en el apartado anterior. De manera que, siguiendo la lógica de la concepción de la que se ha partido, habría bases suficientes para afirmar (ya sea en presunto beneficio o en presunto perjuicio de la solidez del planteamiento del *Tratado*) que lo que se está “subjetivizando” o “psicologizando” es la propia cuestión de la validez.

---

<sup>28</sup> Felipe Martínez Marzoa, *Historia de la filosofía II*, p. 38.

<sup>29</sup> V., por ejemplo, la caracterización como “psicología empírica” que hace Paul Guyer del tratamiento humano de la creencia: *Knowledge, Reason, and Taste*, pp. 131, 181, 183-184, 220-221.

Pero, ¿qué cabría decir sobre ese supuesto ámbito de lo “no subjetivizado” o “no psicologizado” que quedaría como residuo de la proyección de la concepción convencional de lo mental, habida cuenta de que, precisamente, ha quedado excluido de la cuestión de la validez? Para que la distinción previa entre mente y mundo funcionase (y, consecuentemente, para poder hablar consistentemente de “subjetivización” o “psicologización”), tendría que haber algo que la distinción efectivamente distinguiese. Pero si resulta que todo aquello de lo cual se puede afirmar algo (en el sentido no trivial de poder afirmarlo con pretensiones de validez) cae dentro del ámbito de lo “subjetivizado” o “psicologizado”, entonces carece de sentido seguir hablando de “subjetivizado” y “no subjetivizado” o “psicologizado” y “no psicologizado”.

En resumidas cuentas, se puede objetar al *Tratado* (por más que no sea claro cuál podría ser el propósito hermenéutico de hacer algo así) el establecimiento del principio fenomenológico que “restringe” la cuestión de la validez a eso que ahí se denomina “las percepciones de la mente humana” (y que, para aclarar esta cuestión de lo mental nosotros hemos traducido como “mundo” o “el conjunto de todas las cosas que hay” o, ahora, “el conjunto de aquello de lo que se puede hablar con validez”), es decir, se le puede objetar el no haber asumido, como punto de partida, una distinción tajante entre mente y mundo en la línea de la concepción convencional de lo mental. Lo que no tiene sentido, ni en beneficio ni en perjuicio de la solidez del planteamiento del *Tratado*, es mantener dicha distinción una vez que se ha aclarado que de aquello que supuestamente estaría fuera del ámbito de “todas las percepciones de la mente humana” nada puede legítimamente afirmarse.

Cabe suponer, sin embargo (porque la concepción convencional de lo mental es persistente), que alguien podría adelantar la hipótesis de que, a pesar de lo dicho, sí hay algo que puede decirse acerca de ese supuesto ámbito de lo “no subjetivizado” o “no psicologizado”, a saber, que se trata nada más y nada menos que del *origen* del ámbito de lo “subjetivizado” o “psicologizado”. Pero ya hemos visto la respuesta que el *Tratado* reserva para ese tipo de hipótesis: la cuestión de la validez no consiste en resolver la relación entre lo que hay y su origen (su “antes”, “afuera” o “más allá”), ni siquiera en el sentido mínimo de admitir la relación; consiste en justificar la propia posibilidad de hablar con validez de lo que hay a pesar o al margen o por encima de la irresolución de esa

relación. Así que, nuevamente, se puede objetar al *Tratado* el haber renunciado a intentar “explicar” la relación. Lo que no tiene sentido es proponerla como guía para su lectura. Una lectura de esas características iría en contra de todo lo que en el *Tratado* se tiene por más importante.

## 1.5 Las ideas relativas

Una objeción mucho más seria que podría hacerse en contra no ya del *Tratado*, sino de la lectura que estamos haciendo de él sería aquella que sostuviese que es el propio *Tratado* el que constantemente refiere, directa o indirectamente, a ese supuesto ámbito que estaría más allá de “todas las percepciones de la mente humana”. Ello implicaría que el *Tratado* sí asume una distinción tajante entre mente y mundo, y legitimaría las atribuciones de “subjetivización” o “psicologización” a su tratamiento de la cuestión de la validez. Nos corresponde, pues, mostrar cuál es el sentido de aquello que da pie a esta objeción.

Las supuestas referencias que el *Tratado* hace al ámbito de lo “extramental” (es decir, al ámbito de lo que quedaría excluido de la distinción entre impresión e idea) ocurren de dos modos: directamente, cuando, por ejemplo, se habla de “objetos externos específicamente distintos de nuestras percepciones”; o indirectamente, cuando se habla de objetos (en general o en particular) sin hacer explícita su condición de “externos”, pero supuestamente dando a entender que se trata de algo “específicamente distinto de nuestras percepciones”.

El primer caso resulta especialmente problemático en términos de nuestra interpretación, pues el discurso sobre “objetos externos” y “específicamente distintos de nuestras percepciones” a simple vista parece el producto de una aplicación particularmente fiel de la distinción tajante entre mente y mundo que hemos atribuido a la concepción convencional de lo mental. ¿Cómo casa ese discurso con nuestra interpretación de la cuestión de lo mental en el *Tratado*?

Al comienzo de nuestra exposición dijimos que el *Tratado* no niega que haya un “antes”, “afuera” o “más allá” del mundo; lo que niega es que haya algo relevante que decir sobre ello en términos de la cuestión de la validez. En el apartado anterior dijimos que si se insiste en la distinción entre mente y mundo propia de la concepción convencional de lo mental (transformando automáticamente lo que nosotros comenzamos llamando “mundo” en “mente” y aquello a lo que nos referimos como el “antes”, “afuera” o “más allá” en “mundo”), entonces el “mundo” quedaría excluido de la cuestión de la validez.

Teniendo eso en cuenta, volvamos ahora a la cuestión del discurso sobre los “objetos externos específicamente distintos de nuestras percepciones” que efectivamente se desarrolla en el *Tratado*. Pues bien, el papel que juega dicho discurso es, precisamente, el de llevar al extremo la posición que nosotros hemos atribuido a la concepción convencional de lo mental, de manera que quede expuesta su deficiencia, a saber, que la distinción entre las “percepciones de la mente humana” y los “objetos externos específicamente distintos de las percepciones” no es una verdadera distinción puesto que de suyo no distingue nada. En otras palabras, el discurso en cuestión cumple la función de mostrar que no renunciar a “explicar” la relación entre lo que hay y su origen conduce a un callejón sin salida en términos de la cuestión de la validez, pues dicha “explicación” por principio ha de carecer de fundamento.

Si se habla de “objetos externos específicamente distintos de nuestras percepciones” en el *Tratado* es para mostrar el límite del discurso sobre las “percepciones de la mente humana” y no para llenar de contenido aquello a lo que éstas podrían o no corresponder en el supuesto ámbito de lo extramental y cuya correspondencia o no correspondencia no habría manera de legitimar. El fondo de la cuestión es que a través de ese discurso el *Tratado* establece que de lo único de lo que legítimamente podemos hablar es de lo que la concepción convencional de lo mental llamaría “mente” pero que, en virtud de las razones que hemos expuesto conviene más traducir como “mundo”. Se trata de un discurso que no tiene otro propósito que servir como negación de sí mismo y, en esa medida, como delimitación del discurso para el que genuinamente se puede pretender validez. Así, de

manera notable, en la sección denominada “De la idea de existencia, y de la existencia externa”,<sup>30</sup> el *Tratado* señala:

Lo más que podemos acercarnos a una concepción de los objetos externos, cuando los suponemos *específicamente* distintos de nuestras percepciones, es formando una idea relativa de ellos, sin pretender la comprensión de los objetos relacionados. Hablando en general no los suponemos específicamente distintos; sino que sólo les atribuimos diferentes relaciones, conexiones y duraciones.<sup>31</sup>

La imposibilidad de comprender los “objetos relacionados” (es decir, los “objetos externos entendidos como específicamente distintos de nuestras percepciones”) y, por lo tanto, de formar una verdadera concepción de ellos, equivale a la exclusión de la cuestión de la validez de la que hemos venido hablando. Y eso nos lleva de vuelta al núcleo de nuestro argumento: no hay en el *Tratado* tesis alguna (ni la posibilidad de formularla legítimamente) acerca del contenido de los “objetos externos entendidos como específicamente distintos de nuestras percepciones”, y si se les menciona es únicamente para subrayar que la propia mención y la supuesta distinción que implicaría no conducen ni pueden conducir a ninguna conclusión potencialmente válida acerca de su contenido.

No obstante, la razón por la que hemos citado justamente este pasaje<sup>32</sup> es que en él se revela que, a pesar de todo, sí hay en el *Tratado* un tipo de contenido al que no resultaría impropio denominar “objeto externo”; sólo que no se trata de un tipo de contenido “específicamente distinto de nuestras percepciones”, sino por el contrario, de un tipo de contenido *de percepción*.<sup>33</sup> Se trata de eso que en la cita recibe el nombre de *idea relativa*.<sup>34</sup> A reserva de que más adelante aclaremos por qué precisamente “idea” (es decir, de que

---

<sup>30</sup> [T 1.2.6 (pp. 48-49)]

<sup>31</sup> [T 1.2.6 (p. 49)]

<sup>32</sup> La exposición más completa de las cuestiones que aquí hemos desarrollado se encuentra en: [T 1.4.2 (pp. 125-144)], en la sección titulada “Del escepticismo con respecto a los sentidos”.

<sup>33</sup> En lo que sigue, nos extenderemos (con algunas precisiones propias) en la línea de argumentación que Norman Kemp Smith presenta en: *The Philosophy of David Hume*, pp. 212-213.

<sup>34</sup> Aunque difieren significativamente de nuestra interpretación (pues no comparten nuestras premisas fenomenológicas), las discusiones sobre las ideas relativas planteadas por Daniel Flage (“Relative Ideas Re-viewed”, en: *The New Hume Debate*, pp. 138-155) y Henry E. Allison (*op. cit.*, pp. 251-258) contribuyeron de manera importante a nuestra comprensión de la noción. Compartimos con ellos (frente a lo sostenido por Galen Strawson, en *The Secret Connexion*, pp. 44-58), por así decir, que la referencia extraperceptual de las ideas relativas no aspira a una validez extraperceptual. Por contraparte, nos sentimos más cercanos a Strawson en cuanto a la centralidad que les atribuye; sólo que para nosotros esa centralidad tiene un carácter fenomenológico y no “realista”.

aclaremos su estatuto en términos de la cuestión de la validez), lo cierto es que en primera instancia podría parecer que aquello a lo que es relativa la idea relativa es a un “objeto relacionado”, es decir, a un objeto externo entendido como específicamente distinto de las percepciones. Y en cierto modo así es. Pero ya hemos argumentado suficientemente que ninguna afirmación con pretensiones de validez podría hacerse acerca de un objeto externo entendido en ese sentido y, por lo tanto, podemos concluir que aquello a lo que realmente es relativa la idea relativa es a la propia imposibilidad de establecer una conexión legítima entre sí misma y el “objeto relacionado”. En otras palabras, la idea relativa lo es respecto de su propia insuficiencia, de su propio fracaso.

La cuestión podría expresarse en los siguientes términos: puesto que hay algo de sí mismas de lo que por principio las ideas no pueden dar cuenta (a saber: su origen en, o vinculación con lo extramental), cuando se les exige que respondan por ello, lo más que puede obtenerse es un simulacro, es decir, la atribución a la idea de “relaciones, conexiones y duraciones” distintas de las que en efecto se perciben; algo así como prolongaciones ilegítimas de la percepción actual. De este modo y aunque todavía esté por determinarse en qué consiste la “ilegitimidad” de dichas prolongaciones (de manera que incluso cabe la posibilidad de que dicha “ilegitimidad” pasase a formar parte exactamente de lo contrario), el sentido de “objetos externos” que el *Tratado* admite (puesto que no excede el ámbito de “todas las percepciones de la mente humana”) es el que hace referencia a estos simulacros: los objetos cuya carácter de “externos” sólo les viene de su incapacidad para establecer un vínculo con algo genuinamente distinto de las percepciones y, por lo tanto, genuinamente “externo”.

Poco tendrá de sorprendente que digamos que mucho se juega en la comprensión del lugar que ocupan estos simulacros en el planteamiento de la cuestión de la validez en el *Tratado*. Pero, por lo pronto, su simple aparición permite justificar algunos de los puntos de los que nos hemos venido ocupando. En primer lugar, resulta claro que el reconocimiento del carácter de simulacro de las ideas relativas es una manifestación concreta de la renuncia constitutiva del *Tratado* que hasta ahora sólo habíamos planteado en términos generales; su formulación es consistente con la equivalencia que hemos propuesto entre “todas las

percepciones de la mente humana” y “mundo”, y con el proyecto que de ahí surge como la justificación de la posibilidad de hablar con validez del mundo desde el mundo mismo.

En segundo lugar, el que efectivamente haya en el *Tratado* algo que siendo “objeto externo” no sea específicamente distinto de las percepciones, nos permite responder a la cuestión del segundo género de referencias que supuestamente se hacen al ámbito de lo extramental, es decir, las referencias indirectas en las que se habla de objetos (en general o en particular) sin explicitar su condición de “externos”, pero dando pie a que se interpreten de ese modo puesto que tampoco se especifica que se trate de percepciones. Pues bien, de la pura exigencia de congruencia interna del sistema se sigue que en cualquier referencia que se haga en el *Tratado* a un objeto (externo) en la que no se especifique el sentido de “externo”, el objeto en cuestión necesariamente será una idea relativa (es decir, un “objeto externo” en el sentido de que se le atribuyen “relaciones, conexiones y duraciones” distintas de las que efectivamente se perciben en cualquier momento determinado), pues si se tratase de un “objeto externo” en el otro sentido de “externo”, lo único que se podría estar diciendo es que no es posible formar una verdadera concepción de él.

En tercer lugar, de todo lo anterior surge algo así como una posibilidad de reconciliación entre la concepción convencional de lo mental y el *Tratado*, o por lo menos con la lectura que estamos haciendo de él. Pues, por decirlo de alguna manera, las ideas relativas consideradas en conjunto pueden “crear el efecto” de un “mundo externo” discernible de un “mundo interno” (el conjunto de ideas que, sin poder tampoco dar cuenta de su origen, no son relativas en el sentido de que no se les atribuye “relaciones, conexiones y duraciones” distintas de las que en efecto se perciben) o “mente”.<sup>35</sup> Tenemos, por tanto, una distinción entre “mente” y “mundo” con las respectivas adjudicaciones de “interioridad” y “exterioridad” que le son inherentes a la concepción convencional de lo mental; una distinción entre “mente” y “mundo” compatible con la perspectiva fenomenológica que se adopta en el *Tratado*. Lo que esto significa, sin embargo, es que en ningún caso puede perderse de vista que aun si se admite esa correspondencia entre la distinción mente/mundo y la distinción ideas relativas/ideas no relativas, la articulación

---

<sup>35</sup> Esta consideración tiene complejas e importantes implicaciones que exigen un desarrollo completo y cuidadoso. De momento sólo nos estamos sirviendo de ella para cerrar y dejar atrás la problemática concerniente a la concepción convencional de lo mental.

seguirá siendo analíticamente posterior a “todas las percepciones de la mente humana” y, por lo tanto, seguirá sin haber en el *Tratado* contenido alguno del que pueda positivamente afirmarse que es específicamente distinto de las percepciones. “Todas las percepciones de la mente humana” sigue siendo “el conjunto de todo lo que hay” o “todo aquello de lo que se puede hablar con validez”; o, en el sentido de la reconciliación con la concepción convencional de lo mental que acabamos de plantear, el conjunto que reúne “mundo interno” y “mundo externo” o “mente” y “mundo”; o, para recuperar la fórmula que nosotros elegimos para expresarlo, el mundo.

Finalmente, vale la pena hacer alguna observación sobre por qué, a pesar de todo, el *Tratado* emplea el término “mente” para referirse a eso que nosotros nos hemos empeñado en llamar “mundo” y por qué, además, la “mente” ha de ser precisamente “humana”. A este respecto podemos decir que el *Tratado* participa de cierto proceso histórico-filosófico iniciado (cuando menos en términos de su explicitación) con Descartes y consistente en la conversión de la cuestión de la validez en algo “de la mente”. Brevemente:

Una vez que [se ha] introducido la noción de “la mente considerada desde el punto de vista de la *quaestio iuris*”, esto es, no como un ente determinado, sino como aquello en lo que tiene lugar la validez, la legitimidad, el ser, ocurre que, además de que cada enunciado tenga su “sujeto”, que es A, B o C, toda validez de un enunciado tiene lugar en y es cosa de un cierto *subiectum* que no lo es de este o aquel enunciado, sino del enunciado como tal, o sea, que está ya de antemano (*sub-iectum*) en todo “que algo sea algo”; por eso la palabra “sujeto” acabará refiriéndose no sólo ni en primer lugar al sujeto de cada enunciado, sino también y en especial a la mente, yo, etc.<sup>36</sup>

Donde, además, ocurre que la caracterización genérica que históricamente se ha hecho de eso que “posee una mente” o que “puede decir ‘yo’” es la de “hombre”. De ahí que para la época en la que se escribe el *Tratado* la asociación entre el *subiectum* implícito en todo “que algo sea algo” del que se habla en la cita y la fórmula “mente humana” resultase hasta cierto punto obvia.

Hemos visto ya que dicha asociación conlleva un riesgo, a saber, el de ser interpretada como una “subjetivización” o “psicologización”, o en virtud de lo dicho en el

---

<sup>36</sup> Felipe Martínez Marzoa, *op. cit.*, p. 40.

párrafo anterior, como una “antropologización”, de la cuestión de la validez. Es decir, se corre el riesgo de que “mente” se tome por un ente determinado o que “mente humana” se tome por un determinado tipo de entes, con la consecuente reducción de la cuestión de la validez a la *quaestio facti*; a si la validez se produce o no de hecho y cómo lo hace. Es cierto que, en buena medida, el proyecto del *Tratado* podría caracterizarse como una redefinición de la articulación entre la *quaestio iuris* y la *quaestio facti*. Esa redefinición está implícita, notablemente, en el desdoblamiento de “todas las percepciones de la mente humana” (o, en los términos de la cita anterior: “aquello en lo que tiene lugar la validez”) como la articulación entre el mero haber de una cosa (impresión) y su haberla con validez (idea). Lo que hemos argumentado en el último trecho de nuestra exposición es, sin embargo, que dicha redefinición de ninguna manera constituye una cancelación de la *quaestio iuris*.<sup>37</sup> Pero eso es justamente en lo que resultaría la admisión de la distinción previa entre mente y mundo propia de la concepción convencional de lo mental como guía para la lectura del *Tratado*: en un supuesto intento de legitimación de lo fáctico en o a través de la propia facticidad; un círculo vicioso que en ocasiones recibe el nombre de “empirismo”.<sup>38</sup> En resumen:

Según la lectura de Kant, la contribución de Hume consiste en ver que el discurso empírico ordinario involucra compromisos que van más allá de las secuencias de representaciones, por muy regulares que sean, en las que se asume que se originan los conceptos desplegados en dicho discurso. El Hume de Kant reconoce que la experiencia cognitiva involucra de manera crucial la aplicación y la evaluación de la corrección de la aplicación de *reglas*. Para Kant, el cuestionamiento de Hume sobre la naturaleza de la autoridad para esta extensión inferencial cobra la forma de una búsqueda de la naturaleza de la necesidad, entendida como obligatoriedad normativa, exhibida por las reglas implícitas en los conceptos empíricos.<sup>39</sup>

Sólo que, en nuestra lectura, el rodeo a través de Kant no es necesario. La articulación entre la “experiencia cognitiva” y las reglas puede encontrarse directamente en el *Tratado*.

---

<sup>37</sup> [T 2.3.1 (pp. 257-258)]

<sup>38</sup> Para distanciarlo de esta circularidad (de manera consistente con lo que nosotros hemos expuesto arriba) sin perder la referencia a la centralidad que la experiencia tiene en el pensamiento de Hume, David Pears distingue entre “empirismo ingenuo” y “empirismo sofisticado”. V. David Pears, *Hume's System*, pp. 66, 86-93.

<sup>39</sup> Robert B. Brandom, *op. cit.*, p. 11.

## 1.6 La noción de *mínimo cualitativo*

De lo dicho acerca de los “objetos externos” se sigue que la pretensión de que la validez pudiera consistir en la constatación de que lo que hay “en la mente” se corresponde con eso que habría “en el mundo” (entendidos ambos desde la concepción convencional de lo mental) es incompatible con el *Tratado*. Lo que se argumenta en el *Tratado* es que cuando la mente busca al mundo lo único que encuentra es “más mente” y, por lo tanto, que la correspondencia (y habrá que ver si ése es el término más apropiado para describir la relación en cuestión) entre la mente y “más mente” no puede ser sino mente también. En el contexto del *Tratado* la mente no es, insistimos, uno de los ámbitos de lo que hay, sino pura y simplemente lo que hay.<sup>40</sup>

Por otra parte, también hemos visto ya (aunque lo veremos con más detalle aún) que “mente” no es sino el en general resolverse de las percepciones en impresiones e ideas. La descripción fenomenológica que hemos asociado con la justificación de la posibilidad de hablar con validez del mundo desde el mundo mismo no puede consistir, por lo tanto, en otra cosa que en el análisis estructural de ese proceso de resolución. En ese sentido, lo que hasta ahora hemos dicho de la distinción entre impresiones e ideas es que las segundas no son sino la tematización de las primeras, es decir, que las ideas *son* las impresiones (en el sentido de que se trata de los mismos contenidos), sólo que consideradas no desde la perspectiva de su mero haberlas, sino desde la de su haberlas o no con validez: lo que cambia en el tránsito de la impresión a la idea no es, pues, el contenido, sino el estatuto o modo de consideración del contenido.<sup>41</sup> Y lo que ahora estamos diciendo es que es precisamente ese tránsito o cambio de estatuto lo que encierra la posibilidad de distinguir o discernir unas cosas de otras (a saber, las cosas que son válidas de las que no lo son) y, por

---

<sup>40</sup> En el pasaje que precede inmediatamente al que arriba citamos acerca de las ideas relativas (nota 31), dice el *Tratado*: “Dirijamos nuestra atención fuera de nosotros cuanto nos sea posible; llevemos nuestra imaginación a los cielos, o a los más extremos límites del universo: nunca daremos realmente un paso fuera de nosotros mismos, ni podremos concebir otra clase de existencia que la de las percepciones manifiestas dentro de esos estrechos límites. Éste es el universo de la imaginación, y no tenemos más ideas que las allí se producen.” [T 1.2.6 (p. 49)].

<sup>41</sup> Para esto y lo que sigue: cf. Barry Stroud, *Hume*, pp. 17-41 y, especialmente, David Pears, *op. cit.*, pp. 16-30.

lo tanto, que es precisamente la descripción de ese tránsito o cambio de estatuto el centro en torno al cual gira el proyecto del *Tratado*.

La primera aclaración necesaria para comprender el tránsito de la impresión a la idea tiene que ver con algo que podríamos calificar como una exigencia de delimitación. La cuestión es que para poder efectivamente hablar del tránsito de una impresión a una idea, es decir, de la consideración de un contenido como algo que meramente hay a su consideración como algo potencialmente válido, de alguna manera ha de determinarse cuál es el contenido concreto en el que se efectuará dicho tránsito. El problema fundamental con el que hay que enfrentarse en ese intento por delimitar o determinar el contenido de una impresión-idea, sin embargo, es que dicho contenido por definición puede ser cualquier cosa que no sea una no-cosa (con el agravante de que todavía no se cuenta con algo que garantice de cualquier cosa que no resultará, en última instancia, una no-cosa) y, por lo tanto, que no hay una vía que pudiera considerarse “natural” o aporofundada para determinar dónde termina una impresión-idea y dónde empieza otra. Cualquier delimitación o determinación de contenido es, cuando menos de entrada, igualmente aceptable en tanto que practicable y, por lo mismo, igualmente inaceptable en tanto que arbitraria. Estamos obligados, por sistema,<sup>42</sup> a suponer que el propio despliegue del fenómeno impresión-idea (teniendo en cuenta que aquello a lo que eso se refiere en este caso es al despliegue de los fenómenos en general, es decir, al despliegue del mundo mismo) ocurre en conformidad con alguna estructura no inmediatamente visible que soporta la posibilidad de que el mundo no aparezca como una multiplicidad amorfa de contenidos, o en otras palabras, que soporta la posibilidad de que el mundo aparezca en absoluto pues, ¿qué clase de “mundo” podría resultar de esa “multiplicidad amorfa de contenidos”?<sup>43</sup> En conclusión, estamos obligados a suponer que incluso esa indefinición, llamémosla, “superficial” de los contenidos en general es posible sólo porque hay una definición fundamental o “profunda” de los contenidos en la base del mundo. En consecuencia, también estamos obligados a suponer que dicha estructura puede reconocerse y describirse en el propio despliegue del mundo.

---

<sup>42</sup> “Por sistema” aquí quiere decir: estamos obligados porque estamos siguiendo el presupuesto operativo que le hemos adjudicado al *Tratado* consistente en admitir que se puede hablar con validez del mundo sin recurrir a nada que no sea el mundo mismo.

<sup>43</sup> [T 1.4.4 (p. 150)]

Partamos de una cosa cualquiera, es decir, de algún contenido seleccionado arbitrariamente, puesto que todavía no puede ser de otro modo. Llamemos X a dicho contenido y preguntémonos qué es lo que la mera selección nos permite saber sobre él. En primer lugar, sabemos que el simple hecho de seleccionar cualquier contenido (en este caso X) con vistas a una posible delimitación no arbitraria confiere a dicho contenido el estatuto de idea, pues lo que estamos haciendo no es considerarlo desde la perspectiva de su mero haberlo, sino desde la de la posibilidad de legitimar de algún modo su haber sido seleccionado. Lo que tenemos, pues, cuando hablamos de X es una idea.

También sabemos que en la propia X no hay nada que nos diga si ella misma es por sí misma legitimable o si, por ejemplo, lo correcto en términos de una delimitación legítima hubiera sido seleccionar el contenido XY (no obstante, el mismo problema se presentaría si en efecto seleccionásemos el contenido XY, pues nada en él nos diría si lo correcto no hubiera sido seleccionar los contenidos X o XYZ, etc.). En otras palabras, no hay nada en X que revele si X se basta a sí misma, digamos, como candidato a la validez en el sentido de que indique una posible determinación no arbitraria de sus propios límites. Y, de hecho, lo que parece es que eso mismo ocurrirá con independencia de cuál sea el contenido que seleccionemos.

Lo que esta aparente imposibilidad de pronunciarse acerca de la determinabilidad de X (la imposibilidad de resolver si el contenido de X puede determinarse de forma no arbitraria) sugiere es que en tanto el contenido seleccionado esté constituido por “partes”, es decir, por subcontenidos que puedan agregarse o sustraerse al contenido original, la composición final que se elija como candidato a la legitimidad no podrá ser sino el resultado de una arbitrariedad y, como tal, ilegítimable por principio. Esto, a su vez, sugiere que la única alternativa restante es la admisión de que la única noción consistente de determinabilidad de la idea en este contexto es la de una especie de irreductibilidad fenomenológica.<sup>44</sup>

Desde esta perspectiva, la cuestión no es resolver cuáles contenidos y subcontenidos pueden considerarse legítimamente determinables, sino simplemente reconocer si lo que se ha seleccionado es un contenido o un conjunto de subcontenidos en función de su estar o no

---

<sup>44</sup> Francisca Hernández Borque, “Hume y Merleau-Ponty, filósofos de la experiencia”, p. 81.

constituido en partes agregables o sustraíbles. Dicho reconocimiento no consiste en otra cosa que en admitir la legitimidad del límite de aquello que fenomenológicamente se presenta como límite. Ante la pregunta, por ejemplo, de si X es o no una idea determinada, basta con resolver si X es susceptible de ser descompuesta en partes, digamos  $X_1$  y  $X_2$ , o lo que es lo mismo, basta con resolver si  $X_1$  y  $X_2$  son o no seleccionables por separado. Que la operación no pueda llevarse a cabo es toda la legitimación que se requiere para afirmar que X efectivamente es una idea determinada. Si, por el contrario, la operación es posible, entonces la misma pregunta recaerá tanto sobre  $X_1$  como sobre  $X_2$ , y así sucesivamente. Dicho de otra forma, la única vía no arbitraria (o por lo menos no totalmente arbitraria) para seleccionar legítimamente un contenido depende de que el contenido mismo nos presente como única alternativa el seleccionarlo a él o no seleccionar nada; y es justamente esta “selección forzosa” que hemos asociado antes con la fórmula “irreductibilidad fenomenológica” lo que ha de entenderse por determinabilidad de la idea.<sup>45</sup>

Esta concepción de la determinabilidad de la idea acarrea dos consecuencias que se implican mutuamente. Primero, el número de divisiones sucesivas que admite cualquier contenido (técnicamente: conjunto de subcontenidos) es indefinido, pero en ningún caso infinito. Admitir la infinita divisibilidad de los contenidos equivaldría a una negación de la posibilidad misma de determinarlos, delimitarlos o definirlos de una manera no arbitraria y, con ello, a una negación de la posibilidad de eventualmente discernir o distinguir entre contenidos válidos e inválidos. El mundo concebido desde la perspectiva de la infinita divisibilidad no sería sino la multiplicidad amorfa de contenidos de la que hablábamos y, por lo tanto, más que mundo, ausencia de él. El proyecto de justificar la posibilidad de hablar con validez del mundo desde el mundo mismo exige, pues, la admisión de la irreductibilidad fenomenológica de ciertos contenidos.<sup>46</sup>

La segunda consecuencia que acarrea la concepción de determinabilidad de la idea que hemos planteado es que cuando el procedimiento de división de un contenido, como no

---

<sup>45</sup> Una de las guías para lo que nosotros aquí llamamos “determinabilidad de la idea” es lo que Don Garrett (*Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*, pp. 66-75) denomina como el “principio de la separabilidad”.

<sup>46</sup> No ignoramos el contenido polémico que encierra esta conclusión. Nos hemos limitado a exponer el argumento tal como entendemos que se desarrolla en el *Tratado* y dejaremos los aspectos más problemáticos para después.

puede ser de otro modo, toca a su fin (cuando nos encontramos ante una idea que no es susceptible de ser descompuesta en partes, vale decir, cuando nos encontramos ante *una* idea), el resultado no puede ser sino un *mínimo cualitativo*.<sup>47</sup> ¿Qué es lo que ha de entenderse por esto? Justamente, aquel contenido que no es susceptible de ser descompuesto en partes, o para ser más precisos, aquel contenido que por definición está al margen de cualquier operación basada en un criterio cuantitativo (pues admitir su operatividad cuantitativa forzosamente llevaría a la admisión de su infinita divisibilidad). El “mínimo” en mínimo cualitativo no es, pues, una indicación de cantidad (del tipo: la menor cantidad posible), ni siquiera en el sentido de ausencia de cantidad, sino de algo así como la absoluta “acuantificabilidad” del contenido. Consecuentemente, el “cualitativo” en mínimo cualitativo no es sino la indicación de la presencia de un contenido susceptible de ser descrito en términos de “mínimo”. En resumidas cuentas y desde la perspectiva del asunto que estamos tratando, podemos decir que el mundo es el inventario de lo cualitativo en el que lo cuantitativo ciertamente desempeña un papel (más adelante nos ocuparemos de él), pero nunca el de servir como sustituto de la irreductibilidad fenomenológica de la idea como base de su determinabilidad.<sup>48</sup>

Hemos encontrado, pues, un criterio para determinar, delimitar o definir de manera no arbitraria los contenidos para efectuar el tránsito de la impresión a la idea: impresión es un mínimo cualitativo desde la perspectiva de su mero haberlo e idea es el (mismo) mínimo cualitativo una vez que se ha constatado su haberlo a través de la tematización de su irreductibilidad fenomenológica, es decir, su absoluta acuantificabilidad. Sin embargo, esta conclusión conduce a una especie de punto muerto. Es cierto que se ha conseguido una cierta legitimación de la idea por medio de la constatación del haber de la impresión como mínimo cualitativo, pero también lo es que dicha constatación no puede admitirse como criterio de validez en sentido estricto, pues lo que en ningún caso podría ocurrir es que la descomposición en partes de un contenido cualquiera no concluyese con la constatación del haber de un mínimo cualitativo (o varios). En otras palabras, no hay ni puede haber, en todos los casos en los que hay algo, el no haber de mínimos cualitativos, o si se prefiere, no puede no constatarse el haber de mínimos cualitativos puesto que su haberlos se ha

---

<sup>47</sup> [T 1.2.1 (pp. 23-24)]

<sup>48</sup> Cf. Norman Kemp Smith, *op. cit.*, pp. 276-279.

establecido de antemano. El tránsito de la impresión entendida como mínimo cualitativo a su idea correspondiente es un tiro cargado porque lo que no puede ocurrir es que no ocurra o que fracase.

Hay, pues, una circularidad evidente en el hecho de que lo que había que demostrar (la legitimidad de la idea en virtud de su tránsito desde la impresión) haya resultado incuestionable: cualquier posible “demostración” presupone su propio éxito. No obstante, esta circularidad tiene un alcance y un propósito definidos. En cuanto a lo primero, cabe decir que aplica sólo en el nivel que hemos asociado con el mínimo cualitativo, lo que deja abierta la posibilidad de su superación en algún nivel del que todavía no nos hayamos ocupado. En cuanto a lo segundo, podemos decir que dicha circularidad en el tránsito de la impresión a la idea (en el nivel del mínimo cualitativo) no es sino la elaboración o explicitación del propósito que encierra el primer enunciado del *Tratado*: la afirmación de que hay mundo y se puede hablar con validez de él es circular en el sentido de que el mundo (el haber en general) aparece como condición de la propia formulación que, por lo tanto, no puede considerarse por sí misma como la legitimación de algo, sino como mera presentación del proyecto.<sup>49</sup> El tránsito de la impresión entendida como mínimo cualitativo a su idea correspondiente no es, pues, sino la forma en que el *Tratado* desarrolla ese punto de partida que nosotros presentamos a través de la comparación entre el primer enunciado y aquel renombrado enunciado: si se tematiza el haber de lo que hay renunciando a buscar su fundamento en algún presunto origen, no puede encontrarse sino que hay lo que hay (y absolutamente nada más), y puesto que el único medio no arbitrario para determinar qué es lo que hay en cada caso concreto es descomponer el contenido en componentes irreductibles, lo que tenemos es que lo que hay en general es un compendio de mínimos cualitativos. De manera que ahora podemos leer “hay mundo y es posible hablar de él con validez” como “hay un compendio de mínimos cualitativos y es posible hablar de él con validez”, pero con ello sólo habremos conseguido aclarar (desde la perspectiva de la tematización del haber de lo que hay, es decir, fenomenológicamente) la naturaleza de lo

---

<sup>49</sup> Entendemos que esto es lo que Oliver A. Johnson denomina “principio empirista”. En referencia a Hume, Johnson lo identifica con un pasaje que nosotros ya hemos citado (nota 26) y con la expresión “[l]a primera aseveración [que Hume] propone” del *Abstract* (en: *A Treatise of Human Nature*, p. 408). Oliver A. Johnson, *The Mind of David Hume*, pp. 20, 49, 345. Lo que interesa aquí es resaltar el carácter de *principio*.

que hay (algo así como: lo que hay es la cohabitación de los acuantificables), sin que eso ilustre en absoluto cómo es que en efecto puede hablarse con validez sobre ello.

En conclusión, la posición del *Tratado* no es que la incuestionabilidad del tránsito de la impresión a la idea en el nivel del mínimo cualitativo sea criterio de validez alguno, sino que es el principio sobre el cual se ha de sostener cualquier posible criterio de validez; esto es, cualquier criterio de validez que pretenda tener al mundo -y sólo al mundo- como referente.

## **1.7 Precisiones sobre la distinción impresión-idea**

Para reconocer el criterio de validez que, sobre la base de la noción de determinabilidad de la idea, comenzamos a desarrollar en el apartado anterior es preciso volver sobre un asunto que parecía ya resuelto, pero que realmente sólo dejamos sin elaborar. Cuando planteamos la cuestión de cómo determinar o delimitar el contenido de las percepciones tomando como ejemplo la idea X, llegamos a la conclusión de que el contenido sólo es efectivamente determinable cuando no es susceptible de ser descompuesto en partes, cuando es irreducible. Por lo mismo, perdimos todo interés en los contenidos reductibles o susceptibles de ser descompuestos en partes: X (entendida como la conjunción de  $X_1$  y  $X_2$ ) resultaba una selección de contenido tan arbitraria como XY o XYZ, etc. Sin embargo, el hecho de que la determinación de los mínimos cualitativos sólo haya conducido a algo así como la definición de la “materia prima” de lo que en todo caso será lo susceptible de ser o no válido, indica que, después de todo y a pesar de la aparente imposibilidad que ello supone, sí es en el intento por determinar de no manera no arbitraria los contenidos susceptibles de ser descompuestos en partes, es decir, por legitimarlos, donde se juega la cuestión de la validez.

Antes de avanzar en ese sentido, podemos identificar los términos que se emplean en el *Tratado* para referir a los elementos que entran en juego en las cuestiones que

expusimos en los apartados precedentes. También podemos servirnos de esa actualización terminológica para formular con un poco más de precisión la tarea que queda por delante.

El término con el que en el *Tratado* se alude a la condición de indivisibilidad, acuantificabilidad e irreductibilidad de ciertos contenidos es *simple*. De esta forma, se llamará *impresión simple* al mínimo cualitativo desde la perspectiva de su mero haberlo (o de su no poder no haberlo) e *idea simple* al resultado de la tematización de la indivisibilidad, acuantificabilidad e irreductibilidad de ese mismo mínimo cualitativo. En cambio, cuando lo que la tematización muestra es la posibilidad de descomposición en partes, el nombre que recibe el contenido en cuestión (así como cada una de las partes en que puede descomponerse, siempre y cuando sean, a su vez, susceptibles de ser descompuestas en partes) es el de *idea compleja*. La idea compleja no es, pues, sino una determinada (y, hasta donde sabemos, arbitraria) composición de ideas simples, cada una de las cuales es producto de la tematización de la indivisibilidad, acuantificabilidad e irreductibilidad de un mínimo cualitativo (es decir, de una impresión simple) correspondiente.<sup>50</sup>

Hasta cierto punto parecería lógico concluir, por lo tanto, que aquello que tuvo que meramente haber previo a la tematización que corresponde al contenido de una idea compleja es una composición de mínimos cualitativos o impresiones simples; algo que quizá podría recibir el nombre de *impresión compleja*. Sin embargo, justamente lo que habremos de constatar es que no cualquier composición de mínimos cualitativos entendidos desde la perspectiva de su mero haberlos (impresiones simples) es susceptible de ser llamada impresión compleja. La razón de que esto sea así ya está implícita en lo que hasta ahora hemos expuesto, pero en su explicitación encontraremos uno de los principios fundamentales que ofrece el *Tratado* a la cuestión de en qué consiste la validez.

Según lo expuesto en el apartado anterior, de alguna manera quedó garantizado que el haber de una idea simple implica, mera pero necesariamente, el haber del mismo contenido en condición de no tematizado, es decir, de la impresión simple correspondiente. Formulado como principio: a toda idea simple la antecede necesariamente una (su) impresión simple. El tránsito de la impresión simple a la idea simple se resuelve por pura

---

<sup>50</sup> [T 1.1.1 (pp. 7-10)]

sistematicidad; el tránsito podría no ocurrir (podría no ocurrir la tematización), pero si ocurre, no puede significar otra cosa que la precedencia de la impresión correspondiente.

Por contraste, esa misma garantizabilidad de la precedencia de la impresión en el nivel de lo simple es lo que determina que la aplicabilidad en el nivel de lo complejo sólo pueda ser limitada. Recordemos que lo que hizo posible la determinación del contenido sobre el que se efectúa el tránsito de impresión simple a idea simple fue la afirmación de su indivisibilidad, irreductibilidad y acuantificabilidad, es decir, de su total y absoluta independencia respecto de cualquier otro contenido. Pero de que las impresiones-ideas simples sean por principio indivisibles, irreductibles y acuantificables sólo puede seguirse que ninguna composición de ellas lo será. En la definición misma de la idea compleja están implícitas su necesaria carencia de consistencia interna y su reductibilidad.

De esta forma, lo que podemos concluir acerca de la aplicabilidad del principio de la necesaria precedencia de la impresión en el nivel de lo complejo es que se puede garantizar el tránsito de impresión a idea de cada una de las ideas simples que componen cualquier idea compleja; lo que en ningún caso puede garantizarse es el tránsito de la impresión a idea de la composición de impresiones simples en tanto que tal. Dicho de otro modo, la cohabitación de dos (o más) ideas simples de ninguna manera implica la previa (en el sentido de no tematizada) cohabitación de las dos (o más) impresiones simples correspondientes.<sup>51</sup>

Esto significa, por un lado, que parece haberse generado algo así como una definición de en qué consistiría el que la selección de un contenido correspondiente a una idea compleja no fuese arbitraria: el contenido de una idea compleja, es decir, la idea compleja misma, quedaría de alguna manera legitimado en caso de ser producto de la tematización de una impresión compleja (de un conjunto de impresiones simples que ya constituían un conjunto -en el sentido de que cohabitaban o las había juntas- antes de la tematización), y no en caso de serlo de una composición arbitraria de ideas simples, por mucho que se pueda garantizar que a cada una de ellas le precedió la impresión simple correspondiente.

---

<sup>51</sup> Norman Kemp Smith, *op. cit.*, pp. 208-209.

Pero, por otro lado, el problema sigue siendo que la total y absoluta independencia de la idea simple respecto de cualquier otro contenido, por principio, impide saber cuáles ideas complejas son resultado de la tematización de una impresión compleja y cuáles lo son de la agrupación arbitraria de impresiones-ideas simples. No hay ni puede haber una regla a este respecto: por todo lo que sabemos, todas las ideas complejas podrían ser válidas en el sentido que hemos descrito, pero también podría ser que absolutamente ninguna lo fuese. La idea compleja, por sí misma, no dice absolutamente nada acerca de su validez.

De lo anterior se desprende que aún no se generado un auténtico criterio de validez de acuerdo con los parámetros establecidos por el propio *Tratado*. Pero contamos ya, cuando menos, con una orientación. Para poder hablar con validez del mundo desde el mundo mismo se requiere -no sabemos todavía si como condición necesaria o suficiente- la formulación o descripción de un criterio que permita distinguir la ideas complejas que fueron precedidas de una impresión compleja de aquellas otras que lo fueron de un mero conjunto de impresiones simples no cohabitantes entre sí; con la indicación adicional de que dicho criterio no puede depender exclusivamente de lo que la idea compleja pueda decir de o por sí misma. El criterio en cuestión debe tomar en cuenta algo más; algo que, desde la perspectiva que hemos asumido, no ha resultado visible.

## **1.8 Nuevas consideraciones a propósito de la noción de mínimo cualitativo**

Al introducir la noción de mínimo cualitativo aclaramos que en aquel momento nos estábamos limitando a presentarla dentro del contexto operativo que le corresponde en la sistemática del *Tratado*, eludiendo así los aspectos más conflictivos que la noción carga consigo. Ahora nos ocuparemos de eso que entonces pasamos por alto.

La cuestión es que para ningún moderno tardío (esto es: para ningún habitante de nuestra época en tanto que tal o, en otras palabras, para nuestra época misma) puede pasar desapercibida la afirmación de que en la base de lo que hay -independientemente, incluso,

de si se entiende lo que hay como el conjunto de todas las percepciones de la mente humana o como el conjunto de los objetos “extramentales”- está lo que hemos caracterizado como lo indivisible, irreductible y acuantificable, es decir, el mínimo cualitativo. Esto se debe a que lo que se tiene por obvio (lo evidente, lo anterior a cualquier análisis) en el momento del desarrollo (si es que aún puede calificarse de esa manera) de la Modernidad que corresponde a nuestra época es que lo que hay se define precisamente como lo infinitamente divisible, reductible y cuantificable. Digámoslo así: la única forma de conocimiento que en tanto tal no se cuestiona desde ningún frente en nuestros días es la que opera desde el presupuesto de la cuantificabilidad de lo que hay.<sup>52</sup> Desde esa perspectiva, la noción de mínimo cualitativo forzosamente tiene que parecer, si no directamente absurda, por lo menos una especie de resabio premoderno incrustado en la obra de un pensador ilustrado. Trataremos de ser breves en el rodeo que estamos obligados a dar para aclarar tanto la obviedad con la que nuestra época ve la cuantificabilidad, como la no accidentalidad de la defensa de la acuantificabilidad que se expresa en la noción de mínimo cualitativo.

Aunque ciertamente la misma cuestión podría expresarse en otros términos, en modo alguno sería exagerado decir que la Modernidad misma surge con la postulación cartesiana del isomorfismo entre lo aritmético y lo geométrico. No lo sería, concretamente, en el sentido de que, más allá de los problemas relacionados con su desarrollabilidad técnica, su mera formulación constituye una explicitación de eso que por su propio peso podría considerarse como el Principio Moderno de validez: la presuposición de que todo lo físico ha de poder expresarse exhaustivamente en términos de operaciones matemáticas.<sup>53</sup> En ese mismo sentido, la historia de la Modernidad puede caracterizarse como la historia del desarrollo del isomorfismo, hasta llegar al punto en el que lo geométrico pierde su

---

<sup>52</sup> Con cierta frecuencia se cuestiona el “lugar” que le corresponde a este tipo de conocimiento en el contexto de lo social (el uso que debe dársele, la importancia que debe concedérsele, etc.), pero no su operatividad científica, es decir, su condición misma de conocimiento.

<sup>53</sup> V. Felipe Martínez Marzoa, *op. cit.*, pp. 25-36. Por otra parte, la afirmación de que el isomorfismo entre lo aritmético y lo geométrico (es decir, el planteamiento de una cuestión que en principio aparece como estrictamente intramatemática) es la explicitación del presupuesto de exhaustiva expresabilidad matemática de lo físico puede resultar extraña. Lo que ocurre, sin embargo, es que el isomorfismo sólo aparece (esto es: sólo nos aparece a los modernos tardíos) como una cuestión intramatemática justamente como consecuencia de su propio desarrollo. La presuposición de exhaustiva expresabilidad matemática de lo físico *comienza* por la presunción de identidad entre lo geométrico y lo aritmético, de manera que es precisamente esa extrañeza a la que aludimos lo que arriba se quiere elucidar.

especificidad frente a lo matemático en general y, por lo tanto, en el que la posibilidad de la reducción de lo físico a términos de extensión, es decir, su calculabilidad, se da por hecho.

Desde luego, a esta breve descripción podría objetarse que una de las primeras cosas que reveló el desarrollo del isomorfismo fue su propio límite: la posibilidad de describir fenómenos aritméticos sin posible expresión geométrica y fenómenos geométricos sin posible expresión aritmética, de donde se sigue la no completa identidad entre ambos campos, es decir, la no totalidad del isomorfismo.<sup>54</sup> En otras palabras, alguien podría objetar que, a despecho de lo que hemos estado diciendo, desde muy pronto la Modernidad contó con elementos suficientes para no admitir incuestionadamente la expresabilidad matemática de lo físico, o más específicamente, su exhaustiva expresabilidad.

La cuestión es que la refutación de la totalidad del isomorfismo no constituye por sí misma una refutación de la exhaustiva expresabilidad matemática de lo físico o, digamos, de la naturaleza matemática de lo físico. El Principio Moderno de validez puede perfectamente mantenerse *de iure* aun a pesar de que *de facto* no se haya desarrollado (y quizá nunca pueda desarrollarse) más allá de cierto grado de cumplimiento del isomorfismo y la operativización científica de sus excepciones. Y es este *de iure* poder mantenerse del Principio Moderno lo que nuestra época tiene por obvio, evidente, anterior a cualquier análisis. Esto es lo que explica que siempre y en todo caso demos por hecho la calculabilidad de lo físico.

Lo que ha quedado de manifiesto, sin embargo, es que la no refutación *de iure* del Principio Moderno tampoco constituye su legitimación. Así como puede perfectamente postularse la naturaleza matemática de lo físico aun sin haber demostrado la totalidad del isomorfismo (por ejemplo, a través de una enorme sofisticación de las excepciones que permitiese “armonizarlas”<sup>55</sup>), también puede perfectamente negarse la naturaleza matemática de lo físico sin que ello obligue, por otra parte, a negar la operatividad científica del isomorfismo (independientemente de su grado de cumplimiento, siempre y cuando no sea total) y de sus excepciones. Ésta es, en términos generales, la posición que a

---

<sup>54</sup> V. Felipe Martínez Marzoa. *Pasión tranquila*, pp. 15-25. Estas consideraciones y las constataciones asociadas a ellas pertenecen al contexto de un proyecto filosófico que en cierta forma constituye el reverso del de Hume y al que, por lo tanto, habremos de referirnos a lo largo de este apartado: el de Leibniz.

<sup>55</sup> Jonathan Bennett, *Learning from Six Philosophers... Volume 1*, pp. 273-275.

propósito de esta cuestión se adopta en el *Tratado*.<sup>56</sup> Es desde esta perspectiva que ahí se defiende lo que hemos estado llamando la acuantificabilidad de lo que hay (en este contexto podríamos hablar de la irreductible acuantificabilidad de lo físico), y es la incapacidad de nuestra época de asumir esta alternativa lo que conduce a la (in)comprensión de la noción de mínimo cualitativo como resabio premoderno o precientífico. Pero, ¿de dónde viene el tener que optar por lo uno o por lo otro (por la postulación o por la negación de la naturaleza matemática de lo físico) y qué consecuencias arrastra cada una de las opciones?

Lo que está en la base de la disyuntiva es un cortocircuito en la noción de validez moderna misma, es decir, en aquello que sería formal e históricamente anterior a la formulación del Principio Moderno e, incluso, a su mera presuposición.<sup>57</sup> Es decir, hablamos de algo de lo que el propio Principio Moderno de validez es expresión.

Como quedó de manifiesto en los apartados anteriores (puesto que en este punto Hume no se distingue en absoluto del resto de los filósofos modernos),<sup>58</sup> la validez es un atributo de la idea; lo que en términos generales equivale a decir que el carácter de idea de la idea es lo mismo que el carácter de validez de la validez. Bastarían ciertos ajustes terminológicos, sin embargo, para constatar que esta equivalencia no es específicamente moderna, o por decirlo de otro modo, que la pregunta por la validez en general está asociada con la idea en un sentido que rebasa los límites de la Modernidad.

Lo que sí es específicamente moderno (como también vimos ya en algún momento) y, por lo tanto, lo que importa para efectos de lo que aquí estamos tratando, es la interpretación de la idea como algo “de la mente”: aquello que no siendo un ente determinado ni un determinado tipo de entes se constituye en el espacio común donde toda posible validez ocurre, por un lado, pero que es incapaz de dar cuenta de su origen, por el otro. La moderna asociación de la validez con la idea y la interpretación de ésta como algo “de la mente” se alza sobre una ausencia; una ausencia que nosotros ya hemos caracterizado como ausencia de explicación sobre el origen, pero que en este contexto

---

<sup>56</sup> [T 1.2.1 (pp. 23-27), 1.2.4 (pp. 31-48)]

<sup>57</sup> Empleamos el término “cortocircuito” para expresar nuestra duda sobre si el carácter de aquello que arriba se describe es estrictamente contradictorio o meramente paradójico.

<sup>58</sup> Los dos volúmenes de Jonathan Bennett sobre los filósofos modernos son una guía útil para reconocer este parentesco. (V. nota 55.)

podría también caracterizarse como la ausencia de aquello a lo que la idea haría referencia antes de transformarse en algo “de la mente”. A la idea le es inherente un cierto carácter de secundariedad que no es sino el carácter mismo de secundariedad de la propia Modernidad:<sup>59</sup> el venir después de algo que ya está irremisiblemente perdido. Y aquello de lo que se trata en la Modernidad, como aquello de lo que se trata en la idea, es de buscar la manera de dar sentido a esa pérdida. En lo que sigue llamaremos “facticidad” a dicha pérdida (se entiende: no a lo perdido sino, digamos, al acto de presencia de la pérdida misma)<sup>60</sup> y mantendremos el término “validez” para referir a la idea y, más específicamente, a la idea entendida como algo “de la mente”.

Partiendo, pues, de que Modernidad es tanto lo uno como lo otro, tanto facticidad como validez, o más aún, partiendo de que es la articulación misma entre facticidad y validez, queda de manifiesto que sólo podría librarse consistentemente del problema de la facticidad (sólo podría “superar” consistentemente la pérdida) a costa de sí misma. “Resolver” el problema de la facticidad eliminaría el carácter de secundariedad de la Modernidad, pero entonces ya no habría Modernidad, sino alguna otra cosa. Es en esto en lo que consiste el cortocircuito de la noción moderna de validez del que hablábamos antes. Y es esto también lo que se expresa en el fracaso de la postulación del isomorfismo entre lo aritmético y lo geométrico. El que lo geométrico pudiese efectivamente traducirse exhaustivamente a términos aritméticos equivaldría directamente a la posibilidad de reducir exhaustivamente la facticidad a validez, con la consecuente -no sabemos si contradictoria o meramente paradójica- negación o autosupresión de la Modernidad. Sólo queda entonces la cuestión de decidir qué posición se va a mantener frente al Principio Moderno. Ya hemos indicado, aunque sólo hasta cierto punto, cuáles son las respuestas que históricamente se ofrecen a ella.

Por un lado, la posición adoptada por Leibniz consiste en salvaguardar a toda costa la irreductibilidad entre la idea y aquella pérdida frente a la cual es secundaria o, digamos, en preservar la validez de la corrosividad de la facticidad. En consecuencia, lo que pretende Leibniz es conservar el Principio Moderno, pero precisamente como el ideal de la validez, o más específicamente, como el ideal irrealizable de la validez; esto es, como una suerte de

---

<sup>59</sup> Felipe Martínez Marzoa, *Polvo y certeza*, pp. 8-9.

<sup>60</sup> Cf. Martin Heidegger, *Ontología*, pp. 25-26.

brújula para orientarse dentro del (en última instancia inabarcable) bosque de la facticidad, y no como un destino en sí mismo. Y lo que esto supone en términos del isomorfismo es la admisión de que la intertraducibilidad entre lo aritmético y lo geométrico (la reducción de lo físico a términos de extensión), e incluso sus excepciones, comportan una defensa de la validez o de la idea frente a la pérdida, por mucho que nunca puedan constituirse en su superación definitiva. Mejor dicho, comportan una defensa de la validez o de la idea precisamente porque jamás pueden constituirse en superación definitiva de la pérdida, pues lo que ya no se ignora en Leibniz es que dicha “superación definitiva” traería consigo la autosupresión de la Modernidad y, junto con ella, la caída de aquello que se tiene por más valioso: la propia validez.<sup>61</sup>

Hay, pues, en Leibniz, una distancia con respecto al Principio Moderno, o mejor aún, una distancia al interior del Principio Moderno mismo: su funcionamiento (la articulación en torno a él de contenidos válidos) cancela la posibilidad de su total cumplimiento (la composición de contenidos definitivamente válidos). Se trata, sin embargo, de una distancia extremadamente frágil, en el sentido de que nada hay *de facto* que la distinga de una incuestionada aceptación del Principio. La inclusión de la distancia no es una exigencia interna de la postulación *de iure* del Principio. Es aquí donde se encuentra la diferencia entre la posición leibniziana y lo que hay en nuestro tiempo: mientras lo que interesa en Leibniz es la postulación *de iure* del Principio en tanto preservación de la distancia, lo que interesa en nuestro tiempo, más aún, aquello que lo constituye fundamentalmente, es una radical indiferencia frente a ella, es decir, una no tematizada convicción de que los límites de aplicabilidad del Principio son meramente contingentes. Desde esa perspectiva, podría decirse que nuestra época es (cuando menos) parcialmente ciega a su propia condición de Modernidad, pues “olvida” el cortocircuito sobre el que está levantada incluso en términos de su expresión más benevolente, la distancia al interior del Principio Moderno que aparece en Leibniz.

Y si hablamos de una expresión más benevolente es porque, ciertamente, la cuestión del cortocircuito también puede expresarse en términos mucho más radicales (y no será de sorprender, por lo tanto, que con tanta más razón nuestra época haga caso omiso de esta

---

<sup>61</sup> Felipe Martínez Marzoa, *Cálculo y ser*, pp. 99-104.

expresión más radical; incluso hasta el punto de genuinamente no comprender su mera formulación). Estamos entrando, pues, a los terrenos de la posición adoptada por Hume frente al Principio Moderno.

Lo que hay en la obra de Hume y específicamente en el *Tratado* en este sentido es una oposición radical al Principio Moderno como tal. Esto es: lo que se rechaza inequívocamente no es sólo que alguna vez pueda efectivamente expresarse exhaustivamente todo lo físico en términos matemáticos, sino también y sobre todo que la búsqueda de dicha expresión pueda identificarse con la propia búsqueda de la validez, incluso si, como en Leibniz, se admite que se trataría de una búsqueda por principio interminable. Esto no significa, desde luego, que se niegue la posibilidad de la reducción de lo físico a términos matemáticos en tanto tal (que siempre lo será, eso sí, sólo hasta cierto punto), ni que ésta pueda servir para esto o para aquello, sino que este poder servir para esto o para aquello de suyo implica lo que ya está presente en la palabra reducción: una mutilación del contenido efectuada precisamente para que lo reducido pueda servir para esto o para aquello.

Digamos, entonces, que lo que se sostiene en el *Tratado* es que la cuestión de la validez excede a la cuestión de la calculabilidad; y si bien ésta puede jugar algún papel en aquélla (sobre este asunto habremos de profundizar más adelante), lo que por principio no puede ocurrir es que la agote. En otras palabras, lo que se defiende es que la validez reside en la acalculabilidad y, por lo tanto, en la indivisibilidad e irreductibilidad; es decir, justamente en aquellas características que en su momento señalamos como propias del mínimo cualitativo.

Comienza a aclararse el sentido de la no accidentalidad de la defensa de la acuantificabilidad a la que nos referimos antes. El asunto no es que Hume ignore que se puede operar matemáticamente (en lo físico) de tal o cual manera, sino el significado que atribuye a dichas operaciones, o mejor dicho, el significado que no les atribuye; lo que por principio nunca puede significar una operación matemática es la manifestación íntegra de un fenómeno físico (y ni tan siquiera una manifestación “con mayor integridad” que la que

por sí mismo posee el fenómeno físico al margen de cualquier interpretación matemática).<sup>62</sup> Lo que hay en el *Tratado* no es, pues, un mero rechazo de la calculabilidad (un camino demasiado sencillo y quizá, ése sí, susceptible de ser catalogado como nostalgia premoderna), sino su delimitación; una delimitación en la que lo que se revela, por pura coherencia interna, es la necesidad de la postulación de lo que de suyo sería acalculable, es decir, el mínimo cualitativo. Antes de valorar la necesidad de esta postulación en relación con el cortocircuito moderno del que nos hemos estado ocupando vale la pena aclarar todavía alguna cosa.

Por ejemplo, es importante recordar la función que esta postulación cumple en la sistemática del *Tratado*, pues la noción de mínimo cualitativo, junto con todo lo que de ella se sigue (lo que en ocasiones se denomina la “teoría de las ideas” de Hume), con cierta frecuencia se desestima en virtud de su asociación con un determinado uso del término “ontología”. Dicho claramente, antes de continuar con el curso de este tramo de nuestra exposición nos proponemos reivindicar el carácter ontológico del *Tratado*, y particularmente del contenido de las partes 1 y 2 del Libro primero, siguiendo la lógica argumentativa que planteamos en los apartados precedentes.

## 1.9 Reivindicación del carácter ontológico del *Tratado*

El conflicto del que ahora nos ocuparemos radica en un determinado uso del término “ontología”, que por su parentesco con la que antes denominamos concepción convencional de lo mental, podríamos ahora llamar “concepción convencional de lo ontológico”.<sup>63</sup> Quizá podría decirse incluso que la una es el reverso de la otra. Pues bien, lo

---

<sup>62</sup> Por otra parte, es evidente que el contexto de producción del *Tratado* supone un límite en cuanto al conocimiento matemático. Aquello en lo que no hemos parado de insistir, sin embargo, es en que los argumentos ahí planteados están dirigidos hacia el estatuto de lo matemático en general, y por lo tanto valen para cualquier operación matemática, incluso para aquellas que rebasan el límite señalado. En resumen, nuestra posición es que todas las consideraciones a lo largo de [T 1.2] no son de carácter propiamente matemático, sino metamatemático. Cf. Norman Kemp Smith, *op. cit.*, p. 300.

<sup>63</sup> Cabe señalar que, como entonces, lo que aquí nos ocupa no es algo así como la legitimidad de la concepción convencional de lo ontológico por sí misma o, digamos, su legitimidad al margen de cualquier contexto filosófico, sino su legitimidad como vía de interpretación de la obra de Hume, y en particular, del

que estaría en la base de la concepción convencional de lo ontológico sería una distinción tajante entre lo que se puede conocer acerca de las cosas (de manera que, como una hermana siamesa, la concepción convencional está unida con una concepción convencional del “conocimiento”, o de lo que se ha dado en llamar lo “epistemológico”) y cómo son las cosas “en sí mismas”; o por decirlo de otro modo, una distinción tajante entre el “aparecer” y el “ser” de las cosas.

La diferencia fundamental que esto supone respecto de la concepción convencional de lo mental es que mientras que en el caso de aquella el fracaso (como vía de interpretación del *Tratado*) de la distinción tajante entre mente y mundo queda expuesto relativamente pronto como consecuencia del irremediable vaciamiento de contenido del extremo correspondiente al “mundo”, lo que la concepción convencional de lo ontológico supondría es precisamente que hay medios *distintos de los del conocimiento* (a saber, la propia ontología) mediante los cuales se puede acceder a las cosas tal y como son en sí mismas, a su verdadero “ser”. Insistimos: no es nuestra intención dirimir si una pretensión como ésta tiene sentido en algún contexto distinto que el del pensamiento de Hume. Lo que sí nos interesa son las consecuencias catastróficas que acarrea la importación de una distinción tajante entre “lo que es” y “lo que se puede conocer”, por ejemplo, al *Tratado*; consecuencias tales como la amputación de la “teoría de las ideas” presuntamente como procedimiento de preservación del contenido relativo al conocimiento.

No es de extrañar, sin embargo, que desde el contexto de la concepción convencional de lo ontológico se aprecie la necesidad de una amputación semejante: si se entiende, por ejemplo, la noción de mínimo cualitativo como un conjunto de afirmaciones acerca de cómo son las cosas en sí mismas y, por lo tanto, más allá de cómo aparecen (incluso si se interpreta ese “en sí mismas” como perteneciente al ámbito de la mente tal y como lo describimos en los apartados precedentes), entonces no sólo carece de sentido todo lo que hemos expuesto a partir de la que nosotros señalamos como renuncia constitutiva del *Tratado*, sino que efectivamente se produce un rompimiento irreparable al interior del Libro primero: las partes 1 y 2 (por lo menos hasta [T 1.2.6]) presuntamente haciendo

---

*Tratado*. Esto no significa, desde luego, que creamos que lo que habremos de decir sobre ella y sobre la obra de Hume en general no tenga consecuencias sobre cuestiones tales como el sentido de afirmar la legitimidad de algo “al margen de cualquier contexto filosófico”. En cierto sentido ése es justamente el punto.

afirmaciones acerca de cómo son las cosas en sí mismas y (por lo menos) la parte 3 sosteniendo que no se puede conocer cómo son las cosas en sí mismas.

¿Cómo entender, pues, la cuestión ontológica en el *Tratado* y qué alternativa puede presentarse frente a la concepción convencional? La opción más sencilla sería, sin duda, sostener que lo que ocurre es que en el *Tratado* y, en general, en el pensamiento de Hume, no hay una dimensión ontológica propiamente dicha o que es justamente la ontología lo que hay que identificar con el tipo de conocimiento privilegiado del que hablamos al comienzo de nuestra exposición y al que Hume renuncia explícitamente como medio para tratar de acceder a un “antes”, “afuera” o “más allá” del mundo (es decir, de la mente, según nuestra interpretación). Pero esta respuesta no sólo sería incompleta, sino que conllevaría un fuerte riesgo de llevarnos de vuelta al psicologismo pues, como dijimos, la concepción convencional de lo mental es una suerte de reverso de la concepción convencional de lo ontológico: en ausencia de un contenido ontológico “propiamente dicho”, lo único que quedaría es el comercio trivial con los entes (entes “mentales”, en este caso) o, digamos, el habérselas con el mero aparecer.<sup>64</sup>

Para aclarar esta situación puede decirse, entonces, que lo que no se admite en Hume no es la ontología como tal, sino la distinción tajante entre lo ontológico y lo epistemológico, pues lo ontológico por sí mismo no posee ningún contenido y, por lo tanto, ningún estatuto, y lo “epistemológico” no posee (de nuevo: en Hume) autonomía (sobre esta condición de lo “epistemológico” volveremos después). Lo que se sigue de esto puede plantearse de distintos modos. Uno de ellos consistiría en decir que Hume se adhiere a una naciente tradición en la que lo que se sostiene es que el “ser” reside en el “aparecer” (y únicamente ahí),<sup>65</sup> con la indicación adicional de que es precisamente Hume quien lleva dicho planteamiento hasta sus últimas consecuencias, en el sentido de que evita a toda costa el extraer de él algún significado ulterior, es decir, evita hacerlo objeto de algo así como una “meta-ontología”.

---

<sup>64</sup> Entendemos que es en esta línea que le niega a la investigación humeana un carácter “trascendental” (que nosotros llamaríamos fenomenológico) que se sitúa la interpretación de Barry Stroud, con su consecuente minimización de la “teoría de las ideas”. V. Barry Stroud, *op. cit.*, p. 11. En ese contexto es difícil discernir el estatuto que se le asigna al discurso de Hume.

<sup>65</sup> Cf. Jonathan Bennett, *Learning from Six Philosophers... Volume 2*, pp. 124-126.

Desde esta perspectiva y recuperando uno de los aspectos del carácter del *Tratado* que desde el comienzo señalamos como fundamental, lo que sí ocurre en Hume es algo así como la consumación de una primera revolución fenomenológica: la fenomenología no se presenta como una alternativa a la ontología ni como un sustituto llamado a ocupar el vacío dejado por ésta, sino que en términos de lo que consistentemente se plantea, la fenomenología constituye la única ontología posible.

La concepción convencional de lo ontológico como vía para la interpretación del *Tratado* yerra, pues, en un punto crucial. Todo el sentido de la obra consiste en argumentar, por un lado, que “haber” o “mundo” significa una distancia entre ser y aparecer, entre la validez y la cosa, entre lo fenomenológico y lo fenoménico o, ahora, entre lo ontológico y lo óntico. Pero, por el otro lado y con la misma vehemencia, se esfuerza en argumentar que la distancia en cuestión sólo ocurre *al interior* del aparecer, de la cosa, del fenómeno o de lo óntico. Con la distinción tajante entre “lo que es” y “lo que se puede conocer” (junto con la amputación de la “teoría de las ideas” a la que con frecuencia conduce) no se consigue una “actualización” del pensamiento de Hume (como en ocasiones se quiere hacer creer), sino la disolución de la distancia en torno a la cual se articula el mundo mismo.

Que la fenomenología sea la única ontología posible no significa meramente que en el aparecer de las cosas esté el límite de lo que se puede conocer, pues ello implicaría la inconsistente aceptación del haber de un ámbito por principio inaccesible a todo conocimiento; lo que significa es el haberse tomado el estatuto de dicho límite radicalmente en serio: no es sólo que de las cosas sólo se pueda conocer lo que aparece, sino que las cosas en sí mismas *son* ese sólo poderse conocer en su aparecer (lo que, desde luego, no quiere decir que las cosas son pura apariencia). En resumen, el carácter ontológico del *Tratado* y, en general, del pensamiento de Hume consiste en una interpretación ontológica del límite entre “lo que es” y “lo que se puede conocer”, y es a la forma de la investigación que se sigue de ese punto de partida a lo que nosotros hemos estado llamando fenomenología como medio para aclarar la fórmula que emplea Hume: “ciencia del hombre”.

## 1.10 Recuperación de la pregunta por la validez

Tenemos pendiente aún la valoración de la necesidad de postular la noción de mínimo cualitativo (y, en general, la irreductible acalculabilidad de lo que hay) en relación con el cortocircuito moderno. Recordemos brevemente, para recuperar el hilo de aquel asunto, la posición de Leibniz.

Lo que dijimos en su momento es que Leibniz no “resuelve” el conflicto moderno entre validez y facticidad o entre la idea y la pérdida que necesariamente la antecede porque entiende que la supresión del conflicto equivale a la supresión de los términos. En consecuencia, lo que busca no es “resolver” el conflicto, sino evitarlo: mantener a toda costa la distancia entre validez y facticidad, entre idea y pérdida o, para continuar con la metáfora del cortocircuito, entre los dos cables que están sacando chispas. En Leibniz, la distancia aparece como un mecanismo de defensa.

Por contraste, de lo que se trata en Hume es de unir los cables: de interpretar la validez desde la facticidad o la idea desde la pérdida y, por lo tanto, de asumir la Modernidad en toda su -no sabemos si paradójica o contradictoria- conflictividad. De lo que se trata no es de domesticar a la Modernidad, sino de reconocer lo que en ella hay de indomable. En ese sentido, la distancia (entre la validez y la facticidad, entre la idea y la pérdida) no es, en Hume, algo que tenga que “resolverse” o “superarse”, sino lo que tiene que ser puesto de relieve, lo que ha de ser interpretado. La distancia no se genera como mecanismo de defensa para contener alguna amenaza contra la validez, sino como aquello que, al mostrar el límite de la calculabilidad, abre el camino hacia la genuina validez; la que en toda su paradójica o contradictoria complejidad corresponde al mundo moderno. Tenemos ya elementos, pues, para volver sobre el asunto de la noción de mínimo cualitativo y, en general, de la defensa de la acalculabilidad o acuantificabilidad.

Del rechazo *de iure* del Principio Moderno como vía para poner de manifiesto la distancia y de la interpretación ontológica (en el sentido de fenomenológica) del límite entre “lo que es” y “lo que se puede conocer”, se sigue que la postulación del mínimo cualitativo no refiere a lo que “en sí mismo” habría más allá de la calculabilidad, sino al

límite mismo de la calculabilidad; no al contenido acalculable como tal, sino a la pérdida de contenido que es inherente a la calculabilidad. El mínimo cualitativo no es un “algo en sí mismo”, sino el punto ciego en la mirada de la calculabilidad. Lo que hay que comprender acerca de la noción de mínimo cualitativo (y, por lo tanto, donde estriba la dificultad para expresarlo así como la incapacidad que experimenta nuestra época para asumirlo, por lo menos en el sentido de reconocer lo que con ella se está queriendo decir) es su carácter de puro límite, su naturaleza en tanto que límite.

Puesto que no se trata de un “algo en sí mismo” que esté “más allá” de lo que aparece, no queda más remedio que admitir que se trata de algo que siempre y en todo caso está ahí donde hay aparecer; que es el límite del aparecer mismo o, dicho de otra forma, la irreductibilidad que siempre y en todo caso presentará el aparecer frente a cualquier intento de reducirlo a puro cálculo. Puesto que se trata de lo irreductible frente a la calculabilidad, y en ese sentido de su negación, no queda más remedio que admitir que no puede ser otra cosa que cualidad o, para darle todo el énfasis que la cuestión amerita, no puede ser otra cosa que pura cualidad pura. Como tampoco queda más remedio que admitir que no puede plantearse de entrada como el todo de lo cualitativo (toda la cualidad o la multiplicidad de lo cualitativo), pues ello implicaría volverlo susceptible a la divisibilidad y, por lo tanto, a la calculabilidad, sino que ha de plantearse como pura indivisibilidad pura que, en todo caso y siguiendo una fórmula que ya empleamos, cohabita con los otros indivisibles. Finalmente, puesto que se trata del límite ontológico entre “lo que es” y “lo que se puede conocer”, es decir, puesto que se trata del límite fenomenológico del entendimiento, no es ni puede ser por sí mismo objeto de alguna ontología (en el sentido de la concepción convencional de lo ontológico), de alguna epistemología o de alguna ciencia. Con todo el peso de lo que modernamente (cortocircuito incluido) implica decirlo, el mínimo cualitativo es lo que no queda más remedio que admitir que, simple y sencillamente, *está ahí*.

Cuando comenzamos a hablar de la noción de mínimo cualitativo adelantamos la conclusión que se sigue de la admisión con la que cerramos el párrafo anterior: que no quede más remedio que admitir que lo que siempre y en todo caso simple y sencillamente está ahí es el mínimo cualitativo o, en su defecto, la cohabitación de los indivisibles, no significa que la admisión en sí misma constituya un criterio de validez para determinar qué

es lo que está ahí. Por el contrario, “que no quede más remedio que” admitir que lo que está ahí es el mínimo cualitativo significa precisamente que todavía no hay un criterio, sino tan sólo un punto de partida. El mínimo cualitativo no es contenido válido alguno ni su postulación es criterio de validez alguno, sino que constituyen la articulación de lo que en todo caso será la base de cualquier posible criterio de validez cuando se indague acerca de la determinabilidad del estar ahí desde la perspectiva del cortocircuito moderno, es decir, desde el excedente del estar ahí que la calculabilidad por principio no puede cubrir. Sigue estando abierta, pues, la cuestión de qué criterio de validez puede efectivamente levantarse sobre dicha base.

Sabemos también que, sea el que sea el criterio de validez resultante, éste no podrá operar en lo que antes llamamos el nivel de lo simple (impresiones e ideas simples), pues dicho tránsito es justamente lo que ha quedado garantizado por la postulación del mínimo cualitativo. El problema -recordemos- sigue siendo que el nivel en el que por exclusión tendría que operar el criterio de validez, es decir, el nivel de lo complejo (impresiones e ideas complejas), no cumple con la exigencia de determinabilidad: no presenta vía alguna para resolver si cualquier idea compleja es tal en tanto que precedida por una impresión compleja correspondiente o en tanto agrupación arbitraria de impresiones-ideas simples.

En resumen, lo que estamos diciendo es que si bien es cierto que lo simple constituye el límite del haber o del aparecer (pero también del ser, en virtud de la interpretación fenomenológica de la cuestión ontológica), también lo es que el haber o aparecer nunca ocurre como puro límite. El límite siempre lo es *de algo*,<sup>66</sup> y ese algo -el haber o aparecer mismo- no puede presentarse, por lo tanto, sino como algo complejo; un algo cuyo límite es, precisamente, lo simple. Pero lo simple, en tanto que genuinamente simple (esto es: en tanto que indivisible, irreductible y acalculable) excluye por principio toda posible determinación vinculante de lo complejo. La naturaleza de lo complejo, la naturaleza de la idea compleja, es la contingencia. Así pues, la pregunta que se ha venido preparando a lo largo de las primeras secciones del *Tratado* y, por lo tanto, a lo largo de nuestra exposición es: ¿es posible -y cómo- extraer un criterio de validez de aquello que por

---

<sup>66</sup> Un discurso sobre el límite que omita por completo aquello que mediante él se limita carece de sentido. Es por eso que no hay ni puede haber ontología (en el sentido de la concepción convencional de lo ontológico), epistemología o ciencia *del* mínimo cualitativo.

su propia naturaleza (el haber en tanto que haber de lo complejo) es estrictamente contingente? ¿En qué podría consistir un criterio semejante?

## 2 La estructura del haber

### 2.1 De la idea compleja a la substancia

Visto desde la perspectiva del límite, lo que constituye el haber o el mundo no es sino la pura multiplicidad de cualidades o la contingente cohabitación de los indivisibles; esto es, no una verdadera “unidad” (el “todo” del haber o del mundo), sino el flujo continuo y en principio ilimitado de lo cualitativo. Pero, como ya dijimos, esta descripción no es ni puede ser autónoma puesto que lo que describe no es contenido fenomenológico (ni, por lo tanto, ontológico) alguno, sino algo así como lo que “hay” cuando deja de haber contenidos fenomenológicos. El haber o el mundo nunca aparece como mero flujo de cualidades, sino siempre como esto o aquello que, llevado a su límite, se disolverá en la nada que estamos llamando flujo continuo de cualidades.<sup>67</sup>

Pero ya no es la perspectiva del límite la que nos interesa ni hay todavía algo relevante que decir sobre el flujo continuo e ilimitado de cualidades en tanto que tal. Lo que ahora interesa es justamente lo que hay cuando el haber no se ha llevado al límite, es decir, lo que efectivamente (fenomenológica y ontológicamente), hay; lo único que hay. Y la cuestión será resolver en qué consiste que haya eso que efectivamente hay cuando ahora sabemos que, en última instancia, lo que no ocurre ni puede ocurrir es que no termine disolviéndose en el flujo continuo e ilimitado de cualidades. ¿De dónde sale, pues, que haya haber y no mero flujo de cualidades, es decir, nada?

Partamos que de lo que tenemos que hablar es de lo que se presenta tal como se presenta (lo que hay tal como lo hay, lo que aparece tal como aparece), y que este presentarse, haber o aparecer nunca ocurre como puro límite, sino siempre como esto o aquello. Del “esto o aquello” sabemos, por lo pronto, que en ningún caso puede ser un mínimo cualitativo, puesto que mínimo cualitativo es lo que ocurre precisamente cuando ha

---

<sup>67</sup> [T 1.3.14 (pp. 112-113)]

dejado de presentarse, haber o aparecer “esto o aquello”. Así pues, “esto o aquello” necesariamente ha de ser un “esto o aquello” complejo.<sup>68</sup> Y puesto que lo que se está haciendo no es dejar que “esto o aquello” simplemente se presente, lo haya o aparezca, sino que se está poniendo de relieve su condición misma de presentarse, haber o aparecer, el estatuto del “esto o aquello” complejo necesariamente ha de ser el de idea. De manera que el “esto o aquello” en el que consiste el presentarse, haber o aparecer forzosamente ha de ser siempre y en primer lugar (cuando menos) una idea compleja.<sup>69</sup>

Ahora bien, a pesar de lo anterior, lo que también ha quedado claro es que la noción de idea compleja por sí misma no es suficiente para hablar de un “esto o aquello” en el sentido de algo que efectivamente se presenta, hay o aparece. No lo es -recordemos- porque no hay una vía consistente para delimitarla. Por sí misma, la idea compleja no ofrece *de iure* resistencia alguna frente a la disolución en el flujo de cualidades. Pero eso no significa que no pueda ofrecer cierta resistencia *de facto*. Pero, ¿en que podría consistir esta resistencia para la que de entrada estamos admitiendo que no puede haber verdadera legitimación? ¿Qué valor podría tener?

Dejando, de momento, la cuestión de la legitimación aparte,<sup>70</sup> la resistencia *de facto* no puede consistir sino en que la idea compleja, esto es, cualquier conjunto de ideas simples, mantenga la contigüidad (contingente) de sus elementos a lo largo de un determinado tramo (también contingente) de lo que de otra forma no sería más que un flujo continuo e ilimitado de cualidades. Como una piedra en un río de lava: en realidad no hay más que piedra, pero a lo largo de cierto tramo *la* piedra consigue distinguirse del resto de la piedra. Hasta que se funde.<sup>71</sup>

Así pues, la única resistencia que la idea compleja puede ofrecer frente a la disolución en el flujo de cualidades no es sino cierta contigüidad constante de hecho. Insistimos: esa constancia por sí misma no comporta validez; no es algo que por sí mismo

---

<sup>68</sup> [T 1.1.4 (p. 12)]

<sup>69</sup> [T 1.1.5 (p. 14)] Lo que seguimos sin saber, sin embargo, es si dicha idea compleja procede de una impresión compleja correspondiente o de una agrupación arbitraria de ideas simples. En realidad, lo que todavía no tenemos es una explicación suficientemente clara sobre dicha distinción.

<sup>70</sup> Inevitablemente habrá que volver a ella de una u otra forma pues lo que importa, de fondo, es la legitimidad.

<sup>71</sup> Sílvio Mota Pinto, *El proyecto filosófico de David Hume*, pp. 165-170.

nos autorice a hablar de “esto o aquello”, sino que simplemente se presenta de tal forma que lo que ocurre es que no se puede renunciar a ella sin renunciar también a “esto o aquello”. Y puesto que no puede en general no haber “esto o aquello” (porque lo que no hay nunca es mero flujo de cualidades), lo que resulta es que no se puede renunciar en absoluto a la constancia contingente con la que de hecho se presentan o aparecen algunas ideas complejas.<sup>72</sup>

Nos enfrentamos, pues, a la siguiente paradoja: tenemos una situación (cualquier situación, el haber de situación mismo) en la que, no pudiendo renunciar a aquello que se presenta o aparece (el “esto o aquello”), tampoco podemos legitimarlo. Digámoslo así: el haber de “esto o aquello” en general se presenta o aparece como un “es así y punto” sin que, por otra parte, pueda jamás responderse a la pregunta de por qué es precisamente así. El “es así y punto” resulta ser, en el fondo, cualquier cosa menos *eso*. Pero ya no estamos del todo indefensos frente a las situaciones de este tipo.

Es cierto que no hemos estado haciendo otra cosa que dar vueltas en torno a la noción de idea compleja y lo que consistentemente se ha mostrado como la imposibilidad de hablar de ella en términos de contenido vinculante o, en otras palabras, como la imposibilidad de fundamentarla. No obstante, con estos últimos giros se ha hecho cada vez más evidente el desplazamiento de la cuestión que permitirá pensar las cosas de manera radicalmente distinta; el desplazamiento de la cuestión que se ha estado preparando desde el primer enunciado del *Tratado*.

El que la idea compleja sea irremediamente contingente (y, por lo tanto, en última instancia ilegítima en tanto que contenido por sí mismo vinculante) no es un obstáculo para la validez, sino su condición: lo que reclama una justificación no es el presentarse o aparecer del contenido del “es así y punto” (el conjunto de ideas simples que contingentemente resiste a la indiferenciación manteniendo una contigüidad constante de sus elementos; la idea compleja), sino el que en general no pueda renunciarse a los contenidos presentados o aparecidos bajo la forma del “es así y punto”.

---

<sup>72</sup> Paul Guyer, *op. cit.*, pp. 132-133.

Dicho en los términos elaborados en los apartados precedentes: puesto que no hay, en el *Tratado*, una distinción entre “lo que es” y “lo que se puede conocer”, es decir, puesto que la cuestión ontológica se entiende en sentido estrictamente fenomenológico, la cuestión de la validez no se plantea como una pregunta por el “verdadero ser” o el “ser en sí mismo” de la idea compleja al margen de la contingencia e irrenunciabilidad en general de su presentarse o aparecer. El “verdadero ser” o el “ser en sí mismo” de la idea compleja *es* su en general presentarse o aparecer como un “esto o aquello” transitoria e inexplicablemente constante sobre el trasfondo del flujo continuo e ilimitado de cualidades.

O también: puesto que a lo que se ha renunciado por sistema en el *Tratado* es al tipo de conocimiento privilegiado que presuntamente nos informaría qué es lo que hay “antes”, “afuera” o “más allá” del mundo, lo que ha de hacerse en este punto es renunciar a preguntar en qué consiste la idea compleja “antes”, “afuera” o “más allá” de su en general presentarse o aparecer como un “esto o aquello” transitoria e inexplicablemente constante sobre el trasfondo del flujo continuo e ilimitado de cualidades, para preguntar exclusivamente en qué consisten la transitoriedad e inexplicabilidad de su en general presentarse o aparecer. En otras palabras, lo que se tiene que hacer en este punto es preguntar, finalmente, por lo que hay *tal como lo hay*.<sup>73</sup>

En resumen, el desplazamiento del que hablábamos consiste en el planteamiento de la cuestión de la validez a propósito, sí, de la idea compleja, pero desde la rigurosa indiscernibilidad entre lo que la idea compleja es y el cómo de su presentarse o aparecer. Dejemos sólo dicho, de momento, el nombre que se emplea en el *Tratado* para designar eso que aquí se ha revelado como elemento primario y fundamental (aunque no fundamentado) del haber.

Idea compleja -ya casi no hace falta insistir- es cualquier conjunto de ideas simples. Pero no es del mero conjunto de lo que hemos estado hablando, sino del conjunto en tanto contigüidad constante de ideas simples. Es esta unidad contingente, aunque en general irrenunciable, lo que en el *Tratado* recibe el nombre de *substancia*.<sup>74</sup> De manera que ahora

---

<sup>73</sup> [T 1.4.5 (p. 153)] Lo que se demanda en este pasaje es que abandonemos la cuestión de “qué es lo que puede o no ser” que apunta hacia lo que “puede existir por sí mismo” para preguntarnos por lo que “efectivamente es”.

<sup>74</sup> [T 1.1.6 (p. 16)]

podemos decir: lo que hay tal como lo hay es siempre y en primer lugar haber de substancia, y es sobre ésta que recae el desplazamiento de la cuestión de la validez. Lo que esto último significa es, por lo tanto, que estamos sistemáticamente obligados a entender el haber de substancia como pura irrenunciabilidad de la substancia y en ningún caso como conformación de contenidos autónomos (en el sentido de estar constituidos como contenido por algún principio o cualidad independiente del flujo de la percepción). Hasta donde somos capaces de entender por ahora, la substancia, como la piedra en el río de lava, la figura que forma una nube o un castillo de arena, no es más que un capricho en el ciego movimiento del continuo.

## 2.2 La constitución de la substancia

Lo siguiente que tenemos que resolver en el sentido del desplazamiento que ahora constituye la cuestión de la validez es si eso en lo que siempre y en primer lugar consiste el haber -el haber de substancia- es también lo *único* en lo que consiste o, en otras palabras, si basta con que haya substancia para que haya haber.

El asunto es que si el haber únicamente consistiese en el haber de la substancia, la situación no sería muy distinta de la no-situación que describimos como flujo continuo e ilimitado de cualidades. Quizá podría decirse incluso que, en el fondo, se trataría de la misma no-situación. Esto es: lo único que “habría” sería “esto (una substancia) y esto y esto...”, en un sentido en el que ni siquiera estaría realmente justificada la conjunción copulativa que *une* un “esto” con el siguiente (que, en rigor, no sería “siguiente”, sino radicalmente otro).<sup>75</sup> Sólo habría “pura multiplicidad pura” de substancias. Sin embargo, lo que la “pura multiplicidad pura” de substancias implicaría sería la imposibilidad de la propia substancia.

Para hablar de substancia, es decir, para distinguirla (aunque sólo sea en un sentido muy limitado) de lo que de otra forma únicamente sería una idea compleja, lo que se

---

<sup>75</sup> Cf. Norman Kemp Smith, *op. cit.*, pp. 254-255.

necesita es -recordemos- la contigüidad constante (si bien es cierto que contingente) de un conjunto de ideas simples. En otras palabras, el haber de substancia consiste en la posibilidad de decir que esta substancia y aquella otra son la misma substancia. Pero si el haber únicamente consistiese en el haber de substancia, es decir, en la pura multiplicidad pura de substancias, entonces toda substancia sería absolutamente incomparable con respecto a cualquier otra y, por lo tanto, absolutamente distinta de cualquier otra.<sup>76</sup> No habría, pues, posibilidad alguna de decir que esta substancia y aquella otra son la misma, de manera que en realidad no habría substancia, sino tan sólo idea compleja. Ahora que, si sólo hay idea compleja sin la posibilidad de distinguir una substancia, entonces lo que hay realmente es un mero continuo de ideas simples, pura multiplicidad pura de cualidades, es decir, la no-situación que “hay” en el límite del haber. La pura multiplicidad pura de substancias es un alias de la pura multiplicidad pura de cualidades, que ya de suyo era el alias de la disolución del haber, de la nada.

Lo que este no poder únicamente haber del haber de substancia nos indica es que el haber también ha de consistir, digamos, en un “algo con respecto al cual” tenga sentido decir que esta substancia y aquella otra son la misma; un “algo común” a todas las substancias que permita discernir un “esto” de un “lo mismo” y de un “aquello otro” o que mínimamente justifique la conjunción en el “esto y esto y esto...”. Quizá la corrección de cierto exceso en el que hemos estado incurriendo desde hace ya bastantes páginas sirva para aclarar el carácter de este “algo” que ahora nos ocupa.

A partir de cierto punto, al “haber” o “no poder no haber” o “haber en tanto que límite del haber” del mínimo cualitativo comenzamos a caracterizarlo como “cohabitación de indivisibles” o como “flujo de cualidades”. Sin embargo, las consideraciones que acabamos de hacer a propósito del hipotético (únicamente) haber del haber de substancia ponen de manifiesto que se trata, en efecto, de caracterizaciones excesivas.

El “haber” de mínimo cualitativo sólo puede ocurrir bajo la forma de la pura multiplicidad pura, es decir, bajo la ausencia de forma. Ocurre como absoluta incomparabilidad, como absoluta diferencia y, por lo tanto, como no haber o como dejar de haber. De manera que, en este nivel, realmente no hay justificación alguna para hablar de

---

<sup>76</sup> [T 1.4.2 (pp. 130-133)]

“cohabitación” o de “flujo”. No hay absolutamente nada que *una* a los distintos mínimos cualitativos: no hay “habitación” que permita hablar de “cohabitación” ni “cauce” que permita hablar de “flujo”. Es en *eso* en lo que consiste el no haber o el dejar de haber del “haber” del mínimo cualitativo.

Pero ahora ya no estamos tratando con el límite del haber, sino con el haber mismo, con el haber tal como lo hay y, por lo tanto, lo que tiene que haber para que efectivamente haya haber (y no pura multiplicidad pura de sustancias que en el fondo no sería sino pura multiplicidad pura de cualidades) es, precisamente, una “habitación” para que las sustancias cohabiten o un “cauce” para que fluyan.<sup>77</sup> Y sería, pues, esta “habitación” o este “cauce” lo que serviría como el “algo común” o el “algo con respecto al cual” cobraría sentido decir, por ejemplo, que una sustancia y otra no son dos, sino una -la misma- sustancia. En breve, lo que estamos concluyendo es que el haber no puede consistir únicamente en el haber de sustancia, sino también en el haber de unidad de las sustancias (esto es: ya no la mera “unidad interna” de cada sustancia, sino la unidad de todas las sustancias entre sí); el haber también ha de ser haber de un todo por lo que respecta a las sustancias.<sup>78</sup>

No hay que pasar por alto, sin embargo, lo que el desarrollo del sistema implica a propósito de este “todo” de las sustancias. En el fondo, no hay absolutamente nada que lo respalde: cada sustancia es tan independiente respecto del resto de las sustancias como independiente es cada idea simple respecto del resto de las que constituyen una idea compleja. La “habitación”, por sí misma, no es algo distinto de la colección de sustancias que en ella cohabitan, del mismo modo que la sustancia, por sí misma, no es algo distinto de una colección de cualidades contingentemente contiguas. Ni siquiera es que estén “vacías”, sino que sustancia y “habitación”, por sí mismas, son literalmente nada.

En conclusión, la “habitación” o el “cauce” no es contenido alguno (no es una idea simple, y ni tan siquiera una idea compleja), sino un “modo de ver” que hace de la

---

<sup>77</sup> Se entiende, entonces, que nuestra caracterización del “haber” de mínimo cualitativo como “cohabitación” o “flujo” sólo se justifica parcial y retrospectivamente: el no haber o dejar de haber de “cohabitación” o “flujo” se sustancias *es* el “haber” de “cohabitación” o “flujo” de cualidades, esto es, no verdadera “cohabitación” o “flujo” y, por lo tanto, no verdadero haber. Estamos recurriendo, pues, a formas de hablar que nos permitan decir lo que en rigor no puede decirse.

<sup>78</sup> [T 1.4.2 (p. 133)]

multiplicidad cohabitación o flujo, al interior del cual ya tiene sentido decir que un determinado conjunto de ideas simples “ha permanecido constante”, es decir, que se ha constituido en substancia. En efecto: esta “mirada”, o mejor aún, esta “perspectiva” que produce substancias no es realmente nada (como tampoco lo es la substancia), o por lo menos nada de lo que hasta este punto estamos mínimamente autorizados para decir que “es” y, sin embargo, resulta tan irrenunciable para que haya haber (para que lo que “es” sea) como la propia substancia.<sup>79</sup>

Hablamos, pues, de lo que en el *Tratado* recibe el nombre de *identidad (personal)*:<sup>80</sup> la “identidad” del flujo de cualidades (en el sentido parcial y retrospectivo que ya indicamos) con respecto a sí mismo que, no siendo algo (hasta ahora discernible) por sí misma, es el indispensable “algo con respecto al cual” se configuran las ideas complejas y, en última instancia, surgen las substancias, esto es, surge el haber mismo.<sup>81</sup> Al buscar la legitimidad de la identidad ocurre, entonces, lo mismo que ocurría al buscar la legitimidad de la substancia: no tenemos con respecto a ella certeza alguna (ni, aparentemente, manera de alcanzarla), como no sea la certeza de que no se puede renunciar a ella sin renunciar al haber mismo o, mejor dicho, de que a lo que no se puede renunciar es al haber mismo, por mucho que carezca de legitimidad.<sup>82</sup>

Si al final del apartado anterior dijimos que la substancia no es más que un caprichoso resultado del movimiento del continuo, ahora constatamos que aquello que constituye como unidad al propio continuo de substancias no es, digamos, más que una mera especulación. Lo que hay tal como lo hay es la pura arbitrariedad al interior de un todo que ya de suyo es arbitrario. Pero es del contexto de estas “arbitrariedades” de donde habrá que extraer el criterio de validez.

---

<sup>79</sup> [T App. (pp. 398-401)]

<sup>80</sup> [T 1.4.6 (pp. 165-165)] En este punto hemos seguido, en buena medida, el recuento de Terence Penelhum, en: *Themes in Hume*, pp. 23-39; específicamente en el sentido de que (por lo menos por ahora) no es necesario hacer hincapié en la distinción entre la identidad “personal” y la identidad en general. V. también: John Biro, “Hume’s New Science of the Mind”, pp. 47-56; Mercedes García de Oteyza, *La identidad personal en Hume*, pp. 51-60.

<sup>81</sup> Harold W. Noonan, *Hume on Knowledge*, pp. 178-179.

<sup>82</sup> Robert J. Fogelin, “Hume’s Scepticism”, pp. 109-110.

## 2.3 El orden de las substancias

Nuestras consideraciones a propósito de la substancia y la identidad nos obligan, si no a abandonar definitivamente, por lo menos sí a suspender indefinidamente la pregunta por la legitimidad del haber. Este abandono o suspensión no nos impide reconocer, sin embargo, que el haber ha cobrado el carácter de estructura: en absoluto hemos tratado con contenidos particulares ni sabemos todavía en qué podría consistir su legitimación (ni siquiera sabemos si es posible en absoluto), pero sabemos que en general no puede haberlos y que este en general no poder no haberlos consiste en la irrenunciable articulación entre substancia e identidad.

No hemos hecho, pues, más que poner de relieve los primeros elementos estructurales del haber que el *Tratado* revela. Lo que haremos a partir de este punto será, por lo tanto, mostrar el resto de los elementos, así como los dos aspectos constitutivos que ya encontramos tanto en la substancia como en la identidad: su irrenunciabilidad en tanto que partes de la estructura (es decir, el reverso de la irrenunciabilidad de la propia estructura), a pesar de su fundamental e irrevocable inconsistencia.<sup>83</sup>

En el apartado anterior dijimos que la identidad es el “algo (común y vacío) con respecto al cual” cobra sentido la comparación de ideas complejas y, por lo tanto, la constitución de substancias; es decir, el “algo con respecto al cual” ya se puede presentar el haber de substancia bajo la forma elemental del “esto y esto y esto...”. Y concluimos que, por lo tanto, hablar de identidad equivale a hablar de cohabitación de substancias. Pues bien, el que estemos ya autorizados (aunque sea mínimamente) para hablar de cohabitación de substancias significa que el “algo con respecto al cual” ya no es sólo el marco general para la constitución de las substancias, sino que también puede entenderse como el “algo con respecto al cual” cada substancia tiene “su lugar”. En otras palabras, estamos autorizados para interpretar la conjunción del “esto y esto y esto...” como algo más que mera conjunción: ahora podemos decir “esto, con respecto a esto, con respecto a esto...”. En síntesis, lo que estamos diciendo es que la habitación en la que cohabitan las

---

<sup>83</sup> Galen Strawson, *The Evident Connexion*, p. 68.

substancias, no siendo nada por sí misma, tampoco es ya mera habitación, sino *orden* de las substancias.<sup>84</sup>

De que la habitación no sea nada por sí misma se desprende, por lo tanto, que el orden en cuestión no puede ser absoluto o definitivo, sino siempre relativo: la posición de cada “esto” se da siempre en relación con la posición de (por lo menos) otro “esto” y nunca en relación con la propia habitación (que por sí misma no es nada), o lo que es lo mismo, la (contingente) posición de cada substancia es siempre relativa a la (contingente) posición de las demás. El contenido “con respecto al cual” se fija la posición en el orden de una substancia es siempre otra substancia.<sup>85</sup>

En consecuencia, la expresión de la posición de una substancia forzosamente ha de realizarse por medio de términos relacionales. Por ejemplo, se pueden emplear fórmulas tales como “junto a” para expresar que se puede pasar de una substancia a otra inmediatamente, o “separada de” para expresar lo contrario, es decir, que para pasar de tal substancia a tal otra el orden exige que primero se pase por “esta y esta y esta...” substancias. De esta forma, lo que antes era un elemental “esto y esto y esto...”, ahora puede describirse como “esto, junto a esto otro y separado (por esto y esto y esto...) de aquello...”.

Ahora bien, si lo que se quiere expresar no es la posición de una substancia dentro del orden, es decir, su relación particular de posicionalidad con respecto a otra substancia en términos del orden, sino la condición misma de relacionalidad posicional entre las substancias que en general constituye el orden, entonces de lo que se ha de hablar es de *espacio*.<sup>86</sup> Dicho de otra forma: si de lo que se trata es del haber de substancias desde la perspectiva de aquello que posibilita su constitución, entonces lo que hay es identidad; pero si de lo que se trata es del haber de substancias desde la perspectiva de aquello que permite ubicar su posición dentro de un orden, entonces lo que hay es espacio. Y lo que esta presentación conjunta nos muestra con respecto al espacio es lo que ya tenemos sabido a propósito de la identidad, esto es, que efectivamente no consiste en nada que no sea la pura

---

<sup>84</sup> [T 1.2.5 (p. 40)]

<sup>85</sup> [T 1.2.3 (pp. 27-31)]

<sup>86</sup> Cf. Saul Traiger, “Hume on Memory and Imagination”, pp. 62-63.

perspectiva: el espacio no es un “algo” *en* lo que “están” las sustancias y que permite en general ubicarlas, sino que espacio *es* siempre y únicamente la sustancia considerada como posición contingente dentro de un orden y, por lo tanto, como forzosamente relacionada con (por lo menos) otra sustancia. La pregunta por el espacio al margen de la sustancia carece, pues, de sentido: el paso de una sustancia a otra en el orden de las sustancias puede ser inmediato o no, pero si no lo es, entonces la aduana que hay que librar es la de “esto y esto y esto...”, es decir, siempre la de una o más sustancias.<sup>87</sup>

No obstante, de la definición de sustancia con la que hemos estado trabajando (el no dejar de haber de una idea compleja a través de cierto tramo de un continuo, o lo que es lo mismo, un conjunto arbitrario de ideas simples que, sin que sepamos por qué, se resiste a la disolución como conjunto), se sigue que nuestro recuento del orden es insuficiente en tanto que orden *de las sustancias*. En breve: a la noción de sustancia le es inherente un sentido de cambio y permanencia, de manera que el orden de las sustancias necesariamente tiene que serlo también en función de ese sentido del cambio y la permanencia del que, por otra parte, el espacio, por sí mismo, no puede dar cuenta.<sup>88</sup>

Hemos dicho que el espacio es la sustancia considerada como la posición dentro del orden que se establece mediante la relación de inmediatez o no inmediatez con respecto a (por lo menos) *otra* sustancia. Es decir, para que “haya” espacio se requiere que haya por lo menos dos sustancias; o lo que es lo mismo, una sustancia por sí misma es insuficiente para poder hablar de espacio. Por definición, una sustancia nunca puede estar “junto a” o “separada de” sí misma. En términos espaciales, estas formulaciones carecen de sentido. Así, si concediésemos que en efecto el orden de las sustancias se reduce a únicamente espacio (previa aceptación de la articulación sustancia-identidad), toparíamos no sólo con que no “habría” orden, sino que ni siquiera “habría” sustancia.

Para poder decir que un conjunto de ideas simples “se resiste” a la disolución como conjunto o que “no ha dejado de haber” una idea compleja, lo que se requiere, en definitiva,

---

<sup>87</sup> Es por eso que, hablando del orden de las sustancias, el término “vacío” nunca debe entenderse como “vacío de sustancia”, sino siempre y en todo caso como “vacío” de todas las sustancias que no sean aquellas mediante las cuales se está estableciendo una relación espacial. [T 1.2.5 (p. 47)] V. Norman Kemp Smith, *op. cit.*, pp. 307-317.

<sup>88</sup> [T 1.2.3 (pp. 28-29)]

es el “haber” de un tipo de situación en el que sí tenga sentido comparar al conjunto de ideas simples, a la idea compleja o a la substancia consigo misma, es decir, un contexto en el que decir que una substancia está “junto a” o “separada de” sí misma realmente exprese algo: a saber, que se trata de *la misma* substancia. Dicho todavía de otra forma: para que tenga sentido decir que una idea compleja *permanece* (es decir, que hay una substancia) es preciso poder decir que se ha desplazado en algún sentido que no puede ser el del desplazamiento en el espacio puesto que, sin este nuevo sentido de desplazamiento, la propia expresión “desplazamiento en el espacio” carecería de sentido (porque en la hipotética situación en la que el orden de las substancias se reduce a únicamente espacio la substancia no puede compararse consigo misma).<sup>89</sup> En resumen, el orden de las substancias y, por lo tanto, el “haber” de espacio (y el haber en general), dependen de que también “haya” esta “permanencia en el desplazamiento (no espacial)” o, como dijimos antes, un sentido interno de cambio y permanencia de la substancia o, para comenzar a usar el término que se emplea en el *Tratado, tiempo*.<sup>90</sup>

¿Qué pasaría, entonces, si el orden de las substancias se redujese (hipotéticamente) a únicamente tiempo? Pasaría que no “habría” substancia ni, por lo tanto, orden: para poder hablar de substancia es necesario poderla distinguir de todo lo que no es esa determinada substancia, es decir, es necesario poder distinguirla de las demás substancias. Sin embargo, el tiempo, en tanto sentido interno de cambio y permanencia de cada substancia no basta para establecer esa distinción. Si descartásemos al espacio como elemento constitutivo del orden y, por lo tanto, como parte estructural del haber, no habría “esta substancia y aquella...”, sino, a lo sumo, una única substancia, es decir, ninguna en absoluto. El orden de las substancias y el haber de substancia mismo dependen tanto de la identificación y reidentificación de una substancia determinada como de la distinción entre substancias. Sin tiempo o espacio no “habría” substancia, no “habría” orden, no “habría” haber.<sup>91</sup>

---

<sup>89</sup> V. Donald L. M. Baxter, *Hume's Difficulty*, pp. 30-36.

<sup>90</sup> Henry E. Allison, *op. cit.*, pp. 52-61.

<sup>91</sup> A pesar de todo, sí hay un tipo de situación en la que se puede hablar del tiempo al margen del espacio. Sin embargo, lo que ocurre en ese caso es, precisamente, que no se puede hablar de substancia ni, por lo tanto, de orden de las substancias, y quizá ni tan siquiera de haber, o no por lo menos en el sentido de haber que aquí se ha venido analizando. Se trata, por así decir, de un “orden paralelo” o de un “haber complementario”: el relativo a las impresiones de reflexión. [T 1.2.3 (p. 28)] Pero aquí dejaremos el asunto sin desarrollar puesto

Lo dicho hasta ahora resulta, pues, en que para hablar de orden de las substancias no basta con hablar de cohabitación o espacio, sino que también hay que hablar de flujo o tiempo para dar cuenta del desplazamiento en el sentido de cambio y permanencia que es propio de la substancia. Pero también está implícito que, del mismo modo que a la cohabitación no le corresponde una “habitación” que pueda señalarse por sí misma, al flujo no le corresponde un “cauce” que pueda señalarse por sí mismo: el tiempo no es algo *en* lo que la substancia se desplace en el sentido de cambio y permanencia, sino que tiempo *es* la propia substancia considerada como cambio y permanencia.<sup>92</sup> A lo que remite la palabra tiempo no es, por lo tanto, a una cosa singular (substancia, idea compleja o idea simple), sino al en general desplazarse y sin embargo permanecer de la cosa. De ahí que, si lo que se quiere expresar no es la condición misma de temporalidad de la substancia, sino una situación temporal particular (el único tipo de situación temporal que verdaderamente hay) sea necesario recurrir nuevamente a términos relacionales, sólo que en este caso, a diferencia de lo que ocurría con el espacio, la relación en cuestión será la de una substancia consigo misma y no la que podría haber entre dos (o más substancias).<sup>93</sup> De esta forma, pueden emplearse fórmulas como “antes” para referir a un punto en el desplazamiento de una substancia tomado (arbitrariamente) como inicio del desplazamiento (y que lleva ya implícita la relación con cualquiera de los puntos posteriores, es decir, con la propia substancia considerada como un punto posterior) o “después” para referir a un punto del desplazamiento tomado (arbitrariamente) como final del desplazamiento (y que lleva implícita la relación con cualquiera de los puntos anteriores, etc.).

A pesar de la simpleza de nuestra exposición, en cierto modo puede vislumbrarse ya la verdadera complejidad que entraña la cuestión del orden de las substancias: el que espacio y tiempo, por principio, no puedan ocurrir por separado, es decir, el que toda relación espacial particular lleve implícita la consideración temporal de las substancias que participan de ella y que toda relación temporal particular lleve implícita la distinción entre la substancia involucrada en ella y todas las demás (es decir, una consideración espacial), significa que el orden se constituye como un entramado multidimensional indefinidamente

---

que todavía no contamos con los elementos necesarios para hacerlo consistentemente. Cf. David Pears, *op. cit.*, pp. 141-142.

<sup>92</sup> Oliver A. Johnson, *op. cit.*, pp. 91-93.

<sup>93</sup> Donald L. M. Baxter, *op. cit.*, pp. 17-22.

(puesto que no hay puntos de referencia absolutos) complejo.<sup>94</sup> Tanto más en cuanto que estamos hablando sobre la base de un “todo” que ciertamente hace posible el orden, y que sin embargo por sí mismo no es nada (identidad) y que lo ordenado mismo tampoco es por sí mismo nada (substancia).<sup>95</sup>

La progresiva sofisticación de la estructura del haber no contribuye en absoluto a su legitimación. Ciertamente: el haber sólo puede ocurrir como la doble articulación substancia-identidad y espacio-tiempo, pero ninguno de los elementos en cuestión es capaz de resistir el examen de su consistencia interna. Construimos un castillo de naipes cada vez más alto y cada vez más elaborado, sólo que realmente no hay nada que lo sostenga y ocurre que los propios naipes se disuelven al tacto. Sólo sabemos que si retiramos uno solo de ellos todo se viene abajo y, paradójicamente, que nada de eso puede ocurrir: si de reemplazar al castillo se trata, ni siquiera la nada es una opción.

No estamos, pues, en condiciones de destrabar la pregunta por la legitimidad del haber. Pero tampoco hemos terminado de describir todos los elementos de la estructura. Cabe la posibilidad de que lo uno coincida con lo otro, por lo menos hasta cierto punto. La cuestión es que un auténtico orden de las substancias y, por lo tanto, un auténtico haber (“auténtico” en el paradójico sentido que acabamos de apuntar) no puede consistir meramente en la posibilidad de describir espacial y temporalmente a las substancias. En el contexto de un orden necesariamente contingente como el descrito, es decir, en ausencia de un orden absoluto, orden sólo puede haber si también hay una, llamémosla, “lógica de la ubicación”: una regla para localizar lo determinado en el océano de lo contingente. Pues, en ausencia de dicha regla, el orden no sería orden, sino sucesión indefinida de accidentes y el haber no sería haber, sino puro baile de substancias, puro despliegue de contingencia de lo de suyo contingente. En definitiva, para que haya orden y, por lo tanto, haber, el orden ha de ser inteligible.

---

<sup>94</sup> [T 1.2.5 (p. 47-48)]

<sup>95</sup> Un desarrollo sistemático de la complejidad a la que arriba nos referimos (y a la que él se refiere como “dificultad”) puede encontrarse en el libro de Baxter al que hemos estado acudiendo en este apartado: V. Donald L. M. Baxter, *op. cit.*, pp. 83-92.

## 2.4 La absoluta singularidad

No hemos hecho otra cosa hasta ahora que seguir la descripción fenomenológica que de la estructura del haber se presenta en el *Tratado*. En ese seguimiento encontramos, en primer lugar, la postulación del mínimo cualitativo (con todas sus implicaciones: garantía del tránsito de la impresión simple a la idea simple correspondiente, acalculabilidad, irreductibilidad, indivisibilidad, etc.) como límite fenomenológico del haber. A partir de ahí, atestiguamos el planteamiento acerca de la constitución de los contenidos del haber propiamente dichos (la substancia) como resultado de la contigüidad contingentemente constante de ciertos conjuntos de ideas simples o, en otras palabras, como el resultado del “mantenerse” de ciertas ideas complejas. No obstante, en ese punto aclaramos que la constitución de los contenidos no puede reducirse a la mera postulación de la substancia en general puesto que ésta nada resuelve en términos de la determinabilidad de las substancias particulares y fracasa, por lo tanto, como vía autónoma para la auténtica constitución de contenidos. En ese sentido, es decir, en el sentido del avance hacia la posibilidad de la determinación de las substancias particulares, se volvió necesaria la postulación de un marco referencial que permitiese en general la comparación entre contenidos (el “todo” por lo que se refiere al contenido: la identidad) y del que, a su vez, resultase un “mapa” para la identificación y el ordenamiento de los mismos (la articulación espacio-tiempo).

Por otra parte, también nos hemos empeñado en mostrar a cada paso que todos estos elementos comparten dos características que vienen dadas por la propia coimplicación fenomenológica: son por sí mismos ilegítimables en el sentido de que no poseen otra consistencia que la que les confiere su pertenencia a la estructura, pero irrenunciables justamente en virtud de que la propia estructura no es otra cosa que la descripción del haber tal como lo hay. Así, podemos explicitar ya lo que de cualquier forma se ha venido haciendo cada vez más evidente, a saber, que la posibilidad de hablar de validez no se juega en el nivel de los contenidos, sino en el de la legitimación de la estructura que los produce, y esto en algún sentido que rebase o supere la mera constatación fenomenológica de su irrenunciabilidad, pues en ella no hay una verdadera resolución de la cuestión de la validez,

sino más bien una especie de paradójica renuncia: un circunloquio que *acaba* con la resignada aceptación de que hay lo que hay y punto. Pero nos estamos adelantando. No hay que olvidar que concluimos el apartado anterior señalando que aún no hemos terminado con la descripción de la estructura, sino que falta, por así decir, el principio operativo; aquél que carga con el peso de su funcionamiento.

Podemos ahora recuperar esa cuestión retomando la caracterización de la articulación espacio-tiempo. De ella dijimos que no es otra cosa que el entramado de las substancias entendidas como “posición” con respecto a sí mismas (tiempo) y con respecto a las demás (espacio). También dijimos, sin embargo, que si bien es cierto que esta doble posicionalidad es formalmente indispensable para que haya orden de las substancias (y, por lo tanto, para que haya haber), es igualmente cierto que no basta para que lo haya: por mucho que cada substancia tenga una “determinada” posición en cada instancia particular de la articulación espacio-tiempo, lo que sigue faltando es algo que en general justifique que tal o cual substancia ocupe tal o cual “posición” en cada una de esas instancias particulares. Vista desde esa perspectiva, la articulación por sí misma no equivale al orden, sino que se reduce a una sucesión continua y en principio ilimitada de accidentes inscritos en un marco espacio-temporal, es decir, en sentido estricto, puro desorden y, por ende, ausencia o disolución del haber.

En conclusión, la estructura exige (exactamente del mismo modo que antes exigió la postulación del mínimo cualitativo, de la substancia, de la identidad y de la articulación espacio-tiempo) la postulación de un principio de orden o de inteligibilidad. En otras palabras, la estructura exige la justificación de la “posición” espacio-temporal de las substancias como condición del aparecer mismo.<sup>96</sup> Ahora bien, ¿de dónde podría salir una justificación semejante visto que se refiere a una estructuración de elementos (substancia y espacio-tiempo) ciertamente irrenunciable, pero también y de suyo arbitraria, puesto que de base tiene a la idea compleja, es decir, una composición puramente contingente de ideas simples? ¿Cómo establecer una regla a propósito de aquello que en sí mismo se define como el ámbito de lo irregulable?

---

<sup>96</sup> [T 1.3.2 (pp. 52-53)] V. Norman Kemp Smith, op. cit., pp. 319-324.

En el fondo, la estrategia que persigue el *Tratado* en este punto no es sino la continuación de aquélla que ya vimos desplegarse a propósito de la constitución de la substancia. De lo que se partió en aquel momento fue de una cierta constatación de hecho, a saber, que algunas ideas complejas (por motivos que no pudieron establecerse de iure) ofrecen un conato de resistencia frente a la disolución en el flujo de las cualidades o, en otras palabras, que algunos conjuntos de ideas simples perseveran en la contigüidad de sus elementos, por mucho que esa perseverancia esté de antemano irremisiblemente condenada al fracaso. La diferencia estriba, desde luego, en que en el caso del principio de inteligibilidad que se busca establecer ahora la cuestión no será ya la perseverancia o constancia *de facto* de algunas ideas complejas, sino que tiene que serlo de la de *ciertas composiciones espacio-temporales entre substancias*.<sup>97</sup> En lo que sigue nos dedicaremos, pues, a la descripción que de esas composiciones se hace en el *Tratado* y a mostrar cuál es el lugar que ocupan en la estructura del haber.

Para empezar, no podemos pasar por alto que el suelo que estamos pisando adolece de una inconsistencia constitutiva: la que le viene de lo que hasta ahora se ha manifestado como la imposibilidad de superar realmente la barrera de la absoluta singularidad. Lo que esto implica para el asunto que ahora estamos tratando es que aun habiendo concedido la perseverancia *de facto* de ciertas ideas complejas (la constitución de la substancia) y la posibilidad de comparación entre substancias dentro de un marco referencial (la constitución de la identidad) que permiten hasta cierto punto hablar de “la misma” substancia en distintas instancias particulares de la articulación espacio-tiempo, en rigor no hemos superado la absoluta singularidad (de la substancia) y, por lo tanto, seguimos confinados a un ámbito en el que no hay ni puede haber reglas (pues la pregunta sigue siendo: ¿cómo se legisla sobre lo absolutamente singular?). Esto es: aun concediendo la mismidad de contenido de la substancia (y ya es mucho conceder), la “posición” de cada substancia en cada una de las instancias de la articulación espacio-tiempo será absolutamente singular y, por lo tanto, cualquier posible “composición” espacio-temporal de dos (o más) substancias cualesquiera también lo será. Pero si nos limitásemos a entender eso de las composiciones espacio-temporales entre substancias como “composiciones absolutamente singulares” nos encontraríamos exactamente en la misma situación en que

---

<sup>97</sup> [T 1.3.14 (p. 110)]

nos encontrábamos al final del apartado anterior, pues “composición absolutamente singular” no significa nada distinto de “accidente”, es decir, precisamente ausencia de un principio de orden o de inteligibilidad.

El camino no puede ser otro, pues, que el de la búsqueda a toda costa de la manera de romper con la absoluta singularidad; o, para decirlo en consonancia con el sentido fenomenológico sobre el que marcha la argumentación del *Tratado*, el de la búsqueda a toda costa de la manera en que *de hecho* se rompe la absoluta singularidad en el ámbito de las composiciones espacio-temporales entre sustancias, haciendo posible el orden o inteligibilidad del haber y, en esa medida, el haber mismo.<sup>98</sup> Lo cierto, pues, es que al conceder la mismidad de contenido de una sustancia en dos instancias distintas de la articulación espacio-tiempo de alguna manera dimos ya por hecho algo así como una fisura en el sustrato de la absoluta singularidad. Nos vimos obligados, una vez más, a plantear una noción (precisamente, la de la mismidad de contenido de la sustancia) sin tener pleno derecho, de manera que ahora estamos obligados a elaborar la justificación retrospectiva correspondiente.

## 2.5 “Tipos” de sustancias

Desde hace un buen trecho de nuestra exposición tenemos constancia de aquello que, cuando menos de entrada, se presentaba como una línea de defensa eficiente frente a la absoluta singularidad: el procedimiento de definición de las idea-abstractas. En efecto, aun consistiendo en todo momento en una “idea” singular, la idea-abstracta como procedimiento apunta o tiende a algo que ya no es ello mismo idea singular y, en ese sentido, supone el rompimiento de la absoluta singularidad. Digámoslo así: puesto que la absoluta singularidad y la inteligibilidad son mutuamente excluyentes (porque ninguna inteligibilidad puede surgir de la sucesión continua e ilimitada de accidentes), y puesto que de hecho hay inteligibilidad (porque de hecho hay haber), no podemos sino concluir que la

---

<sup>98</sup> [T 1.3.8 (p. 73)] Algunas problematizaciones de los asuntos implicados en este rompimiento de la singularidad en este nivel pueden encontrarse en: Jonathan Bennett, *Locke, Berkeley, Hume*, pp. 287-292, 333-345.

absoluta singularidad de hecho se rompe de alguna forma y en algún momento, y que dicho rompimiento no puede ocurrir sino como una apertura de lo singular a la descualificación (a su “des-singularización”), de la que la idea-abstracta sería una especie de “demostración” o “prueba”.<sup>99</sup> En breve, la idea-abstracta es la *evidencia* de la descualificabilidad de la absoluta singularidad.<sup>100</sup> La cuestión que debe ocuparnos es, por lo tanto, esa apertura a la descualificación que ofrece lo singular no sólo en la definición de idea-abstractas, sino también en la noción de mismidad de contenido de la substancia.<sup>101</sup>

Cuando presentamos el procedimiento para definir las idea-abstractas dijimos que éste consiste en practicar una serie indefinida de modificaciones a una “cosa singular” conservando la “característica común” a partir de la cual se pretende definir el conjunto. Hasta cierto punto resulta evidente que el tipo de contenido que correspondería a la “cosa singular” en cuestión tendría que ser la idea compleja, y más específicamente, la substancia (pues, como hemos visto, el haber tal como lo hay es siempre y en primer lugar haber de substancia). Ahora bien, que sobre una substancia se practique una “serie indefinida de modificaciones” no puede significar sino que en cada instancia se presenta una idea compleja o substancia *distinta* y que el conjunto queda definido precisamente porque todas las ideas complejas o substancias involucradas comparten una determinada “característica”. ¿Qué es lo que en cada instancia se modifica y qué es la característica que en todas ellas se conserva como soporte de la definición del conjunto? En ambos casos la respuesta es la misma: lo que se modifica y lo que se conserva en el transcurso del procedimiento son cualidades. No puede ser de otra manera. Sin embargo, esta respuesta entraña un grave problema. Pero contentémonos, de momento, con sacar a la luz lo que la respuesta hace posible en un nivel superficial.

---

<sup>99</sup> Aunque más adelante insistiremos en ello, en lo arriba expuesto puede anticiparse también cómo se abre la posibilidad de la indefinida (que no infinita) cuantificabilidad de lo que hay y, por lo tanto, de la operatividad matemática en lo físico a la que, como hemos dicho, el *Tratado* no se opone, siempre y cuando no se postule como *de iure* exhaustiva.

<sup>100</sup> Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, pp. 99-102.

<sup>101</sup> En lo que sigue, hemos tenido presente el capítulo de Norman Kemp Smith (*op. cit.*, pp. 257-270) relativo a las “ideas abstractas” y, en particular, la conexión que en última instancia se establece entre éstas y la semejanza (de la que hablaremos en detalle en el próximo apartado). Kemp Smith concluye que el tratamiento humeano de la abstracción es confuso, fundamentalmente, en virtud de la inexactitud e inconsistencia en el manejo de los términos. No nos ha interesado aquí polemizar con él, sino servirnos de su exposición para integrar los elementos de manera que resulten consistentes con el curso de nuestra argumentación.

Que un conjunto de sustancias “compartan” una característica o posean una (o más) cualidades “en común” significa, en primer lugar, que evidentemente y por lo que se refiere a dicha característica o cualidad, cada una de las ideas complejas o sustancias involucradas ha dejado de ser absolutamente singular, puesto que ahora es, precisamente, definible como elemento de un conjunto. En segundo lugar, significa que ahora estamos autorizados para hablar de la sustancia no sólo en términos de la sustancia “a”, la sustancia “b”, etc. (cuyo contenido puede “seguir siendo el mismo” en diversas instancias de la articulación espacio-tiempo), sino también en términos de las sustancias tipo “A”, las sustancias tipo “B”, etc., donde a lo que haría referencia eso de “tipo” sería, no a la absoluta singularidad de las sustancias, sino a la no-singularidad que ahora define un conjunto determinado de sustancias.<sup>102</sup> De manera que, finalmente y para efectos del asunto que ahora nos ocupa, al buscar las composiciones espacio-temporales entre sustancias ya no estaríamos confinados a la absoluta singularidad, sino que podríamos servirnos de la singularidad relativa de los tipos de sustancias.<sup>103</sup>

Pero ésta es una solución sólo a medias o, mejor dicho, es el comienzo de una solución a la que todavía no podemos aspirar, pues sigue sin resolverse el problema al que aludimos antes: ¿qué significa realmente que dos (o más) ideas complejas o sustancias *compartan* una característica o posean una cualidad *en común*? La pregunta es relevante -y apremiante- porque sabemos con total precisión lo que *no* puede significar, esto es, que dos (o más) ideas complejas o sustancias *literalmente* compartan una característica o posean una cualidad en común. Esta inadecuación de principio entre el contenido de la fórmula y la literalidad de la formulación puede explicarse en dos niveles: el de la idea compleja o sustancia y el de la propia característica o cualidad “común”.

Hablemos primero de la sustancia. De ella sabemos que su constitución comporta una única y determinada “posición” en cada instancia de la articulación espacio-tiempo. De ello se sigue que cualquiera y todas las cualidades que la componen están espacio-temporalmente circunscritas a su única y determinada “posición”. Eso, a su vez, implica que, en rigor, ninguna característica o cualidad puede “pertenecer” a dos (o más) sustancias, sino que cualquiera de ellas está confinada a una y sólo una sustancia

---

<sup>102</sup> Henry E. Allison, *op. cit.*, pp. 199-200.

<sup>103</sup> Norman Kemp Smith, *op. cit.*, pp. 250-254.

mientras en efecto la hay, por mucho que el propio haber de dicha substancia siga careciendo de una fundamentación distinta de la que le confiere su general irrenunciabilidad. Substancias distintas se componen de características o cualidades rigurosamente distintas. No hay manera de suponer otra cosa. Así que, nuevamente, sea lo que sea que signifique eso de que dos (o más) substancias compartan una característica o posean una cualidad en común, lo que no puede significar en ningún caso es que lo que “compartan” o posean “en común” sea literalmente *la misma* característica o cualidad.

Pero todo lo anterior no es sino consecuencia de lo que ocurre en el nivel de la propia cualidad. A pesar de que en este último tramo hemos estado empleando el término de manera algo imprecisa, “cualidad”, recordemos, es una de las expresiones de las que nos hemos servido para referir al contenido que (irrenunciablemente) hay en el tránsito de la impresión simple a la idea simple (el mínimo cualitativo). Ahora bien, que el contenido en cuestión sea acalculable, indivisible e irreductible tiene que significar (pues, de lo contrario, no significaría absolutamente nada) que se trata de un contenido absolutamente singular: absolutamente incomparable y, por lo tanto, absolutamente distinto de cualquier otro contenido – pura singularidad pura. En rigor, no hay ni puede haber “conjuntos” de cualidades; de manera que, en rigor, ninguna cualidad puede definirse por su pertenencia a un conjunto.

No es la primera vez que topamos con esta radical incomparabilidad de la cualidad. Basta con recordar cuando nos percatamos de la inadecuación de la fórmula “flujo de cualidades” para describir lo que “hay” en el límite del haber. La fórmula resultaba excesiva precisamente porque las cualidades, en tanto que tales, son de tal forma singulares (acalculables, indivisibles, irreductibles) que no hay absolutamente nada que justifique que se hable de ellas como pertenecientes a un “todo” o, como lo expresamos entonces, no hay un “cauce” que nos autorice a hablar de “flujo”. El hablar de un “todo” o un “cauce” sólo se justificaba parcial y retrospectivamente, y desde la perspectiva ya no del límite, sino del haber mismo constituido ya como “flujo de substancias”. En consecuencia, el propio haber del “todo” por lo que respecta a la substancia acabó revelándose como carente de fundamento en virtud precisamente del no-haber de un “todo” por lo que respecta a la cualidad, y si nos permitimos hablar de éste fue porque de hecho no podemos renunciar a

aquél en general. Dicho de otro modo, la idea-abstracta a la que remite la palabra “cualidad” (en el sentido del contenido acalculable, irreductible e incomparable) no es, en rigor, idea-abstracta alguna, pues practicar *cualquier* modificación a una determinada idea simple equivale automáticamente a la destrucción del contenido, es decir, de la idea simple misma. Para poder efectivamente hablar de cualidad, de alguna manera se tiene que romper la intransitabilidad entre la absoluta singularidad y la comparabilidad.<sup>104</sup>

Hablar de “cualidad” supone, pues, una operación que de suyo es ilegítima (romper *de facto* lo que *de iure* no puede romperse) y que no consiste sino en tomar *la simpleza* de la idea simple como la “característica común” que en principio todas las ideas simples “compartirían” y que, por lo tanto, haría posible la definición de la idea-abstracta a la que se remitiría a través de la palabra “cualidad”. El problema es, desde luego, que la simpleza no es contenido alguno y, por lo tanto, no es algo que pueda “tenerse en común” o que pueda “conservarse” a lo largo de una serie indefinida de modificaciones. “Simpleza”, por el contrario, es justamente la manera de aludir al no tener absolutamente nada en común de un contenido con respecto a todos los demás. Lo que nos interesa en el presente contexto, por lo tanto, no es sólo la constatación de que no hay ni puede haber vínculos consistentes entre las cualidades, sino también la de que aun concediéndoles ese dudoso estatuto de “conjunto de hecho” (en virtud de su irrenunciabilidad en el marco general de la irrenunciabilidad del haber), el “hecho” que da pie a su (parcial y retrospectiva) conformación como “conjunto” (el “tener en común” el no tener absolutamente nada en común) en realidad no tiene nada que ver con los contenidos así reunidos (las cualidades propiamente dichas). La formación del “conjunto” obedece a la imposición de un criterio ajeno a los contenidos que deja intacta su absoluta singularidad.<sup>105</sup>

Si volvemos ahora al nivel de la substancia, en efecto comprobaremos que lo dicho a propósito de ésta es consecuencia de lo que se acaba de plantear a propósito de la cualidad. Esto es: en tanto composición de contenidos absolutamente singulares, la substancia no puede ser ella misma sino contenido (complejo) absolutamente singular. De manera que, en rigor, la formulación de la idea-abstracta a la que se remite a través de la palabra “substancia” se da, también, en ausencia de un contenido verdaderamente común.

---

<sup>104</sup> Cf. Don Garrett, *op. cit.*, pp. 33-34.

<sup>105</sup> *Ibid.*, pp. 60-62.

Lo relevante aquí, una vez más, es que en la conformación de la substancia como “conjunto de hecho” el contenido cualitativo o, propiamente, la absoluta singularidad del contenido cualitativo se mantiene intacta.

En conclusión, no hay nada que *de iure* nos autorice a hablar de “tipos de substancias” (ni, mucho menos, de “tipos de cualidades”), es decir, justamente de aquello que habíamos establecido como condición para la constitución de las “composiciones espacio-temporales” entre substancias que estarían en la base de la inteligibilidad del haber. Y sin embargo hay haber. Y si lo hay es porque también hay, tiene que haber, inteligibilidad. Y si hay inteligibilidad es porque también hay, tiene que haber, composiciones espacio-temporales entre substancias, es decir, tipos de substancias. ¿Cómo se explica todo esto?

La explicación, la única explicación posible, es que el haber, tal como lo hay, no es pura y simplemente haber, sino también y fundamentalmente, negación de sí mismo. Desde luego, no podemos hacernos cargo ahora de todo el peso de esta afirmación, pero sí podemos verla intervenir ya en el núcleo de la cuestión que estamos tratando. No basta con decir -como hicimos al comienzo de este apartado- que el rompimiento de la absoluta singularidad (acalculabilidad, indivisibilidad, irreductibilidad, incomparabilidad, etc.) de la cualidad es una exigencia fenomenológica del haber, pues en la mera postulación de la exigencia no hemos encontrado otra cosa que la reiterada imposibilidad de cumplirla. No podemos sino concluir, por lo tanto, que la propia imposibilidad es ella misma constitutiva del haber: que el haber sea *de iure* pura cualidad es que *de facto* sea ilimitada apertura a la descualificación. El haber, tal como lo hay, como se presenta o como aparece es siempre y por principio pérdida o negación de sí mismo.<sup>106</sup> Digamos, entonces, que la descualificación no es un mero violentamiento de la cualidad (que también lo es), sino *contradictoria realización fáctica del haber a través de la pérdida de cualidad*.<sup>107</sup> Casi no hace falta decir, sin embargo, que no se trata de una pérdida absoluta de la cualidad

---

<sup>106</sup> Lo que, por otra parte, tampoco tiene por qué resultar tan sorprendente. En cierto sentido no estamos sino describiendo, en otro contexto, la distancia o pérdida que ya describimos a propósito del tránsito de la impresión a la idea.

<sup>107</sup> Nuevamente, esto no es sino una reformulación de algo ya visto: el haber puro es puro límite (el haber de pura cualidad pura), pero el haber con el que lidiamos fácticamente no es ése, sino el haber mismo (el haber en el que todo se resuelve en impresiones e ideas). Cf. Gilles Deleuze, *Empirismo y subjetividad*., pp. 19-20.

(porque, entonces, lo que habría *de iure* sería la descualificación y ya no estaríamos hablando de Hume, sino de la apuesta contraria).<sup>108</sup>

El haber consiste en una tensión irresoluble entre la irreductibilidad de la cualidad y la realizabilidad del haber a través de la descualificación. En su nivel más elemental, esta tensión se expresa en el *Tratado* a través del término *semejanza*.<sup>109</sup> La semejanza no es cualificación ni descualificación (por mucho que siempre se presente como una de las dos: se cualifica cuando se encuentran diferencias y se descualifica cuando se encuentran semejanzas; lo que no se puede en ningún caso es *ver* la propia alternativa), sino precisamente la operación que permite transitar entre la una y la otra; algo así como la puerta de entrada al haber: hay haber porque, a través del criterio de la semejanza, lo irreductiblemente distinto puede súbita e injustificadamente verse como comparable.<sup>110</sup> La absoluta singularidad deja de ser absoluta para transformarse en una singularidad “asimilable” a otras singularidades. No se trata, desde luego, de una “transformación ontológica” (en el sentido de la concepción convencional de lo ontológico), sino de una constatación estrictamente fenomenológica: el haber sólo puede presentarse como transitabilidad entre la cualidad y la descualificación, pues ni la una ni la otra se bastan por sí mismas para sostenerlo como tal. El haber de pura cualidad no es haber, sino puro límite; el haber de pura descualificación es haber, pero de nada.

El propósito que en el fondo estamos persiguiendo -no hay que perderlo de vista- es mostrar que en la base de los “tipos de substancias” (aquello en lo que hemos cargado nuestras expectativas sobre la posibilidad de encontrar un principio de orden en la estructura del haber) está la semejanza. Pero antes de avanzar en ese sentido es indispensable aclarar que eso que vendrá después depende de que se asuma que la semejanza opera ya en el nivel del mínimo cualitativo (cualidad o impresión/idea simple). Es la apertura a la descualificación que hay en el límite mismo del haber lo que hace posible el haber, pues ahora sabemos que haber no es pura y simplemente haber (de cualidad), sino también y fundamentalmente dejar de haber (descualificación). Lo que

---

<sup>108</sup> Cf. Don Garrett, *op. cit.*, pp. 39-40.

<sup>109</sup> [T 1.1.4 (p. 13)]

<sup>110</sup> [T 1.3.14 (p. 111)] Cf. Barry Stroud, *op. cit.*, pp. 79-80.

corresponde ahora es buscar esa fisura por la que se filtra y se pierde el haber pero sin la cual, paradójicamente, tampoco habría haber qué filtrar.

## 2.6 Cualidad y semejanza

Puesto que habitamos el haber (y no el límite), por principio nunca nos encontraremos en situación de comparar un mínimo cualitativo con otro. Por decirlo de algún modo, no podemos “proponernos” efectuar la operación de comparar el mínimo cualitativo X con el mínimo cualitativo Y, para luego decir, por ejemplo, que son semejantes en un sentido que llamaremos “rojo”, y que son diferentes del mínimo cualitativo Z (porque Z no es semejante a ellos en el sentido de “rojo” o, simplemente, porque Z “no es rojo”), pero que los tres son semejantes en un sentido que llamaremos “color”. Lo que sucede, más bien, es que súbitamente nos encontramos con una situación (fáctica) de “rojo”.<sup>111</sup>

Encontrarse súbitamente con una situación fáctica de “rojo” no sólo implica, por lo tanto, lo que ya sabemos que implica: que en todos los mínimos cualitativos involucrados se ha efectuado el cambio de estatuto de impresión simple a la idea simple correspondiente. *También* implica que se ha efectuado (como operación constitutiva del haber mismo) el tránsito desde la absoluta singularidad de cada uno de los mínimos cualitativos involucrados a la descualificación que está ya supuesta en la situación que ahora se describe como “rojo”.<sup>112</sup>

¿En qué consiste, pues, esta situación concreta de “rojo” (sin suponer, de momento, que lo que ahí se describe puede aplicarse a ninguna otra cosa que no sea precisamente lo ahí descrito)? Tenemos ya una respuesta sistemática para esta pregunta: la situación concreta descrita como “rojo” es una idea compleja, es decir, contigüidad contingente de dos (o más) ideas simples que, en este caso, resultan semejantes en el sentido de “rojo”.

---

<sup>111</sup> No es exactamente así, pero las aclaraciones pertinentes las haremos más adelante.

<sup>112</sup> [T 1.1.7 (p. 22)]

Podríamos resumirlo así: hay un “punto rojo”. No se trata de un hallazgo menor. En cierto sentido este “punto rojo” constituye algo así como la “primera piedra” del haber en cuanto a que su haberlo ya no es puro límite: nunca nos encontraremos en una situación fáctica en la que podamos decir “hay un mínimo cualitativo rojo”, mientras que en este caso ya pudimos decir (esto es: podemos de hecho encontrarnos en situación fáctica de decir) “hay un ‘punto’ rojo”. Todo lo que hay, tal como lo hay, se sigue de poder en efecto hablar de, por ejemplo, este “punto rojo”. El haber ha quedado inaugurado. De inmediato puede verse por qué.

Aunque el “punto rojo” esté anclado en ciertas singularidades absolutas (la singularidad absoluta de cada uno de los mínimos cualitativos que lo componen e, incluso, la “posición” absolutamente única que el propio punto ocupa en la articulación tiempo-espacio), en realidad no es absolutamente singular en sí mismo, sino que es ya un producto de la descualificación constitutiva de la que hemos estado hablando; está irremediablemente afectado por ella. De este modo, aun aquello que desde cierta óptica se presentaba como expresión de absoluta singularidad (la “posición” única en la articulación espacio-tiempo), ahora puede verse *también* como un rasgo de descualificación: las ideas complejas como nuestro “punto rojo” (a diferencia de los mínimos cualitativos como tales) “comparten” o tienen “en común” el en general poder ser situadas en la articulación espacio-tiempo.<sup>113</sup> La cuestión fundamental es que, tal como se ha definido, el “punto rojo” queda por principio abierto a la comparación con cualesquiera otros “puntos” (en general, con cualquier otra idea compleja). Se ha efectuado el tránsito desde la absoluta singularidad hasta la singularidad constitutivamente descualificable.

En consecuencia, ahora tenemos que “rojo” no sólo sirve para designar (retrospectivamente) aquello que los dos mínimos cualitativos de los que partimos tienen “en común”, sino también aquello que en general puede haber “en común” entre dos puntos cualesquiera, siempre y cuando sean (esto es: se les vea o aparezcan como) semejantes en el sentido para el cual hemos estado empleando la palabra “rojo”. Dicho de otro modo, “rojo” es ahora la marca convencional que designa la remisión a un conjunto determinado de

---

<sup>113</sup> “El punto físico es extenso, y además divisible; el punto matemático es una nada. Entre ambos hay un medio, único real. Entre una extensión real y una no existencia hay la existencia real, cuya extensión va precisamente a componerse.” Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 98.

puntos (o ideas complejas) que poseen una característica común (precisamente, el “rojo”) por medio de la interposición de cualquier punto que posea dicha característica. “Rojo” es, pues, la designación de una determinada idea-abstracta. De este modo, podríamos decir, incluso, que hemos encontrado, si no el fundamento, por lo menos una justificación del procedimiento de definición de las idea-abstractas: definimos y operamos con idea-abstractas gracias al salto de descualificación que la semejanza aporta intrínsecamente a la constitución del haber.

Una serie de consecuencias se desprende de todo esto. La primera de ellas puede plantearse a partir de las siguientes preguntas: ¿cuántos y cuáles son los “sentidos” en los que las ideas complejas pueden asemejarse?, ¿cuáles son los límites de la semejanza? Aunque la respuesta a ambas preguntas parece estar ya sugerida por la ambigüedad del término “sentidos” (y en cierto modo así es), lo cierto es que obtendremos una respuesta más consistente si subordinamos la primera pregunta a la segunda: cuántos y cuáles son los sentidos en los que los puntos o ideas complejas pueden asemejarse no está determinado por los propios contenidos (que, no olvidemos, tienen sus raíces en los mínimos cualitativos absolutamente singulares), sino por el hecho de que se encuentren semejanzas entre ellos (siempre y cuando en efecto haya contenido, esto es, siempre y cuando haya una base de impresión y el consecuente tránsito a la idea correspondiente). No hay ni puede haber definición *a priori* de los “sentidos” de la semejanza. La semejanza opera bajo el supuesto de la indefinida relacionalidad; construye vínculos entre contenidos (que, de suyo, son absolutamente incomparables), con la única condición de que el valor fenomenológico del vínculo (de cada vínculo) no se tome nunca por validez.<sup>114</sup>

No hay, en principio, límite alguno (aunque los haya de hecho) para los “sentidos” en que pueden trazarse semejanzas entre los puntos o ideas complejas. Lo que no nos impide, sin embargo, empezar a hablar de “cualidades” para referirnos no ya o no sólo a la “pura cualidad pura” (y absolutamente singular) del mínimo cualitativo, sino también y por extensión a los “sentidos” en los que los puntos o ideas complejas pueden resultar semejantes. No obstante, lo que ha quedado de manifiesto y es importante recalcar es que para poder hablar de semejanza en el nivel de los puntos o de las ideas complejas es

---

<sup>114</sup> *Ibid.*, pp. 126-127.

necesario presuponer la semejanza en el nivel del mínimo cualitativo. Sólo porque los mínimos cualitativos pueden de hecho descualificarse para componer la situación fáctica, por ejemplo, de “rojo”, es que posteriormente podemos hablar de puntos semejantes (o diferentes) en el sentido de “rojo”.

Todavía queda mucho por decir sobre la nueva concepción de la cualidad que ha aparecido en nuestro análisis (que, insistimos, no excluye a la anterior), pero antes podemos intercalar otra de las consecuencias que se desprende de la superación fáctica de la absoluta singularidad y que responde a una problemática que prácticamente nos ha acompañado a lo largo de toda nuestra exposición. Nos referimos a la cuestión de la cuantificabilidad de lo que hay.

## **2.7 Descualificación y cuantificabilidad**

A diferencia del mínimo cualitativo (del que, en rigor, sólo puede hablarse retrospectivamente), el punto, es decir, la idea compleja, ocupa una posición en la articulación espacio-tiempo y constituye, por lo tanto, una situación fáctica (o, cuando menos, algo así como uno de los extremos de la situación fáctica), susceptible de ser comparada con otras. El punto está en el filo de la navaja: de un lado queda el haber puro (acalculabilidad, indivisibilidad, irreductibilidad, absoluta singularidad), mientras que por el otro se abre el haber propiamente dicho, es decir, lo complejo, lo comparable, lo alienable y, en última instancia, lo calculable.

¿En qué consiste, pues, la calculabilidad que se abre a partir de la constitución del punto? Justamente, en la posibilidad de tomarlo como unidad elemental de lo complejo, o más específicamente, en tomar su pura posicionalidad como unidad elemental del espacio. Es evidente, sin embargo, que la noción de “espacio” que aquí acaba de entrar en juego ya no es ni siquiera esa especie de idea-abstracta con la que hemos tratado hasta ahora, sino algo del estilo de un *concepto* de espacio. En efecto, aquí ya no se trata del procedimiento para designar en general las relaciones particulares de proximidad o inmediatez entre las

cosas, sino de una operación consistente en tomar la mera posicionalidad del punto como “característica” o “cualidad” de todos los puntos posibles, es decir, en hacer pasar la propia posicionalidad por cosa, por algo que hay en sí mismo. No se puede pasar por alto, sin embargo, que esta pura posicionalidad del punto, es decir, el propio espacio, no es característica, cualidad o contenido alguno (sino siempre una relación particular entre contenidos) y, por lo tanto, que en realidad no hay idea alguna que respalde dicho “conjunto”. El resultado de esta operación es, pues, un concepto o representación del “espacio en general” a través de la pretensión de la absoluta descualificación del punto. Llamaremos *extensión* a dicho concepto o representación, aunque sólo sea para diferenciarla de lo que hemos estado llamando espacio.<sup>115</sup>

Para comenzar, es claro que este desplazamiento del espacio a la extensión está implícito en la postulación del isomorfismo entre lo aritmético y lo geométrico del que ya hemos hablado. La expresabilidad aritmética del punto sólo puede darse sobre la base de un continuo ilimitado de puntos descualificados. Y es esta expresabilidad aritmética del punto la que permite operar matemáticamente sobre lo físico; sólo que, como ya puede verse, no se trata de operar directamente sobre lo físico, sino de operar en lo físico a través de su concepto o representación, la extensión.<sup>116</sup> La pregunta que se impone es, por lo tanto, ¿en qué medida es capaz de responder la extensión (en el sentido de progresiva matematización) por lo físico o lo fáctico?

En tanto concepto o representación, la extensión es por principio indefinidamente matematizable y no tiene por qué responder a otro límite (fáctico) que el que le imponga el propio desarrollo matemático entendido como sistema de relaciones abstractas entre contenidos abstractos, es decir, absolutamente desprovistos de cualidad. Estamos hablando, pues, de un sistema de relaciones que, en sentido estricto, no hay, entre contenidos que, en el mismo sentido, tampoco hay. De manera que lo que efectivamente hay (lo físico, lo fáctico, las cosas) nunca puede servirle de límite. Sin embargo, en tanto que concepto o representación *de* (lo físico, lo fáctico o lo que hemos estado llamando lo complejo), el

---

<sup>115</sup> Es cierto que en el *Tratado* no se hace una distinción entre espacio y extensión: ambos términos se refieren a lo que nosotros hemos estado llamando espacio. [V. T 1.2.3-1.2.5 (pp. 27-48)]

<sup>116</sup> Incluso, podría decirse: lo físico *es* aquí su concepto o representación.

límite de la extensión está dado por la transgresión en contra del haber en la que se incurrió al tomar al punto como pura posicionalidad desprovista de contenido cualitativo.

En otras palabras, la implícita, progresiva e indefinida matematización que supone la extensión tiene como único límite la tematización del punto, es decir, su propio carácter (contradictorio) de concepto o representación.<sup>117</sup> Dicho todavía de otra forma, lo que por principio no puede ocurrir nunca es que el espacio quede absolutamente reducido a extensión, pues la distancia entre el punto como “filo de la navaja” del haber y su representación en términos de extensión (la pura posicionalidad) es insalvable. ¿Significa esto que la representación del espacio (y, en general, del haber) en términos de extensión es “falsa”? En absoluto, pues ya hemos dejado constancia del carácter contradictorio del haber; y lo que dicho carácter implica en términos de este asunto es que el haber, no siendo puro haber (puro), sino también dejar de haber (de pura cualidad), también es, a su vez, apertura a la expresabilidad cuantitativa. La cuantificabilidad es el reverso contradictorio del haber.<sup>118</sup>

---

<sup>117</sup> Cf. Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 22.

<sup>118</sup> Lo arriba expuesto puede ayudar a explicar algunos de los conflictos específicamente modernos relativos a la expresión matemática de lo físico a través de la extensión.

En primer lugar, la irreductibilidad de la distancia entre espacio y extensión explica la inadecuación de lo que puede demostrarse “en teoría” (es decir, matemáticamente) y lo que puede “observarse en la práctica”. Desde luego, no sólo nos referimos a aquellos casos en los que no existen las condiciones materiales para trasladar a lo físico lo que se ha concluido en términos matemáticos, sino particularmente a que lo que justifica el empleo de un modelo matemático como expresión de algún fenómeno físico nunca depende de una descualificación absoluta del objeto, sino de una descualificación relativa, esto es, suficiente para que el contenido cualitativo que irremediamente está presente en el objeto (mejor dicho: el contenido cualitativo que el objeto irremediamente *es*) no sea un obstáculo para la realización de un determinado fin. [T 2.3.3 (pp. 265-266)]

En segundo lugar, podemos ahora formarnos una concepción más clara de cómo fue que la geometría dejó de ser un saber sobre el espacio para convertirse en el instrumento de matematización de la extensión. Ciertamente, lo que ahora se está mostrando a través de la distinción entre espacio y extensión es la no totalidad del isomorfismo entre lo aritmético y lo geométrico, es decir, se está estableciendo un límite para la expresabilidad matemática de lo físico. La cuestión, sin embargo, es que aun en el contexto de la no totalidad del isomorfismo la geometría ha perdido su especificidad, o lo que es lo mismo, el reconocimiento de su capacidad para servir de expresión de lo físico al margen de la representación matemática. Una interpretación de esta cuestión que ya parte de la pérdida de especificidad de la geometría puede encontrarse en: Don Garrett, *op. cit.*, pp. 74-75.

Finalmente, está la cuestión del cálculo infinitesimal que, a primera vista, podría parecer precisamente el procedimiento encargado de eliminar la distancia entre lo físico y su representación. Ahora bien, de que el cálculo posee una capacidad de descualificación tremendamente potente no cabe ninguna duda. Sin embargo, no hay que perder de vista que este potencial descualificador no procede ya del desarrollo del isomorfismo sino, precisamente, de la instrumentalización de su no totalidad. En ese sentido, incluso podría decirse que el cálculo es una suerte de demostración de la irreductibilidad cualitativa de lo físico (y de la vehemencia con la que el Principio Moderno de la validez pretende pasar por encima de ella): se trata de una representación de lo

Pero presentar la cuestión de esta manera quizá pueda conducir a la errónea conclusión de que lo que se está diciendo es que “hay” extensión en el mismo sentido en el que hemos insistido en que hay cualidad. No es así. Lo que ahora estamos diciendo, apelando a eso de que haber también es dejar de haber y, por lo tanto, descualificación, es que el haber de cualidad (el único verdadero haber) puede efectivamente expresarse como cuantificabilidad, aunque en el proceso se pierda precisamente aquello mismo que lo constituye como haber. Incluso podemos ir más allá y decir que lo que el carácter contradictorio del haber implica es, precisamente, que el haber de cualidad necesariamente ha de expresarse bajo alguna forma de descualificación. El haber puro (de cualidad) es puro límite, mientras que el haber propiamente dicho es ya y siempre pérdida de cualidad, de tal suerte que la cuantificabilidad no es sino el modo más extremo de expresión de lo que el haber también es, en la medida en que también es dejar de haber.

No obstante, como hemos visto, en el propio planteamiento está ya dado el límite de la calculabilidad como esa expresión más radical del carácter contradictorio del haber. Lo que por principio la calculabilidad no puede alcanzar nunca es la exhaustiva descualificación de la cualidad; o lo que es lo mismo, a lo que por principio no puede responder la calculabilidad es a la cuestión de la tematización del punto, es decir, al propio tránsito del haber al dejar de haber sobre el que ella misma se sostiene.

## **2.8 El haber propiamente dicho**

Que el haber de cualidad constitutivamente haya de desdoblarse en su propia contradicción y que este desdoblamiento conduzca, en última instancia, a la cuantificabilidad no significa que en todos los casos haya que llegar necesariamente hasta esa última instancia. La cuantificabilidad es el extremo de la apertura a la descualificación con la que se presenta el haber; el extremo que se alcanza una vez que se ha postulado que todos los puntos son iguales (es decir, una vez que se ha declarado la supresión de las

---

físico que opera, no *a pesar de*, su fracaso como representación, sino precisamente sobre la base *de la admisión* de dicho fracaso. Cf. Felipe Martínez Marzoa, *Historia de la filosofía II*, p. 95.

diferencias cualitativas entre los puntos), salvo por lo que se refiere a su posición en el espacio (que ya no sería propiamente espacio, sino extensión). Es el extremo en el que lo que se busca es llevar la descualificación al límite. La cuestión, sin embargo, es que el haber propiamente dicho *tampoco* se presenta inmediatamente como multiplicidad de puntos descualificados.<sup>119</sup> El punto no constituye una situación fáctica por sí mismo, sino tan sólo su *umbral*: el haber se presenta siempre y en primer lugar como haber de substancia (propiamente, como multiplicidad o flujo de substancias). Es cierto, pues, que el análisis de la substancia conduce al punto (y aún más lejos: al mínimo cualitativo), pero es precisamente por eso que la descualificación de la substancia concluye (hasta donde puede concluirse) con la descualificación del punto.<sup>120</sup>

A nivel de la substancia, la descualificación se manifiesta a través de la semejanza. Esto es: la descualificación no se presenta como postulación e instrumentalización (como ocurre en el caso del punto), sino como espontánea constatación (o no) de semejanzas entre substancias que puede conducir a la conclusión, por ejemplo, de que a y b son substancias “iguales”. Salta a la vista, sin embargo, que esta presunta igualdad entre substancias no es aquello de lo que hablábamos al referirnos a la postulación de la igualdad del punto. En aquel caso se trataba de rigurosa igualdad (indiscernibilidad). En el caso que ahora nos ocupa, en cambio, “igualdad” consiste simplemente en la conclusión de que, desde cierta perspectiva o con miras a un determinado fin, ciertas diferencias cualitativas entre a y b pueden pasar por irrelevantes, es decir, que tanto a como b pueden tomarse como la cosa singular interpuesta para definir un conjunto determinado de substancias del que, inversamente, b y a serían elementos. En efecto, el desdoblamiento del haber como descualificación es lo que está en la base de las idea-abstractas. Visto desde esa perspectiva, cabe ya decir que hemos encontrado, finalmente, bases suficientes para hablar de tipos de substancias.

Los “tipos” no son, pues, sino idea-abstractas; es decir, no son “conceptos” (ni, desde luego, meras substancias singulares), sino conjuntos determinados de substancias definidos por la interposición de una substancia singular cualquiera que posea una

---

<sup>119</sup> “Tampoco” porque, recordemos, el haber, siéndolo, no se presenta inmediatamente como multiplicidad de mínimos cualitativos.

<sup>120</sup> Cf. Wayne Waxman, “Hume and the Origin of Our Ideas of Space and Time”, pp. 75-76.

característica o cualidad que, desde la perspectiva que define el conjunto (semejanza), torne irrelevantes todas las características o cualidades que los elementos no comparten.<sup>121</sup>

Parece razonable preguntarse cuál sería, entonces, el criterio subyacente a la definición de conjuntos, idea-abstractas o tipos de substancias. ¿En qué consiste que “espontáneamente” aparezcan semejanzas entre substancias? En otras palabras y en virtud de que el asunto de fondo sigue siendo la búsqueda de una regla que justifique un discurso sobre el orden de las substancias (y, por lo tanto, del haber mismo), cabe preguntarse, en general, por el criterio que determina cada elección de una característica o cualidad para definir un conjunto de substancias. El dilema es el siguiente. De sobra sabemos que, en sentido estricto, no puede haber una regla para la constitución de la substancia. Como consecuencia de ello (y así se reveló en el análisis fenomenológico de la semejanza), tampoco puede haberla para la constitución de los tipos de substancia. Lo que esto significa es que, por principio, toda elección de una característica o cualidad para definir un tipo de substancia es arbitraria. Digamos: arbitraria hasta el extremo de que la elección misma tendría que resultar incomprensible. Y sin embargo sabemos que no es así puesto que, de hecho, al encontrarnos con el haber encontramos inteligibilidad. Encontrarse con el haber *es* encontrar inteligibilidad. En otras palabras, nos encontramos con un flujo de substancias pertenecientes a tipos (hasta donde la semejanza permite hablar de pertenencia), cuya constitución no parece arbitraria en absoluto o, mejor dicho, cuya constitución simple y fácticamente no es arbitraria en medida que las *reconocemos* (como pertenecientes a tipos).

Ciertamente, no es la primera vez que topamos con un dilema de esta naturaleza. Se trata, por el contrario, de la renovada expresión del problema del que hemos tratado de hacernos cargo desde muy pronto en nuestra exposición: la tensión entre una inconsistencia que parece inherente al haber y su incontestable irrenunciabilidad fáctica. Las preguntas que ahora surgen van, por lo tanto, en la misma línea de todas las preguntas que nos han conducido hasta aquí. ¿Qué tan lejos puede llegarse hablando de validez sobre la base de dicha inconsistencia? Y si lo que hay de base es inconsistencia, ¿de dónde sale que de

---

<sup>121</sup> Se entiende, pues, que los tipos son conjuntos en el sentido en que la noción de idea-abstracta admite el término.

hecho haya haber (expresado, ahora, en el reconocimiento fáctico de las sustancias como pertenecientes a tipos) y que sea irrenunciable?<sup>122</sup>

La respuesta a la primera pregunta sigue y seguirá siendo lo que se juegue en el transcurso de nuestra exposición (exactamente en la medida en que nuestra exposición sea capaz de responder por aquello que se juega en el *Tratado*). En cuanto a la segunda, no nos queda más que seguir extrayendo las consecuencias del razonamiento que hemos planteado y que ya están de alguna manera contenidas en la propia pregunta.

La “espontaneidad” con la que se seleccionan las características o cualidades que definen las idea-abstractas o tipos de sustancias no es aplicación automática o inmediata de alguna regla (pues no hay regla que valga a propósito de esta cuestión). En cierto sentido ni siquiera es, realmente, espontaneidad. Incluso podría pensarse que se trata de lo contrario. Lo que queremos decir es que si nos encontramos con el haber como flujo de sustancias de alguna manera “predefinidas” o “pre-constituidas” (pues las *re-conocemos* como pertenecientes a tipos) no puede ser sino porque el haber sólo se presenta como ya habiéndolo o, para hacerlo todavía más explícito, porque el haber *siempre viene de antes*.

Al comienzo de nuestra exposición dijimos que una de las diferencias centrales entre el haber afirmado en aquel renombrado enunciado y el haber afirmado en el primer enunciado del *Tratado* es que en el caso de éste no hay referencia a origen, comienzo o inicio alguno, sino que se refiere a lo que *ya hay* en todos los caso en los que lo que ocurre es que hay algo. Pues bien, lo que aquí está apareciendo como despliegue de ese silencio con respecto al origen es que el haber sólo ocurre si ya viene ocurriendo de antes o, en otras palabras, que el haber sólo ocurre como continuidad con respecto a sí mismo (de manera que lo que no puede ocurrir es que el haber *comience a ocurrir*).<sup>123</sup>

Debe quedar claro, sin embargo, que la continuidad del haber con respecto a sí mismo no implica automáticamente la legitimación del haber “anterior” a través del haber “actual”, ni la del “actual” a través del “anterior”. La continuidad en el flujo de las

---

<sup>122</sup> Cf. Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas*, 1, pp. 358-359.

<sup>123</sup> Esto estaba implícito en la caracterización del haber como “flujo” al margen de cualquier consideración sobre alguna presunta “fuente” de la que pudiese emanar; sólo que el énfasis que ahora se hace en esta *continuidad perpetua* sirve para dar cuenta de cómo se constituyen los tipos de sustancias.

substancias no es una vía para la certificación de contenidos,<sup>124</sup> sino la vía para su constitución; aquello que es preciso *suponer* para que el haber pueda presentarse en general. Dicho todavía de otra forma, la substancia no se legitima en el propio flujo o en el mero fluir, sino que de hecho sólo *cobra sentido* (en general) bajo la incuestionada admisión de la continuidad.<sup>125</sup>

Desde luego, esta distancia (que no es sino la reiterada manifestación de la misma distancia con la que hemos topado a cada paso) entre una fracasada vía de legitimación del haber (en este caso, a través de su continuidad) y su mera persistencia fáctica ahora soportada vagamente en la (empíricamente) indemostrable presuposición de que el haber es precedencia de sí mismo con respecto a sí mismo, podría interpretarse como una nueva cancelación de la posibilidad de una fundamentación de la validez (otro de los tantos callejones sin salida en los que hemos ido a parar desde que decidimos mantener el sentido de nuestra lectura con la distancia entre ilegitimabilidad e irrenunciabilidad auestas) o, por el contrario, como la puerta que abre, finalmente, la posibilidad de justificar de alguna forma el hecho de que vivamos cautivos de un mundo cuya consistencia, dolorosa y paradójicamente, se nos escapa entre las manos.

¿En qué consiste la presuposición en torno a la cual se articula el haber? ¿Qué significa eso de que el haber sólo cobra sentido al amparo de la incontestada admisión de su propia continuidad? En primer lugar, como ya hemos visto, significa que, estructuralmente hablando, el haber no puede presentarse como algo radicalmente nuevo o absolutamente ajeno. Digamos que carece de la capacidad formal de sorprender.<sup>126</sup> Nuevamente: no se trata de una constatación “ontológica” acerca del haber, sino de una de carácter estrictamente fenomenológico: lo que se está constatando es que el haber sólo se presenta inteligiblemente (es decir: en general sólo se presenta) bajo la presuposición de que siempre viene de antes, no que “en sí mismo” siempre venga de antes. En otras palabras, la continuidad no es una proposición que pueda constatarse en el haber mismo (en general o

---

<sup>124</sup> No, por lo menos, de manera inmediata; y si llega a tomar parte en el asunto habrá que precisar rigurosamente el sentido en el que lo hace.

<sup>125</sup> V. Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, pp. 89-92.

<sup>126</sup> Insistimos en que estamos hablando en términos estructurales. El que los contenidos concretos del haber puedan o no presentarse como “novedad” depende de esta invariabilidad estructural. Más adelante hablaremos de lo que puede entenderse por “novedad” en cuanto a los contenidos. V. *Ibíd.*, p. 104.

en particular), sino que es, por lo que al *Tratado* se refiere, (parte de) la definición misma de haber.<sup>127</sup>

Lo que nos lleva a la cuestión de los contenidos. A propósito de ellos, hemos desarrollado dos definiciones generales. Desde la perspectiva analítica, lo que hay son impresiones e ideas. Desde la perspectiva del haber ya constituido, lo que hay es substancia. No se trata de una dualidad ni de una correspondencia mecánica. La primera definición muestra la arbitrariedad constitutiva en la delimitación de la substancia (la ilegitimabilidad del haber), mientras que la segunda da cuenta de la irrenunciabilidad del haber mismo. Lo que sucede es que hemos alcanzado un punto en el que ambas definiciones confluyen. La cuestión es que el reconocimiento de las substancias como pertenecientes a tipos (la condición de inteligibilidad de la constitución del haber propiamente dicho) no puede consistir únicamente en la presuposición de su continuidad en general. La continuidad, indispensable como es, no basta para explicar la inteligibilidad. Quizá sería mejor decirlo así: para poder explicar la inteligibilidad del haber la continuidad debe entenderse en el sentido preciso de *recurrencia*.<sup>128</sup> El reconocimiento de las substancias como pertenecientes a tipos de alguna manera (que habremos de detallar) implica el reconocimiento de vínculos, nexos o relaciones constantes entre tipos de substancias establecidos en el propio flujo bajo el amparo de que el haber siempre viene de antes. ¿Cómo es esto? En contra de lo que acriticamente cabría esperar, son los vínculos, nexos o relaciones los que *moldean* las substancias (y no las substancias las que determinan los vínculos, nexos o relaciones). Es decir, la reiteración del vínculo es lo que revela la relevancia de tal o cual característica o cualidad, abriendo así la posibilidad de fincar en ella un tipo de substancia. Y esto, a su vez -si bien es cierto que sin cancelar o afectar siquiera la irreductibilidad inherente al nivel de lo simple- significa que ya hay un criterio (todo lo precario que se quiera) para agrupar impresiones e ideas. El haber propiamente dicho se presenta no sólo como flujo de substancias, sino también y siempre como operación del criterio que agrupa ideas simples para formar ideas complejas a partir de los vínculos (entre ideas simples e ideas complejas que ya vienen de antes). El haber es continuidad y recurrencia de la substancia; pero continuidad y recurrencia han de entenderse en el sentido

---

<sup>127</sup> [T 2.3.7 (pp. 275-276)]

<sup>128</sup> [T 1.3.6 (pp. 62-64), 1.3.8 (p. 73)] V. Henry E. Allison, *op. cit.*, pp. 186-187.

preciso de un principio general de relacionalidad de la substancia, algo que ya podríamos comenzar a llamar *principio general de causalidad*.<sup>129</sup>

No podemos continuar con el curso de nuestra argumentación, sin embargo, sin por lo menos dejar constancia de que ha comenzado a operarse un desplazamiento notable. El que el tipo de substancia responda en general a una red de relaciones que lo definen significa que cualquier substancia puede, en principio, participar de cualquier relación y, por lo tanto que no hay relaciones esenciales entre substancias y (quizá sea sólo una forma de decir lo mismo) que no hay una esencia de la substancia. Ahora bien, lo notable no es eso (que ya sabíamos de sobra), sino que *eso* antes aparecía simplemente como insuperable ilegitimabilidad de la substancia, mientras que aquí se presenta como condición de la posibilidad de la propia substancia.<sup>130</sup>

La substancia ya no resulta meramente ilegitimable por sí misma, sino que ahora vemos que *tiene que serlo* como condición de la relacionalidad en general, es decir, como condición de su propia constitución. Queda constancia, pues, de este reacomodo (que, por ahora nos limitamos a señalar) entre ilegitimabilidad e irrenunciabilidad en el que no sólo han dejado de contraponerse, sino que incluso parecen implicarse.<sup>131</sup>

---

<sup>129</sup> Visto desde la perspectiva de la ausencia de origen, comienzo o inicio: puesto que, de fondo, es la relacionalidad en general de la substancia lo que define los tipos de substancias, lo que en ningún caso puede ocurrir es la “instauración” o un “momento cero” de la relacionalidad, pues ello implicaría ausencia de substancia y, por lo tanto, ausencia del haber mismo. La relacionalidad no es algo que “les ocurre” a las substancias en este momento o aquél, sino aquello que está implicado en todo posible ocurrir de substancia. Es por ello que el estatuto que le corresponde a la presuposición de continuidad y recurrencia del haber es el de *principio*. [T 1.3.14 (pp. 114-116)] “Puesto que todos nuestros razonamientos concernientes a la existencia se derivan de la causalidad, y puesto que todos nuestros razonamientos concernientes a la causalidad se derivan de la conjunción de objetos experimentada, y no de razonamiento o reflexión algunos, la misma experiencia ha de darnos una noción de dichos objetos, y ha de disipar todo misterio de nuestras conclusiones.” [Loc. cit. (p. 116)]

<sup>130</sup> El artículo es relevante. Puesto que se trata de algo que hace posible la substancia y, por lo tanto, el haber en general, no cabe decir que es una trivial “condición de posibilidad de...”. Es, en efecto, una condición de la posibilidad, a secas.

<sup>131</sup> Cf. Jonathan Bennett, *Learning from Six Philosophers... Volume 2*, pp. 250-252. Creemos que la conclusión de Bennett (soportada en una cita de Donald Davidson) de que la caracterización que hace Hume de la causalidad es errónea se debe a la falta de reconocimiento de la dimensión específicamente fenomenológica del planteamiento (que arriba hemos estado expresando a través de la noción de irrenunciabilidad): desde luego, los vínculos causales particulares son empíricos, pero eso no significa que la causalidad misma (el principio) también lo sea (en eso aciertan Bennett y Davidson) o que, por contraste, le corresponda un estatuto meramente lógico, conceptual o “analítico”. Estamos, pues, ante una de las coyunturas que, a nuestro juicio, justifican la lectura fenomenológica del *Tratado*. En este caso, la cuestión

Seguimos, entonces, con el análisis de la presuposición que articula el haber, ahora principio general de causalidad. No se trata de una *ley* que “gobierna” el haber, sino del entendimiento que lo *produce*.<sup>132</sup> Y no lo produce “de la nada”, sino de su propio haberse ya producido. Pero ese producirse a partir del “haberse ya (y siempre) producido” no puede ocurrir de cualquier manera y, más concretamente, no puede ocurrir sino del mismo modo como ya ha ocurrido, pues sólo eso puede *significar* algo en términos de haber u ocurrir. O quizá podría decirse que, justamente para evitar la absoluta indeterminación, el haber se postula como *re-currencia*, incluso en aquellos casos en los que se ignora qué es lo que está ocurriendo o cuando se advierte que se ha juzgado mal qué es lo que está ocurriendo.<sup>133</sup> De manera, pues, que lo que no puede ocurrir es que el haber se presente sin el respaldo de la presuposición articuladora o el principio general de causalidad, es decir, sin un modelo particular (ya explicitado o meramente supuesto) de relación que explique una determinada composición de substancias en función de otra (digamos, “anterior”), no porque en efecto la *explique* (insistimos: ése es otro problema), sino porque en eso consiste el presentarse del haber. En resumen, la irrenunciabilidad de la causalidad en general es lo mismo que la irrenunciabilidad del haber en general o, siendo un poco más precisos, el principio general de causalidad es el muro de carga sobre el que se sostiene toda la estructura del haber.

Ahora bien, en ese “no poder ocurrir de cualquier manera” del producirse a partir del ya haberse producido del haber, es decir, en la implicación de la recurrencia del haber, está también implicado (pues, de otra forma la propia recurrencia no significaría nada) cierto modelo de articulación espacio-temporal. Esto es: la recurrencia del haber implica, en cuanto a los vínculos causales particulares entre substancias, contigüidad espacial y temporal (nunca simultaneidad)<sup>134</sup> e irreversibilidad, pues sólo bajo estas condiciones (el re-conocimiento de cada substancia como perteneciente a un tipo y situada en un lugar y momento determinados) tiene sentido decir que ha ocurrido algo.

Sin la presuposición de la contigüidad, afirmar que la situación (de substancia) A es “causa” de la situación B tiene tanto sentido como afirmarlo de cualquier otra situación

---

puede expresarse a través de una de las conclusiones centrales del Libro I: “No nos queda, por lo tanto, otra opción que elegir entre una falsa razón y ninguna en absoluto.” [T 1.4.7 (p. 174)]

<sup>132</sup> V. Edmund Husserl, *op. cit.*, p. 131.

<sup>133</sup> Sobre esto volveremos más adelante.

<sup>134</sup> [V. T 1.3.2 (pp. 52-55)]

distinta de B y, por lo tanto, ninguno. Sin la presuposición de irreversibilidad, simple y sencillamente deja de tener sentido hablar de “causa” y “efecto”, lo que nos lleva de regreso a la pura indeterminación y, por lo tanto, a la inadmisibile ausencia de haber (en virtud de su irrenunciabilidad).

El haber es operación del principio general de causalidad en tanto relacionalidad en general de la substancia (y, por lo tanto, *generación* de la substancia), bajo la consigna de la continuidad y la recurrencia (es decir, contigüidad e irreversibilidad de causas y efectos) o no es. En efecto, el principio general de causalidad se identifica con el haber mismo porque es el fundamento (fenomenológico) del orden y la inteligibilidad.<sup>135</sup> Incluso si falla en sus aplicaciones particulares (y más adelante veremos que, hasta cierto punto, *tiene* que fallar en sus aplicaciones particulares) y más allá de que, como hemos visto, es en sí mismo condición de (la) posibilidad de la substancia, es lo que permite justificar en general que hay algo. El principio general de causalidad se identifica con el haber porque es lo que lo hace *habitable*.

El haber es unidad (identidad) de contenidos (substancias) espacio-temporalmente localizables (causalidad).<sup>136</sup> Ciertamente, en ausencia de cualquiera de los tres elementos todo se vendría abajo; pero también es cierto que la causalidad es la columna vertebral de la estructura: es el fundamento de los fundamentos o el elemento constituyente que constituye a los otros dos elementos constituyentes.

Mejor dicho y para tratar de no dejar ningún cabo sin atar: ya vimos cómo es que la causalidad constituye a la substancia (moldeándola a partir de la reiteración del vínculo determinado que destaca cierta característica o cualidad), de manera que ahora nos queda tratar de aclarar cómo es que la causalidad interviene en la constitución de la identidad. A eso y a tratar de organizar las implicaciones y consecuencias de lo dicho hasta aquí es a lo que dedicaremos los siguientes apartados.

---

<sup>135</sup> [T 1.3.15 (pp. 116-118)]

<sup>136</sup> Paul Guyer (en: *op. cit.*, pp. 124-160) analiza la centralidad de estas nociones tanto para Hume como para Kant a partir de la (problemática) lectura que hace Kant de Hume.

## 2.9 Nota sobre identidad y causalidad

Vale la pena comenzar este apartado despejando cierta ambigüedad que afecta al término identidad y que podría interferir con el sentido de lo que hemos estado diciendo. Hasta ahora hemos empleado dicho término para referirnos a la (irrenunciable) unidad del flujo de las sustancias, es decir, uno de los elementos estructurales del haber. Sin embargo, en el *Tratado*, identidad se acompaña con el término “personal”,<sup>137</sup> dando pie a que se interprete, no como elemento estructural del haber en general sino, digamos, como el haber por lo que se refiere a un ente determinado. Y en cierto modo así es. Pero es evidente que esto no puede entenderse exclusivamente en el sentido de una *reducción* del haber a lo contenido en un ente determinado o en un determinado tipo de entes. Eso supondría una reincidencia en la psicologización o en la antropologización que hace ya tiempo dejamos atrás. De sobra sabemos que no hay una empirización tal del haber en general en el *Tratado*. Lo cierto es, sin embargo (y nada en nuestra lectura se contrapone a ello), que el haber en general no se presenta empíricamente “en general”, sino siempre como ontización o realización de la estructura que hemos estado describiendo. Es a dicha ontización o realización de la estructura a lo que se refiere lo de “personal”: no es la postulación de una reducción del haber, sino una alusión a su forma de presentarse. Sin ontización no hay haber; el haber *es* ontización. O, puesto en términos fenomenológicos: no es que el haber sea una unidad óptica *en sí*, sino que la condición general de su presentarse es bajo la forma de una unidad óptica.<sup>138</sup> Dicho todavía de otra forma: todo aquello capaz de decir “yo” contiene todo el haber, no porque todos los posibles “yo” (suponiendo que haya más de uno) contengan “lo mismo”, sino porque no hay haber donde no hay algo capaz de decir “yo”; de donde el haber en general no consiste en una suma o repetición de contenidos, sino en la posibilidad misma de reunir todos los contenidos, por ejemplo, dentro del término “yo”.

Desde luego, siempre cabrá la posibilidad de preguntar si los contenidos de los distintos “yo” corresponden entre sí o en qué medida y sentido lo hacen. La cuestión,

---

<sup>137</sup> [V. T 1.4.6 (pp. 164-171)]

<sup>138</sup> Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 34.

nuevamente, es que, fenomenológicamente hablando, no hay (un) haber neutral o independiente del “yo”. En consecuencia, el asunto de los otros “yo” y de la correspondencia de sus contenidos no es un problema ontológico en el sentido convencional (del que pueda seguirse la conclusión de que el *Tratado* reduce el haber a lo óntico o empírico), sino *un problema fenomenológico de cada “yo”* y, por lo tanto, un problema estructural del haber en general (con total independencia de si es una sola la cosa que dice “yo” o son varias).<sup>139</sup>

No hay haber donde no hay “yo”, pero el otro asunto que aquí nos interesa es que “yo” sólo hay donde hay contenidos (substancias), y contenidos sólo hay donde el principio general de causalidad los ha moldeado y ordenado a partir de la continuidad y la recurrencia de las relaciones. Por supuesto, lo anterior no describe un orden cronológico, sino la estructuración de los elementos del haber con la intención de mostrar, ahora, la centralidad de la causalidad en la constitución de la identidad como unidad de contenidos y, a su vez, el propio carácter formal de ésta. Esto quiere decir: ningún contenido se corresponde con la identidad (ni con la causalidad ni, en rigor, con la substancia como tal), por mucho que empíricamente se manifieste a través de la asociación con un ente determinado o un determinado tipo de entes.

Hay contenidos (hay haber) porque no puede no haber la presuposición de un cauce que soporte el flujo de cualidades que se vuelven discernibles como contenidos en virtud de la regularidad presupuesta en la irrenunciabilidad de la causalidad en general. Que todo esto pende de un hilo ya lo sabemos. Lo único que ahora estamos añadiendo es que dicha descripción fenomenológica no se contrapone (sino que ha de incluir) el reconocimiento de la realización óntica de la unidad de los contenidos en torno a un ente determinado, donde la aparición de los contenidos (incluido el propio ente que se identifica con la unidad) depende de un discernimiento anclado en el principio general de causalidad. Lo que queda por delante es, por lo tanto, empezar a mostrar cómo es que esto cristaliza como criterio de validez.

---

<sup>139</sup> Cómo se resuelve en general dicho problema es, sin duda, un asunto de capital importancia. De él comenzaremos a ocuparnos en el próximo capítulo.

## 3 El despliegue del haber

### 3.1 Existencia y posibilidad

Hemos alcanzado ya cierta comprensión acerca de la estructura del haber. El haber consiste en la agrupación de cualidades (simples) en contenidos complejos a partir de la recurrencia e irreversibilidad que irrenunciablemente ha de atribuirse a las relaciones entre los propios contenidos (en virtud de que el haber “siempre viene de antes”), de tal suerte que lo que resulta (en el sentido de que se revela como algo que nunca deja de estar de fondo) es la unidad de todo lo que hay (expresable, por ejemplo, a través de la palabra “yo” siempre y cuando no se confunda el contenido de la expresión con el ente al que convencionalmente se asocia). Ahora bien, el que contemos con esta comprensión de la estructura ni de lejos significa que se ha resuelto ya el problema del haber como tal. Ciertamente, la estructura garantiza (fenomenológicamente hablando) el haber de lo que hay, esto es, el haber en general. Lo que no resuelve en ningún caso es *qué es* lo que hay. Dicho de otra forma: la estructura garantiza que lo que hay *es*, pero sólo en el sentido de que lo delimita, no frente a lo que no es, sino frente a lo que no puede ser; avala el ser de lo que es, pues, sólo en el sentido de que, sea lo que sea, lo que no puede ocurrir es que eso que es (incluso en el caso de que no sea) se vea en el caso de no poder ser.

Por lo mismo, lo que la estructura deja inalterado es la distinción entre lo que efectivamente hay y aquello que no hay aun pudiéndolo haber. La estructura es la garantía de la posibilidad o, para ser precisos, es la posibilidad misma (del haber o, ahora, del ser) y no se ocupa ni puede ocuparse de qué es lo que en cada caso particular hay, es o *existe*. En conclusión, no puede darse por zanjado el problema del haber en general en tanto no se haya resuelto la cuestión de la existencia.<sup>140</sup>

---

<sup>140</sup> [T 1.3.7 (pp. 65-66)] Cf. David Pears, *op. cit.*, 159-167.

De lo dicho se desprende que la existencia ha de entenderse como el haber efectivo de aquello que pudiendo no haber hay, el ser efectivo de aquello que pudiendo no ser es; como la actualización de la posibilidad o la realización de la estructura. En breve, existencia (si es algo) es la efectividad, actualidad o realidad del haber. Así pues, lo que se busca con esta definición, como en cualquier otra, es mostrar, a través de la caracterización y diferenciación, en qué consiste lo definido; en este caso, la existencia. Pero también podría ocurrir, como puede ocurrir en cualquier definición, que la caracterización en cuestión (en este caso, eso de efectividad, actualidad o realidad del haber) acabe siendo, en virtud de su incapacidad para diferenciar, una manera de encubrir la ausencia de una genuina definición y quizá incluso la de un algo que definir. Toda definición está expuesta al fracaso. Sin embargo, la centralidad que ha recaído en la cuestión de la existencia nos obliga a no admitir ambigüedad alguna a propósito de este discernimiento: estamos obligados a admitir que la existencia es algo (de los algos e, incluso, sólo de algunos algos) y, por lo tanto, a argumentar que no se está planteando un falso problema al hablar de efectividad, actualidad o realidad del haber (o del ser). Pues, de lo contrario, nos quedaríamos con una estructura vacía, que es tanto como decir que nos quedaríamos con nada.

La “definición” de existencia de la que estamos partiendo en cierto modo encubre aquello que tendría que estar definiendo porque, por sí misma, no ofrece criterio alguno que permita diferenciar el haber “efectivo”, “actual” o “real” del haber meramente posible. Puesto de otro modo: dado que “existente” es la designación de aquello que hay o es (efectiva, actual o realmente) en un caso particular, “existencia” no puede referirse sino a la idea-abstracta que define, por interposición de cualquier existente, a un conjunto determinado de existentes cuya característica común es, precisamente, la efectividad, actualidad o realidad. El asunto, sin embargo, es que para interponer algo como elemento a partir del cual definir un conjunto basta con que el algo en cuestión sea cosa, es decir, un lo-que-sea en cualquier sentido que lo sea (de manera que lo único que quedaría excluido del “en cualquier sentido que lo sea” sería aquello que *no puede ser*).<sup>141</sup>

---

<sup>141</sup> [T 1.3.15 (p. 116)]

En este contexto, para poder conceder que existencia verdaderamente define algo (que verdaderamente es una idea-abstracta distinta) es preciso exigirle lo que se exigiría de cualquier otra idea-abstracta, esto es, que discierna unos lo-que-seas de otros, es decir, que no admita cualquier lo-que-sea como elemento susceptible de ser interpuesto en la definición. En otras palabras, la característica común a la existencia no puede ser común a todos los lo-que-seas (pues negaría su condición misma de característica).<sup>142</sup> El problema, ya se ve, es que no es claro en absoluto qué es lo que se discierne con eso de efectividad, actualidad o realidad del haber, pues, por lo que a la estructura se refiere, “no haber” o “no ser” no puede significar sino no poder haber o no poder ser.

Se abre, por lo tanto, una alternativa cuyos términos parecen igualmente inadmisibles: o bien haber (ser) efectivo (actual, real) significa pura y simplemente haber,<sup>143</sup> o bien el haber involucrado en la existencia (aquél al que presunta y diferenciadamente se alude con lo de efectividad, actualidad o realidad) significa algo que desde la perspectiva de la propia posibilidad, es decir, en términos de la estructura (y no sobra insistir en que no contamos con ningunos otros) resulta invisible.

Vamos con la primera de las opciones. Si resultase que eso de efectivo, actual, real no fuera sino una caracterización del haber que, por así decir, de todas maneras hay, las consecuencias irían a dar mucho más allá de la mera conclusión de que el de la existencia es un falso problema.

Algo de luz puede arrojarse sobre el asunto haciendo notar que con el término “posibilidad” ocurre algo similar a lo que ocurre con el término “percepción” (o “cosa”).<sup>144</sup> Una percepción, recordemos, no siendo nada en sí misma, funciona como espacio común abstracto para comparar entre impresiones e ideas y, en esa medida, para levantar, sobre dicha comparación, la distinción en la que se funda el haber. Es la neutralidad de la percepción, no sólo con respecto al contenido, sino con respecto a su forma o estatuto

---

<sup>142</sup> “Y en efecto no hay nada existente, ya sea externamente o internamente, que pueda no ser considerado como una causa o como un efecto; a pesar de que es claro que no hay ninguna cualidad que pertenezca universalmente a todos los seres y que les dé derecho a tal denominación.” [T 1.3.2 (p. 52)]

<sup>143</sup> Eso equivaldría a decir que existencia significa lo mismo que posibilidad, es decir, por sí misma, nada. Por ende, también implicaría el reconocimiento de que efectividad, actualidad o realidad no pueden tomarse como la característica común a partir de la cual definir un conjunto.

<sup>144</sup> Quizá en el fondo se trata del mismo asunto. V. apartado 1.3.

(impresión o idea), lo que confiere al término su valor. Sólo se puede hablar de impresiones e ideas sobre el fondo de la percepción. Es claro, sin embargo, que el valor estructural de la percepción tiene un precio: la percepción, como tal (como indiferencia frente a la cuestión de si impresión o idea) por principio no puede intervenir en modo alguno en la cuestión de qué es lo que hay, si impresión o idea (más aún, en la de qué impresión, qué idea o qué combinación de ellas es lo que hay).

La posibilidad, es decir, la estructura del haber, tampoco es algo en sí misma porque la alternativa a lo posible ni siquiera es nada. Lo posible no es algo porque no tiene otro algo frente al cual distinguirse y, por lo tanto, definirse. En ese sentido, la posibilidad es, pura y simplemente, la referencia a todo lo que hay (efectivo, actual, real... o no), al haber del haber, al haber en general. De ello se sigue que la posibilidad, para ser tal, tiene que no distinguir nada *al interior* del haber: hablando de lo que sea, o lo hay (es posible) o ni siquiera no lo hay (y, en rigor, ni siquiera se está hablando de ello porque no hay un *ello* del cual hablar).

Dos cosas se hicieron patentes en lo anterior: primero, que aceptar que existencia y posibilidad significan lo mismo no implica una mera descalificación de la existencia como problema sino, de hecho, una cancelación o abandono de la cuestión de la validez misma y, segundo, que si se quiere evitar dicho resultado es preciso reconocer que la existencia no sólo es algo sino, propiamente, algo (sólo) de algunos algos (aunque todavía esté por sentenciarse en qué consiste esa condición).

En cuanto a lo primero, no es que en los párrafos anteriores se haya hecho patente que existencia verdaderamente significa algo; lo que se ha hecho patente es que no asumir eso cancela la pregunta por la validez, pues implica un regreso al punto del que partimos al plantearla: aquél en el que, de alguna manera “habiendo”, de suyo no hay, pues haber es definición y discernimiento dentro del propio haber. El “haber” de percepción no es haber sino hasta que se resuelve si impresión o idea.<sup>145</sup> Así que, del mismo modo que la percepción, como tal, no es ni participa del criterio de validez (la distinción entre impresiones e ideas), sino que lo *soporta*, la posibilidad no es ni participa del criterio de

---

<sup>145</sup> Incluso en aquellos casos en los que equivocadamente se toma la una por la otra. Sobre esto volveremos más adelante.

validez, sino que también ha de soportar un discernimiento al interior del haber: aquél que distingue lo existente (efectivo, actual, real) de aquello que no lo es, lo *meramente* posible o inexistente. Así pues, o reconocemos que el significado de existencia es este discernimiento o, junto con el discernimiento, dejamos escapar la cuestión de la validez, esto es, el haber mismo.

### 3.2 Existencia y mínimo cualitativo

Puesto que el problema consiste en aclarar cómo es que se determinan los contenidos actuales, reales o efectivamente existentes, la ruta más obvia parece ser la que pasa por aquello que por su propia noción efectivamente hay (con carácter de concreto y absolutamente singular), el mínimo cualitativo.<sup>146</sup> En efecto, el mínimo cualitativo es lo paradigmáticamente existente. Y, sin embargo, no puede considerarse como una respuesta relevante a la pregunta por la existencia. Veamos por qué.

La existencia del mínimo cualitativo (es decir, su haber efectivo, actual, real) no es algo que se determine y se demuestre, sino una determinación que se postula y de la que se parte. No hace falta repetir todo lo que en su momento dijimos al respecto, pero sí vale la pena resaltar las implicaciones que aquello tiene para el asunto que ahora estamos tratando.

La postulación del mínimo cualitativo es central en el planteamiento del *Tratado* porque es en torno a ella que se define su particular posición a propósito de la articulación entre la *quaestio iuris* y la *quaestio facti*. Digámoslo así: frente a la posición que sostendría la exhaustiva realizabilidad de la validez a costa de la facticidad y, más aún, frente a aquella otra que sostendría la perpetua irrealizabilidad fáctica de la validez absoluta (certeza), lo que el *Tratado* recupera, postula y defiende es la primacía de lo fáctico: mientras que las otras dos opciones apuestan por la identificación entre la validez y la supresión (exhaustiva

---

<sup>146</sup> Lo que queremos recalcar hablando de su concreción y singularidad es que no adolece de los problemas de efectividad, actualidad o realidad de la idea-abstracta (cuyo haber consiste en no haberla como tal, sino “a través de” sustancias y cualidades particulares) ni de los de la propia sustancia (cuyo haber consiste en haberla como tal, sino como agrupación contingente de cualidades).

o progresiva, aunque interminable) de lo fáctico, el *Tratado* lo hace por el reconocimiento inapelable de que nada del tipo validez puede sostenerse al margen, por encima o a costa de lo fáctico.<sup>147</sup> De haberla, la validez ha de ocurrir *en* lo fáctico, porque lo fáctico es lo único que puede cobrar el carácter de efectivo, actual, real. En ese sentido, si bien es cierto que el haber no aparece (no lo hay en tanto tal) sino hasta que ha sido cribado por la estructura o la posibilidad, es decir, hasta que ha sido inscrito en el ámbito de la validez, lo que se está aduciendo es una cierta anterioridad fáctica del haber con respecto a dicho aparecer. La postulación del mínimo cualitativo es, en resumen, la postulación de la irrecusabilidad de la facticidad como condición de la validez.

Por otra parte, tampoco sobra insistir (puesto que de eso es de lo que ahora nos estamos ocupando) en el contenido y carácter de ese posicionamiento del *Tratado*. La postulación del mínimo cualitativo no tiene peso ontológico (en el sentido de la concepción convencional de lo ontológico), sino fenomenológico: el asunto aquí no es “demostrar” que el haber de mínimo cualitativo “verdaderamente” antecede al aparecer (del haber en tanto que ha sido cribado por la estructura), sino argumentar (y éste es el núcleo de la posición del *Tratado*) que del aparecer sólo se puede dar cuenta si se postula la precedencia de cierta facticidad en bruto.<sup>148</sup> En otras palabras, lo que se está diciendo es que la estructura sólo produce cosa bajo el presupuesto de que lo que ingresa a ella ya es cosa, o que validez sólo puede haber en tanto que asentada sobre una base de facticidad o, si se prefiere, que dicha facticidad de base es ella misma un componente estructural: aquél que impide que la estructura y, en esa medida, la validez, puedan desentenderse por completo del haber que efectiva, actual y realmente hay.

Por último y para hacer totalmente explícitas las implicaciones de este asunto: la postulación del mínimo cualitativo como precedencia fenomenológica de la facticidad es lo que de fondo acarrea el rechazo de la noción de validez como certeza. La validez no puede entenderse como certeza o indudabilidad ni siquiera suponiendo que éstas fueran metas inalcanzables pues, por principio, no puede darse cuenta desde la estructura (ni siquiera progresivamente), de lo que fenomenológicamente la antecede como requisito de su propia constitución. En otras palabras, el que la validez no pueda identificarse ya de ninguna

---

<sup>147</sup> V. Felipe Martínez Marzoa, *Pasión tranquila*, pp. 35-42.

<sup>148</sup> *Ibid.*, pp. 17, 24-25.

manera con la certeza no debe interpretarse como un defecto de la validez, sino como su condición misma. Nuevamente, tiene que no haber certeza para que haya validez.

Ahora bien, el que la existencia del mínimo cualitativo se postule de este modo, es decir, el que fenomenológicamente haya que suponer la precedencia de la facticidad respecto de la categorización estructural, es precisamente lo que impide tomar el mínimo cualitativo como base para el discernimiento entre el haber existente y el inexistente (asumiendo que tanto el uno como el otro han sido cribados por la estructura en el sentido de la posibilidad y suponiendo que efectivamente hay una diferencia entre ellos, a saber, la propia efectividad, actualidad o realidad del haber existente). Para ser totalmente consecuentes: por lo que a la facticidad o existencia del mínimo cualitativo respecta, el aparecer de lo inexistente a través de la estructura es tan fáctico o “existente” como el aparecer de lo propiamente existente, efectivo, actual o real (suponiendo, nuevamente, que en verdad hay algo que los distingue). Por ponerlo en términos más simples y aun corriendo el riesgo de que resulten demasiado simples: el haber de lo existente y el de lo inexistente son igualmente posibles, es decir, los dos “están hechos” de la misma facticidad o existencia, la del mínimo cualitativo.<sup>149</sup>

Esta existencia fenomenológicamente primigenia, ausente o negativa (en virtud de que no se puede dar cuenta de ella desde la estructura) no puede identificarse con lo existente porque lo opuesto a ella (algo así como la presunción de una existencia “cualitativamente neutral” o de algo “cuantitativamente existente” – en tanto *puramente* cuantitativo) carece de sentido.<sup>150</sup> Si es que ocurre, la existencia (como lo opuesto a la inexistencia) tendrá que ser algo que ocurra al interior de la existencia

---

<sup>149</sup> Allison afirma que el tipo de existencia al que nos referimos aquí (no sólo del mínimo cualitativo, sino de las impresiones en general) es un caso paradigmático de lo que Sellars llamó el “mito de lo dado”, pues no pertenece al “espacio lógico de las razones” por poseer un carácter “preconceptual”. En esto último estamos de acuerdo con él. El problema, según entendemos, es que en esta caracterización se confunde el carácter específico de “dado” del mínimo cualitativo (y de las impresiones en general). Allison lo entiende, en la línea de Sellars, como resultado de la postulación de un ámbito ontológico determinado (en la línea de la concepción convencional de lo ontológico). Nosotros nos hemos empeñado en mostrar que este carácter de “dado” le viene al mínimo cualitativo de la postulación fenomenológica (retrospectiva) que se hace desde la tematización del haber. El mínimo cualitativo no “es algo en sí mismo” al margen de la concepción; *es el reconocimiento del límite* del espacio lógico de las razones *al interior* del espacio lógico de las razones. Henry E. Allison, *op. cit.*, pp. 334 y ss.

<sup>150</sup> No es que el número uno (por tratar de ejemplificar de algún modo eso de lo “cualitativamente inexistente”) “no exista”, sino que es absurdo plantearse la cuestión de si existe o no. [T 1.1.7 (p. 22)]

fenomenológicamente primigenia sin agotarla o abarcarla, es decir, bajo la condición de que lo inexistente ocurra en ese mismo sentido. Absolutamente todo lo que hay (existente o inexistente) proviene de ese fondo fáctico y cualitativo que fenomenológicamente antecede al haber como condición del haber mismo. El problema, sin embargo, sigue siendo la ausencia de un criterio que permita distinguir lo existente de lo inexistente pues, propiamente, es en dicho criterio en lo que consiste el haber.

### **3.3 Hacia un criterio de la existencia**

Si bien es cierto que el criterio para distinguir lo existente de lo inexistente sigue estando ausente, también lo es que, en rigor, ya sólo lo está en el sentido de que no se ha hecho totalmente explícito. Los elementos que lo constituyen se han ido estableciendo a lo largo de nuestra exposición, de manera que lo que haremos a continuación será tratar de mostrar cómo es que se articulan para que el criterio, finalmente, se haga presente.

Adelantémonos un poco a la conclusión y comencemos hablando ya del haber existente o del haber de lo existente o, para tratar de ir dejando las cosas en su lugar, simplemente de lo existente. Pues bien, eso que ahora estamos dando en llamar de ese modo, con otros nombres y caracterizado de otras formas, ha asomado ya varias veces a lo largo de nuestra exposición. Por mencionar algunas de ellas, lo existente es lo que estaba implicado cuando delimitamos “el haber que habitamos” (por oposición al haber como límite de lo puramente cualitativo y al no-haber de lo puramente cuantitativo) o cuando mostramos la constitución del haber como flujo de sustancias (por oposición al mero flujo de cualidades), etc. Pero quizá la caracterización que mejor conviene a la presente recapitulación es aquella de “el haber tal como aparece”. Vale la pena empezar por ella porque, de algún modo, siendo la que mejor expresa el sentido de la existencia, también es la que con mayor facilidad puede conducir a graves equívocos.

El problema de identificar la existencia con el aparecer es que éste carga consigo cierta connotación de espontaneidad o, mejor dicho, el problema viene de que dicha

connotación, referida a la existencia, resulta totalmente apropiada pero, también, totalmente inapropiada. Expliquémonos. La existencia (aparecer) es espontánea en el sentido de que, por así decir, no hace falta invocarla para que sobrevenga. Está ahí. Siempre sobreviene y nunca deja de estar sobreviniendo, de tal suerte que es formalmente anterior a cualquier consideración (o a cualquier manipulación que se pueda ejercer) sobre ella. Es esta anterioridad formal de la existencia con respecto a su propia tematización lo que se traduce como espontaneidad del aparecer desde el fondo inabarcable, incontrolable e incomprensible del que, de pronto, todo sale (en el sentido de que todo ha salido ya o no ha dejado nunca de salir).<sup>151</sup> La espontaneidad de la existencia consiste en el permanente e inopinado irse topando con lo que aparece tal como aparece, en navegar en el flujo de las substancias, en habitar un mundo, pero esto en el sentido preciso de que lo que aparece siempre antecede al toparse con ello; el flujo antecede siempre a la embarcación y el mundo antecede siempre a su habitante.<sup>152</sup>

Ahora bien, la existencia también es todo menos espontánea en el sentido de que, para que la espontaneidad del aparecer ocurra, en cierto modo tuvo ya que haber ocurrido todo. Esto es: la anterioridad formal de la existencia con respecto a su tematización sólo es visible desde la tematización; más aún, sólo es algo *de* la tematización. Es, de hecho, el punto en el que culmina el despliegue fenomenológico del haber. Por así decir: la tematización “se encuentra” con un aparecer ya constituido, pero esta constitución del aparecer es producto de sí misma. Incluso podría decirse que la tematización consiste, o que el sentido mismo de la estructura radica, en producir el aparecer, en hacer ver a la existencia como espontánea.<sup>153</sup> Así pues, la tematización (la estructura, la idea) descubre su falta de autonomía y la interpreta como autonomía de la cosa (de la realización, de la impresión), pero no porque simplemente se esté “engañando a sí misma” (presentándose como inmediato el resultado de su propia mediación), sino porque *en eso* consiste el aparecer; porque lo que no hay ni puede haber es un aparecer *absolutamente* inmediato. La tematización es como el proceso de revelado de una cinta cinematográfica: el asunto no

---

<sup>151</sup> A esta anterioridad formal de la existencia también nos hemos referido ya. Por ejemplo, con aquello de que “el haber siempre viene de antes” y sus implicaciones en torno al principio general de causalidad, o cuando hablamos de la existencia fenomenológicamente primigenia que antecede a la estructura (como condición de la constitución del haber). V. Felipe Martínez Marzoa, *op. cit.*, p. 27.

<sup>152</sup> [T 2.3.2 (p. 262)]

<sup>153</sup> Cf. Carlos Mellizo, “Creencia orteguiana y *Belief* humeana”, pp. 172-176.

tendría interés alguno si los negativos se interpretasen en toda su inmediatez, es decir, como una colección de manchas en el celuloide. Para que “haya película” deben interpretarse como configuraciones de cosas, por mucho que el análisis muestre que dicha interpretación sólo surge de la autoimposición de cierta ceguera con respecto a la mediación y a que la forma de presencia de las cosas en cuestión (aquí como en la tematización) es la ausencia.<sup>154</sup>

En resumen, la paradoja de la existencia es que esta obligación formal de reconocer su anterioridad es, a un mismo tiempo, la obligación de reconocer su dependencia estructural. Dicho de otro modo y recuperando, insistimos, una serie de elementos que ya han sido enunciados en nuestra exposición (y que seguiremos explicitando en lo que sigue): la existencia es formalmente anterior a la estructura del haber, pero sólo en tanto que en la propia estructura se descubre la necesidad de su postulación, de tal suerte que el valor ontológico (pues no es de otra cosa de lo que se está hablando) está subordinado al carácter fenomenológico de lo que se describe. Dicho todavía de otro modo: lo existente es lo que es (ser), pero sólo en tanto que lo que es (ser) es aparecer o, para ser más precisos, en tanto que lo que es (ser) sólo ocurre como resultado de una compleja articulación estructural de elementos. Esta articulación es lo que todavía tenemos pendiente. Sin embargo, éste es un buen momento para introducir otro de los componentes centrales del planteamiento del *Tratado* que, a partir de este punto, irá cobrando cada vez más relevancia.

### **3.4 Primera nota sobre la *naturaleza* humana**

Algo hemos dicho ya sobre lo “humano” en el curso de nuestra exposición. De eso y de lo desarrollado en el apartado anterior nos serviremos para empezar a aclarar la noción de “naturaleza”; una noción lo suficientemente importante como para figurar en el título del texto que nos ocupa.

---

<sup>154</sup> A esta ausencia también nos hemos referido ya: es la “pérdida” implicada en el tránsito de la impresión a la idea.

Ya en el propio *Tratado* se advierte que no es evidente en absoluto cuál es su referente ni cuáles son los contenidos a los que cabe calificar de naturales.<sup>155</sup> Ocurre con “naturaleza” lo mismo que vimos ocurrir con “espontaneidad” (por no decir que pura y simplemente son lo mismo). La dificultad se presenta desde el nivel más elemental. Ciertamente, puede entenderse por naturaleza algo así como “lo que permanece inalterado por lo humano”. Pero también podría aducirse que “lo humano” no es producto de sí mismo y, en esa medida, que ello mismo es algo “natural”. Ahora bien, si lo humano es algo natural, se sigue que, en el fondo, también lo son sus intervenciones (en detrimento de la primera definición de naturaleza).<sup>156</sup>

La discusión se torna más interesante, sin embargo, si recuperamos esa caracterización que hicimos de lo humano como algo no referido a un determinado tipo de entes. Partiendo de ahí, por su propio peso cae que el significado que le correspondería a la naturaleza en la fórmula “naturaleza humana” sería el de lo que hay o lo que es *en general*. De este modo, la fórmula entera no ha de leerse como anunciando “la forma de ser de lo humano” (es decir, como algo específico de una determinada “forma de ser” frente a otras), sino como afirmando que “la forma de ser (del ser) *es lo humano*”, que no hay nada que no sea en el sentido de lo humano.<sup>157</sup>

Es suficientemente claro, pues, que el título no anuncia una antropología ni propone una antropologización de la cuestión de la validez (nuevamente: para que algo así tuviera sentido tendría que ser posible hablar de una validez “no-humana”, pero de sobra sabemos ya que a eso se ha renunciado por principio). Que todo lo que es sea en el sentido de lo humano significa que nada hay que no pertenezca a o pase por la unidad de todo lo que hay, es decir, por el yo (entendido ya que la palabra no se refiere a ningún ente ni a un tipo determinado de entes). Eso, a su vez, quiere decir: ser (ser contenido) consiste en haber sido cribado por la estructura cuyos elementos articulan el yo.

---

<sup>155</sup> [T 3.1.2 (pp. 304-306)]

<sup>156</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, pp. 120-121.

<sup>157</sup> “Ahí encuentra la filosofía de Hume su punto último; esa Naturaleza es conforme al Ser, y la naturaleza humana es conforme a la Naturaleza.” *Ibid.*, p. 148.

Tomando todo esto en cuenta, vale la pena formular una síntesis de todos los significados de naturaleza propuestos.<sup>158</sup> Si naturaleza es lo que es y lo que es sólo puede serlo en el sentido de lo humano, entonces lo que es *de facto* (el conjunto de todos los contenidos que efectivamente hay o existen), más que ser “lo que permanece inalterado” por lo humano es lo que es *en tanto que* es alterado por lo humano o, incluso, lo que es *para ser* alterado por lo humano (que aquí sí podría hasta cierto punto interpretarse, pues no tenemos noticia de otra cosa, como referido a un determinado tipo de entes, es decir, como referido a lo humano *de facto*). Se estaría hablando aquí de algo así como la *mera* naturaleza. En cambio, el que en general no pueda haber ni haya nada al margen de esta articulación entre lo humano y lo que hay referiría al *de iure* de la naturaleza; a la naturaleza del haber o del ser, en breve, a la naturaleza humana.

No es excesivo, entonces, afirmar que el proyecto del *Tratado* también puede describirse en términos de la formulación y defensa de la noción de naturaleza humana y que dicha temática ha de estar vinculada a la relación entre la cuestión de la validez y la búsqueda de un criterio de la existencia que establecimos en los apartados previos. Así, si la mera naturaleza es lo que es para ser alterado (por lo humano), entonces su facticidad misma tendrá que radicar en su apertura para ser alterado en un sentido relevante (efectivo, actual, real).<sup>159</sup> Esto es: lo efectivo, actual, real es aquello cuya alteración acarrea una modificación en el conjunto de lo que es en sentido efectivo, actual, real; es decir, aquello que acarrea una modificación en “lo demás” que es, en la (mera) naturaleza. De este modo, podría decirse: existente es lo ente cuya alteración modifica el conjunto de todo lo que es existente, mientras que inexistente es lo ente cuya “alteración” deja todo como está; un engrane cuyo movimiento no mueve nada más. Siendo así, por naturaleza humana no cabe entender (en principio y a reserva de que más adelante la caractericemos de forma más completa), sino la exigencia irrenunciable de distinguir lo que es de lo que no es, lo que existe de lo meramente posible. La naturaleza humana (el ser de lo que es, el haber de lo que hay) es, en primer lugar, la operación de un criterio de la existencia.<sup>160</sup>

---

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 122 y ss.

<sup>159</sup> Esto es lo que Deleuze denomina “el acuerdo de la naturaleza humana con la Naturaleza”. *Ibid.*, p. 135.

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 115. También: Felipe Martínez Marzoa, *op. cit.*, p. 91.

### 3.5 El criterio de la existencia

Todo lo que hay es un contenido (existente o meramente posible) del yo. Es decir: algo, para ser algo, tiene que no ser una no-cosa, pues sólo así puede ser admitido en la estructura del haber. Ahora bien, la admisión del algo en la estructura -como sabemos desde el primer enunciado del *Tratado*- implica la resolución de su condición o estatuto como impresión o idea. De hecho, la admisión del algo en la estructura implica automáticamente el reconocimiento de su carácter de idea: ésa es exactamente la garantía que ofrece la estructura. En otras palabras, sin importar qué sea lo que se percibe, se puede estar seguro de que eso que se percibe es un algo, una cosa, una idea (porque lo que por principio no puede ocurrir es que se perciba una no-cosa).

Por otra parte, sea lo que sea lo que se percibe, el hecho mismo de percibirlo implica, también, el reconocimiento retrospectivo de su fondo cualitativo o de impresión. Esto es: la forma misma de la percepción consiste en la tematización de cualidades, de manera que lo que está dado de antemano en la percepción siempre son las propias cualidades, por lo pronto, en su condición de impresiones simples (mínimo cualitativo). En breve: incluso la forma más radical de abstracción, para ser percepción, tiene su origen en las cualidades (por mucho que, en última instancia, nunca pueda darse cuenta exhaustivamente de dicho origen).

El problema, desde luego, es que todo lo anterior puede decirse de cualquier percepción. Digamos: toda percepción es automáticamente “válida” en tanto percepción y, por lo tanto, de validez indeterminada en términos del discernimiento al interior del haber en el que consiste el haber. Sabemos, pues, que la estructura del haber opera a través de esa especie de “discernimiento cero” entre la idea y la no-idea, pero también que sobre éste se monta una compleja articulación de elementos: constitución y asociación (flujo) de las substancias sobre un entramado espacio-temporal regulado causalmente y asentado sobre la identidad. En otras palabras, lo cierto es que ya disponemos del discernimiento que opera al interior del haber y lo único que falta es establecer su conexión con la distinción entre lo existente y lo inexistente: el criterio de la existencia es la coherencia causal y espacio-

temporal al interior del flujo de la percepción.<sup>161</sup> No hay que pasar por alto, sin embargo, todo lo que la explicitación de esta asociación lleva de fondo.

En primer lugar, no hay que perder de vista que la afirmación aparentemente trivial de que algo existe (en virtud de su coherencia causal y espacio-temporal) no puede ser nunca una explicación definitiva del origen de dicha percepción. Se puede afirmar que algo existe sólo en virtud de la recurrencia de una determinada relación entre dicho contenido y otros (es decir, de que el haber “siempre viene de antes”). Es evidente, sin embargo, que dicha afirmación tampoco constituye una respuesta a la pregunta por el origen de la relación misma. “De dónde sale” que esos determinados contenidos se relacionen “siempre” de una determinada manera no es una pregunta para la que se tenga o se pueda tener respuesta, sino un ejemplo más del tipo de preguntas al que se ha renunciado por principio desde la perspectiva fenomenológica del *Tratado*.

En segundo lugar, no hay que perder de vista que, por mucho que se reconozcan relaciones particulares entre determinados tipos de contenidos (vínculos causales particulares), dichas relaciones se dan necesariamente en el contexto del entrecruzamiento entre espacio y tiempo, es decir, el entrecruzamiento entre dos continuos ilimitados (esto, junto a esto, junto a esto... y esto, después esto, después esto...). De esta forma, cuando de lo existente se exige que sea “espacio-temporalmente coherente”) no sólo se está exigiendo que lo sea meramente al interior de la relación particular que lo ha puesto de relieve, sino que lo sea *con respecto a la totalidad de los contenidos existentes*<sup>162</sup> o, lo que es lo mismo, se le está exigiendo al vínculo causal particular que sea coherente *con respecto a la totalidad de los vínculos causales particulares*.<sup>163</sup>

Una palabra sobre esta coherencia y esta exigencia. No hace falta decir que la noción de “existencia como coherencia” es sumamente frágil (por mucho que se refiere a la experiencia más cotidiana e ineludible). De sobra sabemos ya que cualquier cosa admitida por la estructura que es posible y que eso significa, indistintamente, que puede existir o no existir. La estructura no ofrece por sí misma ningún criterio que determine de antemano qué

---

<sup>161</sup> [T 1.4.2 (pp. 130-133)] Cf. Don Garrett, “The Representation of Causation and Hume’s Two Definitions of ‘Cause’”, pp. 174-177.

<sup>162</sup> Peter F. Strawson, *Análisis y metafísica*, p. 172.

<sup>163</sup> Cf. Felipe Martínez Marzoa, *op. cit.*, pp. 43-48.

existe y qué no. De ello se sigue que lo único estrictamente “incoherente” con la existencia de algo es su propia inexistencia, es decir, la contradicción. Pero ya hace tiempo que abandonamos la pretensión de alcanzar esa certeza que se puede obtener mediante la contradicción. Por coherencia no debe de entenderse aquí otra cosa que justificabilidad contextual.<sup>164</sup> Y, sin embargo, tampoco se trata de algo tan endeble, como veremos a continuación.

Si se *supone* la existencia de cualquier cosa, automáticamente se está suponiendo, también, su no-inexistencia. Ahora bien, suponer que algo existe significa suponer que existe en un lugar y tiempo determinados (pues, de lo contrario, lo que se está suponiendo es que no existe). Esto, a su vez, significa que se está suponiendo no sólo la operación de un determinado vínculo causal sino, también, la recurrencia e irreversibilidad del propio vínculo (pues, de lo contrario, no habría un algo del cual suponer la existencia ya que, recordemos, éstas son las características de las relaciones que moldean los contenidos). Finalmente, todo lo anterior significa que también se está suponiendo una determinada configuración de la causalidad en general, pues lo que por principio no puede ocurrir es que concurren vínculos causales particulares que acarrear la existencia de algo, por un lado, y, por el otro, vínculos causales particulares que acarrear su inexistencia; es decir, en la hipótesis de la existencia de cualquier cosa está supuesta siempre la existencia de todas las demás cosas existentes, de tal suerte que suponer la existencia de cualquier cosa es suponer la existencia de un mundo entero (o lo que es lo mismo: la existencia de cada cosa está siempre respaldada por un mundo entero). La noción de existencia como coherencia (justificabilidad contextual) significa eso: un mundo que resulta de la coherencia entre todo lo que existe. Y es por eso que, aun careciendo de certeza en sentido estricto, no se trata de un criterio endeble. Es el mundo entero lo que se pone en juego con la afirmación de cada existencia.

No obstante, esa admisión de que cada existencia implica un mundo entero parece dejar sin respuesta una cuestión crucial: ¿cuál coherencia es la correcta?, ¿cuál mundo es el que existe?, ¿cuál coherencia y cuál mundo son los válidos? Pero, nuevamente, estas preguntas tienen sentido sólo si lo que se busca es una solución definitiva al (desde la

---

<sup>164</sup> [T 1.4.2 (p. 144)]

perspectiva del *Tratado*, irresoluble) problema del origen. Lo que se ha conseguido mediante el razonamiento recién expuesto (en el que está implicada, desde luego, toda la estructura del haber) es, justamente, una vía para hablar con validez del mundo sin recurrir a él.

Digámoslo así: la relevancia del mundo no está en la demostración de su existencia, sino en que exista y siga existiendo.<sup>165</sup> De hecho, para que exista y siga existiendo no hace falta demostrar que existe sino, meramente, asumir que es el que es, es decir, que todo lo que existe es causalmente coherente entre sí; sólo que eso no ocurre como una constante reafirmación de una tesis, sino como una permanente y, en general, incuestionada admisión de los contenidos que salen al paso. La existencia es un océano que se navega sin necesidad de ocuparse, en la inmensa mayoría de las ocasiones, de la profundidad de las aguas y en el que la validez consiste, antes que nada, en no naufragar. De esta forma, no hay (en el sentido de que es indiferente si hay o no hay) un mundo “verdaderamente” existente con respecto al cual cabría decir si una versión del mundo es “acertada” o no: el mundo mismo sólo existe en calidad de su propia hipótesis.<sup>166</sup>

Lo anterior no es, desde luego, sino el reverso de aquello que se ha venido poniendo de manifiesto a propósito de la existencia de cada cosa en particular: la habitabilidad del mundo (puesto en términos más dramáticos: la supervivencia de cualquier ente que se asocie con la palabra “yo”) consiste en la disposición para presuponer recurrencia e irreversibilidad en las relaciones entre contenidos y poder reconocer lo existente como existente, de manera que la validez de dichos reconocimientos radica, por lo pronto y en un sentido mínimo, en que entre ellos se mantenga una coherencia suficiente para que la hipótesis del mundo se mantenga; para que el mundo no se disuelva o se venga abajo (y junto con él, todos los contenidos).

La substancia (el único significado admisible en este nivel para “existencia particular”) y mundo se co-implican a través de la causalidad y sobre el fondo de la identidad.<sup>167</sup> De ello resulta la coherencia espacio-temporal que habita el yo. Y es esa

---

<sup>165</sup> [T 1.4.2 (p. 125)]

<sup>166</sup> Cf. Paul Russell, *The Riddle of Hume's Treatise*, pp. 171-175.

<sup>167</sup> [T 1.4.3 (p. 145)]

propia coherencia el criterio que discierne entre lo existente y lo inexistente al interior de la posibilidad, del haber en general. Donde -ya se ha venido anunciando, pero conviene irlo haciendo cada vez más explícito- la finalidad del discernimiento no es asegurarse o demostrar que lo que existe “verdaderamente” existe sino, en el sentido más elemental, preservar la habitabilidad. Las consecuencias de todo esto son tan diversas y tan complejas que nos llevará algún tiempo tratar de extraerlas todas.

### **3.6 El círculo de la existencia**

Hemos dicho ya que si se habla de existencia en un sentido distinto de aquel de “existencia primigenia” que se postuló para el mínimo cualitativo, el único admisible es el de substancia. Aun sabiendo que la substancia no es sino un corte arbitrario (o, mejor dicho, mera y contingentemente sostenido por una relación recurrente e irreversible entre ese tipo de conjunto de cualidades y otro u otros), de sobra sabemos también que no hay otro modo, digamos, de “administrar” las cualidades de manera que su haber primigenio y limítrofe comparezca como haber habitable, existente.

Ahora bien, ¿qué es exactamente lo que se supone cuando se supone que una substancia existe? En primer lugar, lo que acabamos de ver: que ese contenido no lo hay en condición de meramente posible, sino en condición de efectivo, actual, real. Podemos, además, dar ya un sentido algo más preciso a esos términos: efectivo, actual, real quieren decir causal y espacio-temporalmente coherente con respecto al resto de lo existente. Pero esta definición sigue siendo incompleta y quizá incluso superficial.

Como sabemos, sólo se puede hablar de substancia dando por sentada toda la estructura del haber y la co-implicación con el mundo (la totalidad de las substancias existentes). Y lo que todo esto acarrea en el nivel de la mera constitución de la substancia es lo siguiente: se ha puesto de relieve una idea compleja, es decir, un conjunto de cualidades (simples) a las que se les atribuye una unidad (en virtud de su aparición en el contexto de una relación recurrente e irreversible con otros contenidos). Así, puesto que se

trata de una idea compleja, por principio hay que asumir que cada una de las cualidades que la conforman comparece en calidad de idea, esto es, de idea simple. Finalmente, hay que asumir también que cada una de esas ideas simples procede de una impresión simple correspondiente, es decir, que todas fueron extraídas del fondo puramente cualitativo de la existencia primigenia que se ha postulado.

Pues bien, nada de lo anterior tendría sentido si la admisión de la existencia de la substancia no comportara también y de modo decisivo la conclusión de que la configuración determinada de cualidades que la conforman está presente ya *como tal* en el nivel de la existencia primigenia, esto es, que la substancia, en tanto idea compleja, *procede de una impresión compleja*.<sup>168</sup>

Esta conclusión (aquello que en el *Tratado* se denomina *matter of fact*) es decisiva porque es precisamente en ella en lo que consiste el discernimiento entre lo existente y lo inexistente: lo existente deja de ser meramente posible en virtud de que participa como tal de la configuración de la existencia primigenia, mientras que lo inexistente o, incluso, la substancia inexistente, lo es en virtud de que no se le atribuye una participación semejante (sin merma alguna, claro está, de su mera posibilidad).<sup>169</sup> De esta forma, se podría decir que la descripción de la estructura entera del haber no es sino un círculo en torno a la existencia misma en el que esa distinción entre “existencia primigenia” y “existencia del mundo” no pasa de ser un instrumento: se parte de la postulación de la existencia (del mínimo cualitativo) para poder concluir la existencia (de las substancias y del mundo mismo), mientras que la estructura misma se experimenta (se habita) como mero reconocimiento del mundo a partir de cada una de las cosas que lo componen.<sup>170</sup>

No hay que pasar por alto, sin embargo, los matices que intervienen en esta circularidad y en los que, de cierta forma, se juega todo. Puesto que estamos hablando de un círculo, es justo decir que el asunto consiste en llegar al mismo punto del que se partió. Pero también lo es decir que no se llega en condición de lo mismo: la existencia en el nivel pre-fenomenológico se postula para echar a andar la descripción de la estructura del haber

---

<sup>168</sup> [T 1.1.1 (pp. 7-8), 1.2.6 (p.48)]

<sup>169</sup> [T 1.3.7 (p. 68)]

<sup>170</sup> [EHU 5 (pp. 124-126)]

(porque no se puede partir de cero y porque, abundando en los presupuestos del *Tratado*, hay que partir de lo que hay), mientras que la existencia en el nivel de la substancia se concluye porque en eso consiste el haber de lo que hay, porque en eso ha de culminar la descripción; porque en eso consiste el discernimiento del haber válido.<sup>171</sup>

Y puesto que otra vez estamos hablando de validez, hay que insistir en que la de dicho discernimiento no consiste en la demostración de que la idea compleja en la que consiste la substancia “verdaderamente” se corresponde con una impresión compleja. Nuevamente: eso es algo que pura y simplemente se concluye sin expectativa o intención de alguna vez demostrarlo. La validez consiste en que la conclusión en cuestión sea mínimamente coherente con el resto de las conclusiones de esa naturaleza, con el único propósito de que siga habiendo un mundo en el cual habitar. Volviendo con las expresiones dramáticas: la única validez indispensable es aquella que se requiere para que cualquier ente que se asocie con la palabra yo siga vivo (siga teniendo mundo) y, el que en efecto siga vivo, en cierto modo constituye la demostración de lo válido de la validez.

Tenemos, pues, dos perspectivas complementarias sobre el criterio de la existencia: existencia es coherencia causal y espacio-temporal entre las substancias (existentes), por un lado, y la conclusión de que una impresión compleja (correspondiente) precede a cada una de esas substancias. Lo que procede ahora es tratar de mostrar el panorama completo que resulta de la articulación de estas dos perspectivas.

### **3.7 El desprendimiento del mundo**

Lo dicho a propósito de la admisión de la existencia de una substancia como conclusión de la precedencia de la impresión compleja correspondiente tiene repercusiones a gran escala. Para empezar, la propia conclusión comporta la necesidad de no concebirse a sí misma (por lo menos, no inmediatamente) como conclusión, es decir, como el producto

---

<sup>171</sup> “... los principios no hacen del espíritu mismo un objeto de ciencia posible sino dándole ante todo una naturaleza objetiva.” Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 18.

de un razonamiento. Por ponerlo de alguna manera: cuando se percibe una substancia existente no se están percibiendo la substancia y su existencia como cosas distintas, agregada la una a la otra. La existencia no es un algo que pueda percibirse por sí mismo y agregarse o restarse a las substancias. La existencia no es una cualidad. Es una propiedad relacional o contextual de las substancias; justamente aquella que legitima su haber efectivo, actual, real. Lo que se está percibiendo cuando se percibe una substancia existente es, por lo tanto, la substancia *como existente*, es decir, simplemente se está percibiendo la substancia.<sup>172</sup>

De ello se sigue, pues, que la percepción de la substancia (como existente) no incluye explícitamente consideración alguna sobre el proceso estructural que hubo de atravesar para poder ser percibida como existente. De hecho, en cierto modo es necesario que el proceso permanezca oculto para que la conclusión de existencia pueda surtir efecto: la tematización del proceso de la percepción no es lo mismo que la percepción.<sup>173</sup> Y lo que estamos haciendo con esto no es sino preparar una caracterización más adecuada de la conclusión de existencia. A saber: decir que la conclusión de la existencia de la substancia consiste en la suposición de la precedencia de una impresión compleja correspondiente sería no decir nada si a dicha impresión no se le atribuyese, como elemento constitutivo de la propia conclusión, precedencia con respecto a la estructura del haber mismo o el proceso de la percepción mismo.

Es cierto, sin duda, que dicha precedencia está ya supuesta en la mera afirmación de que lo que la conclusión concluye es el tránsito de una impresión a una idea (aun si se trata, como en este caso, de impresiones e ideas complejas). Lo que se pone de manifiesto al hacerlo explícito es que es constitutivo de la estructura del haber o del proceso de la percepción el actuar como productor (de contenidos), de tal suerte que es constitutiva de la conclusión de existencia la atribución de independencia del contenido (de la impresión compleja) con respecto al propio proceso de la percepción. En pocas palabras: la conclusión de la existencia no concluiría nada si lo que concluyese no fuera que la substancia que percibe es “antes”, “afuera” “al margen” o “más allá” de la percepción, es decir, de la estructura del haber. No hace falta ya insistir demasiado en que este agregado a la

---

<sup>172</sup> [T App. (p. 396)]

<sup>173</sup> [T 1.4.2 (p. 141 y ss.)] V. Norman Kemp Smith, *op. cit.*, pp. 450-454.

conclusión de existencia no pide una validación propia. Lo que importa aquí es reconocer el alcance de lo dicho.

Puesto que la conclusión de existencia no es un acto aislado, sino un corte relativamente arbitrario en el contexto de la coherencia causal y espacio-temporal mínima, cualquier conclusión de existencia es también conclusión de existencia de la totalidad de lo que existe, es decir, conclusión de la existencia del mundo. Sólo que ahora podemos añadir: esa conclusión consiste en concluir que es el mundo mismo lo que existe “antes”, “afuera”, “al margen” o “más allá” del proceso de la percepción. Es así como la suposición de la existencia del mundo trasciende el carácter de mera “hipótesis”: la condición de la habitabilidad es que eso que fenomenológicamente puede describirse como hipótesis se perciba como algo no dependiente de la percepción y, por lo tanto, no como mera hipótesis, sino como haber, ahora sí, efectivo, actual, real. En breve: la realidad del mundo consiste en la coherencia que guardan entre sí las distintas atribuciones de existencia acerca de sus contenidos, de tal suerte que lo que no resulta compatible con dicha coherencia puede relegarse ya al ámbito de lo inexistente, a la irrealidad de la *mera* percepción.<sup>174</sup>

Algo queda aún por decir sobre la constitución de la realidad del mundo, pero podemos concluir este apartado con una aclaración, o más bien una reiteración de lo que esto último no significa. Que la realidad del mundo consista en la “mera” coherencia causal y espacio-temporal entre las substancias en modo alguno acarrea la insinuación de que se trata de una falsa realidad o mera “aproximación” a la realidad. Una insinuación de ese tipo estaría, cuando menos, dejando abierta la posibilidad de un acceso a una “verdadera” realidad o a una realidad “más real”, es decir, estaría dejando abierta la posibilidad de un mundo “verdadero” “antes”, “afuera”, “al margen” o “más allá” de la percepción. Se estaría insinuando la lectura de un libro distinto que el *Tratado* pues, por lo que a éste se refiere, la coherencia no es “mera” realidad, sino la única disponible. Más aún, se mantiene como su objetivo y su mérito el que a partir de él pueda hablarse de la realidad sin tener que validar “antes”, “afuera”, “al margen” o “más allá” alguno. O, puesto que como acabamos de ver, sí hay un cierto *uso* que se les puede dar a estos términos en relación con el mundo: es el objetivo y el mérito del *Tratado* el haber mostrado que la metafísica no es un discurso que

---

<sup>174</sup> Cf. Henry E. Allison, *op. cit.*, pp. 234-246.

descubre el mundo tal como es en sí mismo, sino el que lo produce, y que esta producción es el único ser en sí mismo del mundo. Lo que se ha puesto de manifiesto es que *la percepción misma es metafísica*.<sup>175</sup> En palabras de Deleuze:

En otros términos, el sistema se consume en la identidad del sistema y el Mundo. Ahora bien, el sistema es, como hemos visto, el producto de los principios de la naturaleza, y el mundo (continuidad y distinción) es de manera inmediata ficción de la imaginación. He ahí la ficción necesariamente convertida en principio. En el caso de las reglas generales, la ficción extrae su origen y su fuerza de la imaginación, mientras que ésta se vale de los principios que la fijan para ir más lejos. En el caso de la creencia en la continuidad, la fuerza de la ficción es la de un principio. *Con el Mundo, la imaginación llega verdaderamente a ser constituyente y creadora. El Mundo es una Idea*.<sup>176</sup>

### 3.8 La autonomía del mundo

Lo expuesto en los apartados anteriores puede resumirse diciendo: fenomenológicamente hablando, no hay contenido alguno que no pertenezca al yo (la unidad y totalidad de lo que hay), puesto que el yo es el ámbito de producción de contenidos. Ahora bien, en tanto tal, el yo es también el ámbito de discernimiento de la validez (el ámbito mismo de la validez) sólo que, paradójicamente, el discernimiento de la validez consiste en la producción de un subconjunto de contenidos (en sí mismo, una unidad: la unidad de todo lo que hay en el sentido de lo real, es decir, el mundo) cuya coherencia interna (causal y espacio-temporal) hace comparecer a cada uno de los contenidos y a su unidad en general en calidad de independientes y opuestos (en el sentido de resistentes) a la propia acción del yo. Hasta cierto punto se podría decir, entonces, que la validez consiste en una especie de autoengaño del yo. Pero sólo hasta cierto punto porque hablar de “(auto)engaño” en sentido estricto requiere de la posibilidad de “decir(se) la verdad” y aquí no hay eso sino, como mucho, la posibilidad de describir el proceso del “autoengañarse”, pues la validez del proceso mismo no radica en su valor comparativo con

---

<sup>175</sup> V. Edmund Husserl, *op. cit.*, pp. 166-167.

<sup>176</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 84.

respecto a una “verdad de otro orden”, sino en su propia capacidad de mantenerse como autoengaño, es decir, en su capacidad para sostener el mundo.

Que el yo contenga todo lo que hay no quiere decir, sin embargo, que lo contenga todo del mismo modo. Tanto como eso ya ha quedado claro mostrando que el yo distingue los (sus) contenidos válidos (existentes, reales) de los inválidos (inexistentes, meramente posibles). No obstante, también es suficientemente claro ya que entre los propios contenidos existentes hay diferencias de estatuto relevantes.

El que el yo tenga o habite un mundo no significa que “verdaderamente” haya sido arrojado a un mundo que lo antecede (por más que siempre esté operando la exigencia fenomenológica de percibirlo así), sino que el mundo entero se (le) va produciendo (al yo) en cada situación fáctica (en cada tránsito particular de impresión compleja a idea compleja). Dicho de otra forma, la abstracción “mundo” es uno de los elementos que se requieren *de iure* para que haya situación fáctica en general, para que cualquier cosa exista. Pero también es cierto que la situación fáctica no es más que un corte arbitrario en el continuo de la percepción (del haber) o, si se prefiere, que no hay situación fáctica si no se incluye en ella la proyección de un continuo causal y espacio-temporal. De todo ello se sigue que la situación fáctica, por así decir, no sólo consiste en la conclusión de existencia en la que efectivamente consiste, sino también en un conjunto indefinido de conclusiones de existencia en las que, de alguna manera, *no* consiste.<sup>177</sup> Tratemos de aclarar esta aparente contradicción.

La situación fáctica consiste en el tránsito de la impresión compleja a la idea compleja, es decir, en una conclusión de existencia. Sin embargo, para que esa conclusión de existencia sea posible se requiere, como sabemos, de todo lo demás, es decir, de una conclusión de existencia sobre un “todo lo demás” sólo parcialmente definido, donde la parcialidad de la definición está dada porque la existencia de algunos de esos contenidos, *cuyo tránsito de impresión compleja a idea compleja no se ha efectuado como parte de esa determinada situación fáctica*, está directamente comprometida (causal y espacio-temporalmente) con la existencia en la que sí consiste la situación fáctica y la de otros (que permanecen en la indefinición) no (esto es: no directamente, pues, en rigor, la existencia de

---

<sup>177</sup> Edmund Husserl, *op. cit.*, pp. 167-168.

cualquier cosa compromete a la totalidad de lo existente). En pocas palabras, de la situación fáctica participan ideas complejas cuya existencia no se concluye a partir del tránsito efectivo desde la impresión compleja, sino a partir de la exigencia de coherencia que presenta la idea compleja en la que el tránsito desde la impresión compleja ha sido efectivamente realizado. Es decir, en la situación fáctica participan contenidos para los que, aun participando en calidad de “mera percepción”, se concluye existencia a partir de la pura relacionalidad. Más aún, no hay impedimento alguno para hacer consideraciones enteras sobre contenidos de este tipo sin salir del ámbito de la mera percepción, es decir, sin la intervención de un tránsito efectivo de impresión compleja a idea compleja. Se puede discurrir sobre contenidos existentes aun percibiéndolos, en cierto sentido, como inexistentes (bajo la expectativa, desde luego, de que si se les rastrea causal y espacio-temporalmente se les encontrará precedidos de la impresión compleja correspondiente).

En conclusión, la existencia no sólo admite, sino que exige una distinción que trataremos de fijar con los siguientes términos: por un lado está la existencia *actual*, es decir, aquella que se concluye a través del tránsito efectivo de impresión compleja a idea compleja y, por el otro, está la existencia *inactual*, es decir, aquella que se concluye a través de la exigencia de coherencia interna de la situación fáctica o *en la que es el propio tránsito desde la impresión compleja lo que está supuesto*. De este modo, podría decirse que toda existencia es real, pero no toda es actual (por mucho que el criterio de actualidad sea totalmente contingente y se disuelva en el ámbito de la realidad en general).<sup>178</sup>

Desde luego, con todo esto no estamos sino caracterizando con mayor detalle todo lo que está involucrado en la conclusión de la existencia del mundo. La “existencia inactual” no es sino una recuperación de eso que ya apareció en nuestra exposición con el nombre de “ideas relativas” (que es, de hecho, la expresión que se emplea en el *Tratado*). Se trata, recordemos, de aquellas ideas (complejas) que tienen (a las que les atribuyen) “relaciones, conexiones y duraciones” distintas de las que efectivamente se perciben en

---

<sup>178</sup> *Ibíd.*, pp. 59-63. Cabe señalar que no estamos empleando el término actual en su sentido meramente temporal, sino de tal forma que incluya todas las modalidades de existencia en las que el tránsito de la impresión compleja a la idea compleja no es efectivo. Por ejemplo, un contenido puede suponerse simultáneamente existente con respecto a otro al que se le atribuye actualidad y no por ello ser actual también: puede ser inactual en virtud de su distancia espacial con respecto al contenido actual. Esa sería la modalidad de la no efectividad de su tránsito de impresión compleja a idea compleja.

virtud, precisamente, de que son relativas, no a un presunto aval ontológico sino, como se ha venido mostrando, al contexto del entramado fenomenológico cuyos extremos son la situación fáctica particular y la existencia del mundo.<sup>179</sup>

No hemos hecho, pues, más que abundar en la forma en que el mundo se constituye como producto del yo hasta que, hasta cierto punto, se independiza de él. El yo produce el mundo, pero no lo “inventa”, pues lo hace a partir de unos contenidos de cuyo origen no puede dar cuenta y ciñéndose a unas reglas que suponen e incluyen la de que la propia producción del mundo se despliegue *como sujeción al mundo*. Y por si todo esto fuera poco, el asunto en general no tiene lugar, digamos, “por disposición del yo” sino porque, de lo contrario, no habría un “tener lugar”, porque eso es simple y sencillamente lo que significa en general el tener lugar.

Puesto que el que haya mundo consiste en el respeto por la autonomía fenomenológica del mundo, el discurso no fenomenológico (el discurso ordinario sobre el mundo asociado con la habitación misma del mundo) ha de consistir en un discurrir sobre la existencia totalmente independiente del problema de la existencia como tal, es decir, totalmente independiente de su anclaje fenomenológico en la estructura del yo, pues es ahí (y no en la descripción de la estructura) donde ocurre (o no) la validez, donde el yo habita.<sup>180</sup>

---

<sup>179</sup> “La posibilidad y la fertilidad definitivas de la explicación concreta del fenómeno de la curiosidad (y de la de cualquier otro) radican en *aquello en cuanto lo cual* el existir esté dispuesto de antemano, predeterminado por medio de uso rasgos fundamentales. El mirar a algo y el determinar, activo en ese mirar, lo que está a la vista, en cuanto actuación que lo configura, supone tener ya de antemano lo que se va a mirar en cuanto ente que es así y asá. Lo que de esa manera se tiene de antemano en todo acceso a lo ente y trato con lo ente lo denominaremos *haber previo*. [...] Ese haber previo en que el existir (en cada ocasión el existir propio) se halla al hacer esta indagación puede formularse a modo de indicación formal: *existir (vivir fáctico) es ser en un mundo*.” Martin Heidegger, *op. cit.*, p.104.

<sup>180</sup> La propia descripción de la estructura (incluyendo el camino a su realización fáctica) no es ámbito alguno (no es ámbito alguno y ni tan siquiera es propiamente algo del yo, por más que sus afirmaciones partan de, y estén dirigidas al mundo y al yo). La descripción de la estructura, vale decir, la ciencia del hombre, es un distanciamiento (algo que no hay por sí mismo) con respecto al ámbito del haber que pretende aclarar lo que en él hay y que seguiría habiendo aun sin dicha aclaración. Si se quiere llamar “validez” a su capacidad para hacerlo (puesto que de alguna manera hay que llamarla), es preciso enfatizar que no se trata de lo mismo a lo que se ha estado llamando así en el cuerpo del texto. Ahí se ha restringido ya suficientemente el término para significar existencia en el sentido de la coherencia causal y espacio-temporal, es decir, en el sentido de efectiva pertenencia al mundo.

### 3.9 El conocimiento (del mundo)

El proyecto general del *Tratado* consiste en plantear y defender la posibilidad de hablar con validez del mundo sin recurrir a nada que no sea el mundo mismo. Para ello fue necesario delimitar el mundo mismo: describir la estructura a la que pertenece y los principios mediante los cuales se constituye. De esta forma, tenemos ya una caracterización mínima, pero suficiente, de lo que a partir del *Tratado* ha de entenderse por mundo: el ámbito de la existencia real (actual e inactual) de las sustancias regulado por la coherencia causal y espacio-temporal. Tenemos también, por lo tanto, una definición mínima de validez: en general, el enunciado válido es aquel en el que se afirma una situación fáctica consistente, no con algo “en sí mismo”, sino con la coherencia del mundo, es decir, una situación fáctica existente. Los nombres que en el *Tratado* se asignan a este discurso válido sobre el mundo son conocimiento (*knowledge*) y razón (*reason*).<sup>181</sup>

Dos consideraciones importantes deben hacerse acerca de esto. La primera, que es más bien un recordatorio, es que el que el conocimiento trate permanentemente con y sobre la existencia no significa que consista en “demostrar” la existencia, ni siquiera en el sentido de validar el tránsito de la impresión compleja a la idea compleja. El conocimiento consiste en validar la coherencia de una afirmación dado un contexto causal y espacio-temporal determinado. Y puesto que ésa es la definición misma de existencia, de ello se sigue que la existencia es ella misma lo que está supuesto en el conocimiento: existencia es lo que ha de suponerse para siquiera poder hablar de situación fáctica y existencia es lo que ha de suponerse si en efecto se valida la afirmación. En breve, la existencia no es el “objeto” del conocimiento, sino su criterio.

La segunda consideración tiene que ver con la amplitud del conocimiento. De lo dicho se desprende que *toda* afirmación dirigida a la dilucidación de la coherencia de una situación fáctica es conocimiento en el sentido de que tiene pretensiones de validez (otra cosa será, ahora sí, si en cada caso la coherencia se confirma o se desmiente). Es importante

---

<sup>181</sup> [Cf. *T* 1.3.1-3 (pp. 50-55) y 3.1.1 (p. 295)] En esas caracterizaciones de uno y otro término puede constatarse la identidad que en el *Tratado* se establece entre los dos.

recalcar este punto porque lo que se está poniendo de relieve es (y mucho más habremos de decir sobre el asunto) que el conocimiento no es una forma particular de estar en el mundo, sino que es la condición misma para que haya mundo, incluso en un sentido que permite afirmar que el conocimiento del mundo es el mundo mismo. Que esto sea así no significa, desde luego, que no haya diferencias y matices al interior del conjunto de las afirmaciones con pretensiones de validez (además de la diferencia obvia entre las afirmaciones coherentes o verdaderas y las incoherentes o falsas). En el *Tratado* se distinguen tres tipos de afirmaciones o tres, llamémoslos, órdenes del conocimiento.

El primero de ellos corresponde a las afirmaciones que se ocupan de la posibilidad, es decir, que consisten en relaciones de idea-abstractas en las que lo que se pone de relieve *no* es la conexión con la facticidad/existencia (la interposición de la cosa singular) sino, precisamente, su carácter de abstracción. En otras palabras, se trata de afirmaciones en las que no se busca verificar coherencia (causal y espacio-temporal) alguna, sino la pensabilidad de una relación entre ideas a través de la radicalización de la desconexión de las ideas respecto de su facticidad, incluso hasta el extremo de llegar al número, es decir, a lo puramente cuantitativo. Es evidente, sin embargo, que esto contradice de diversos modos la definición de conocimiento que planteamos un poco antes. Es necesario aclarar la situación, por más que estén presentes ya todos los elementos que la integran.

Indudablemente, se podría argumentar que estas *comparaciones de ideas*<sup>182</sup> en rigor no son conocimiento o, incluso, que no lo son en absoluto. Mientras que el conocimiento se ocupa de la facticidad, las comparaciones de ideas se ocupan de la mera pensabilidad; mientras que el conocimiento tiene a la coherencia (existencia) por criterio, las asociaciones de ideas ofrecen certeza (y ya sabemos que tiene que no haber certeza para que haya validez). Nada de esto ha cambiado. Como tampoco ha cambiado el que algo, para ser

---

<sup>182</sup> En aparente oposición a lo que se sostiene en este párrafo, en el *Tratado* se distingue entre “conocimiento” y “probabilidad”, reservando el primer término, en ciertos contextos, a las “comparaciones de ideas”. No obstante, también se aclara que el uso de dicha distinción es convencional. [V. T 1.3.11 (p. 86 y ss.)] Entendemos que el propósito que se persigue a través del uso de dicha convención es defender la tesis -central para el planteamiento del *Tratado*- de que las relaciones causales no se establecen mediante comparaciones de ideas (y que, por lo tanto, no puede haber certeza en ellas). Puesto que dicha tesis no está puesta a discusión en nuestra propia exposición, lo que interesa aquí es poner de manifiesto la articulación entre “conocimiento” y “probabilidad” donde lo primero, según se argumenta arriba, sirve de límite para lo segundo y donde el conjunto puede, consistentemente, englobarse bajo el término conocimiento en la línea de lo que Allison llama un “radical cambio de enfoque” (con respecto al planteamiento de Locke). Henry E. Allison, *op. cit.*, p. 64.

existente (formalmente hablando) antes tuvo que ser posible o pensable. De este modo, si a través del conocimiento se llegase a concluir la existencia de un impensable, lo que estaría ocurriendo no sería una simple incoherencia (una afirmación falsa en el sentido del conocimiento) sino, digamos, un atentado contra la validez, el conocimiento o el mundo mismos; no se estaría hablando de existencia inactual y ni tan siquiera de inexistencia, sino que directamente se estaría postulando un absurdo. En conclusión, las comparaciones de ideas podrán no ser conocimiento en rigor, pero son, por contraparte, el límite del conocimiento.

Pero esto no es todo. Es un eje fundamental de la argumentación del *Tratado* el mostrar que, a partir de lo anterior, entre las comparaciones de ideas y el conocimiento “propiamente dicho” puede establecerse un determinado tipo de relación capaz, digamos, de *potencializar* el alcance fáctico de la cuestión de la validez.<sup>183</sup> Sin embargo, antes de abordar ese asunto concluiremos este apartado con la exposición de los dos órdenes del conocimiento que, por contraste con el de las asociaciones de ideas, podemos considerar como conocimiento propiamente dicho.

Los otros dos órdenes del conocimiento consisten, ellos sí, en la verificación de la coherencia de una situación fáctica, esto es, en una conclusión de existencia soportada en un vínculo causal particular. La distinción que puede hacerse en este contexto tiene que ver con el grado de seguridad que se tenga a propósito del vínculo causal particular que interviene. Así, hay vínculos causales particulares tan sobradamente reconocidos que, sin ser ciertos en sentido estricto, pueden tomarse de ese modo. Digamos que se trata de vínculos causales particulares cuyo colapso generaría, si no un colapso del mundo como tal (pues, en rigor, eso sólo ocurriría si el vínculo causal particular fuese literalmente cierto), cuando menos sí una radical disrupción de él (en el sentido del colapso de una determinada versión de él). Se trata de vínculos causales particulares en los que se juega una determinada concepción del mundo.<sup>184</sup> En cambio, también hay vínculos causales

---

<sup>183</sup> Dicha relación es central en el planteamiento del *Tratado* en el sentido de que es central en el desarrollo del pensamiento moderno en general, pero también en el sentido específico en el que en él se plantea como continuación del propio conocimiento. De eso hablaremos más a fondo en los próximos apartados.

<sup>184</sup> Norman Kemp Smith, *op. cit.*, pp. 365-366.

particulares que adolecen de un componente sustancial de incertidumbre y a los que, por lo tanto, no se puede apostar tan fuerte.

Hay que insistir, sin embargo, en dos cosas. La primera de ellas es que en ambos casos se está hablando igualmente de conocimiento, pues la condición de tal no viene del grado de certidumbre de la conclusión, sino de que la conclusión provenga de la pretensión de verificar la coherencia de una situación fáctica determinada. La segunda cosa en la que hay que insistir es en que, también en los dos casos, el colapso del vínculo causal particular acarrea automáticamente la presunción de la operación de uno distinto (incluso si se mantiene la incógnita de cuál pueda ser), pues la alternativa a esto no es el colapso de una determinada concepción del mundo, sino el colapso del mundo como tal. Hay mundo sólo porque hay un principio general de causalidad; sin él, por no haber, ni siquiera habría un mundo distinto.

### **3.10 El problema fenoménico del conocimiento**

En el apartado anterior hablamos de cierta relación que puede establecerse entre las comparaciones de ideas y los vínculos causales particulares (el conocimiento “propriadamente dicho”) y que tiene una particularidad relevancia en términos de las posibilidades del propio conocimiento. En este apartado trataremos de elaborar dicha cuestión.

Para empezar, retomemos la conclusión de la existencia del mundo que, como sabemos, está implícita en cualquier conclusión de existencia particular. Lo que hace especial a dicha conclusión es, desde luego, que en ella no se concluye la existencia de una idea compleja determinada, sino la del conjunto de ideas complejas reales *en tanto conjunto*. En otras palabras y para expresarlo en los mismos términos que hemos empleado a todo lo largo de nuestra exposición, desde esta perspectiva el mundo es la idea-abstracta correspondiente a un conjunto determinado de ideas complejas reales al que se llega a través de la interposición de cualquier idea compleja real, existente.

Por otra parte, también sabemos ya que lo que le confiere la realidad a lo real es su pertenencia a la coherencia de la relacionalidad causal. De este modo, también puede decirse que la conclusión de la existencia del mundo (el mundo mismo) es la conclusión de que todo lo real está (causal y espacio-temporalmente) conectado entre sí.<sup>185</sup> Desde luego, esto no significa que la interposición de una idea compleja real (de un vínculo causal particular) sea efectivamente una prueba de que todo está conectado entre sí. Dicho ahora en este contexto, la cosa funciona al revés: sólo se puede hablar de una idea compleja real o de un vínculo causal particular bajo el criterio (por otra parte, irrenunciable) de que todo está conectado con todo. No hace falta decir que el criterio, en tanto criterio, es indemostrable. Como tampoco hace falta decir que esta indemostrabilidad no es un defecto, pues el valor del criterio radica en su irrenunciabilidad; no porque ésta sea un valor en sí misma como “afirmación válida sobre el mundo”, sino porque a través de ella se refiere al propio haber y seguir habiendo del mundo mismo.<sup>186</sup>

Lo que ocurre, más bien -y esto es lo que ahora nos interesa-, es que el propio criterio comporta la presunción de que todas las ideas complejas reales (todos los vínculos causales particulares) pueden integrarse en una suerte de compendio de todo el conocimiento del mundo. Dicho de otra forma: el que cualquier conclusión de existencia lleve implícita la conclusión de existencia del mundo no sólo equivale a una explicitabilidad de principio de todo lo existente, sino también a una especie de agotabilidad de principio de la relacionalidad causal misma. Digámoslo así: el habitar el mundo consiste en de hecho tener que suponer que existe un mundo de hecho; esto, a su vez, significa que también se tiene que suponer que todas las ideas complejas reales y los vínculos causales particulares están ya dados de hecho y, por lo tanto, que el conocimiento puede articularse y ampliarse hasta constituirse en conocimiento total del mundo. Hay aquí un nudo (quizá, incluso, una contradicción) en el que vale la pena detenerse: lo que por sí mismo no es más que una condición de la habitabilidad del mundo se extiende fenomenológicamente como la pretensión de una definitiva ontización del mundo.

---

<sup>185</sup> Esta conclusión es aquello a lo que no se puede renunciar incluso ante el colapso de un vínculo causal particular; en otras palabras es, de hecho, el reverso operativo del principio general de causalidad.

<sup>186</sup> [T 1.3.3 (pp. 56-58)]

En cierta forma, salta a la vista que la pretensión es irrealizable (por no decir descabellada) pues, ¿qué podría querer decir eso de “definitiva ontización del mundo” cuando los elementos constitutivos del mundo (ideas complejas reales y vínculos causales particulares) se dan sobre la base de una incertidumbre constitutiva? Recordemos aquello de que tiene que no haber certeza para que pueda haber validez. Pues bien, ¿no es precisamente de certeza general y absoluta (o, cuando menos, de su posibilidad) de lo que se está hablando cuando se habla de “definitiva ontización del mundo”? Parece, pues, que la pretensión es irrealizable. El problema es que tampoco es descartable, digamos, en calidad de apéndice indeseado de la noción de conocimiento, pues hay que recordar que el conocimiento (incluyendo esta pretensión que acarrea) no es capricho ni ornato, sino la condición misma para que haya mundo.<sup>187</sup>

Estamos ante dos problemas. Por un lado, está la cuestión de si hay o no solución a esta aparente incongruencia entre la pretensión (de definitiva ontización del mundo) del conocimiento y el contexto en el que se genera al que, sólo para tratar de exponer con mayor claridad el asunto, identificaremos como el problema fenomenológico del conocimiento. Por el otro lado está la cuestión de cómo se expresa fácticamente dicha pretensión, es decir, el problema fenoménico del conocimiento. Una vez planteada esta distinción, lo que primero que hay que aclarar es que la respuesta al problema fenoménico del conocimiento no requiere de una respuesta al problema fenomenológico, y es a esto y, en general, a desarrollar la noción del problema fenoménico del conocimiento a lo que dedicaremos las páginas siguientes.

La respuesta al problema fenoménico del conocimiento no requiere de una respuesta al problema fenomenológico porque aquél consiste en un elemento constitutivo de la operación del conocimiento. El conocimiento no puede no operar (pues, de lo contrario, no habría mundo) y su operación incluye la pretensión de la definitiva ontización del mundo, con independencia de si se tiene o no una descripción fenomenológicamente congruente o no de por qué eso es así. En buena medida podría decirse que ése es justamente uno de los puntos centrales que se plantean en el *Tratado*: el mundo no requiere de un reconocimiento

---

<sup>187</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, pp. 28-29.

externo (ni siquiera fenomenológico) de su validez para estar y seguir estando, porque su validez consiste, precisamente, en estar y seguir estando.

El asunto que ahora nos ocupa es, pues, cómo se expresa fenoménicamente esa pretensión propia del conocimiento. A ese respecto, puede decirse, en primer lugar, que la pretensión *no ha de expresarse* de ninguna forma en particular o, paradójicamente, que también puede expresarse permaneciendo oculta. Digámoslo así: la pretensión (en tanto que mera pretensión) puede o no tomarse en cuenta. El no tomarla en cuenta no implica que desaparezca, pues si bien es cierto que la noción de conocimiento no exige su realización, también lo es que sí exige su presencia (explícita o implícita) *como* pretensión. En otras palabras, la habitabilidad del mundo no compromete a mover un solo dedo en dirección de la realización de la pretensión, o lo que es lo mismo, el mundo no deja de habitarse porque no se avance en la realización de la pretensión. En conclusión, el no tomar en cuenta la pretensión es una actitud fenoménicamente consistente con la noción de conocimiento planteada en el *Tratado*.

No obstante, de lo dicho se sigue que el sí tomarla en cuenta es una actitud igualmente consistente; incluso, si cabe, la más consistente (pues, aunque no se realice, la pretensión lo es, por definición, *de realizarse*). ¿En qué consiste o cómo se manifiesta el sí tomar en cuenta la pretensión? Primero lo llamaremos por su nombre y luego desarrollaremos la explicación. El camino de realización de la pretensión de la noción de conocimiento de alcanzar una definitiva ontización del mundo consiste en transformar el conocimiento en *ciencia*.<sup>188</sup> Eso quiere decir: integrar y articular tantos vínculos causales particulares como sea posible, de manera que se vaya construyendo una descripción óptica cada vez más completa del mundo (hasta llegar, según la idealidad de la pretensión que impulsa el proyecto, a la descripción óptica total del mundo). Dos cosas muy importantes hay que decir a propósito del proyecto en cuestión: la primera, relativa a su propia constitución; la segunda, relativa a su sentido.

Es hablando de la constitución del proyecto de la ciencia que vale la pena recuperar aquella relación entre las comparaciones de ideas y el conocimiento propiamente dicho que

---

<sup>188</sup> En este caso, la palabra remite a aquello que en su momento llamamos, de acuerdo con el esquema terminológico del *Tratado*, *Natural Philosophy*.

adelantábamos hace algunas páginas. Sabemos que la descripción óptica total y definitiva del mundo comportaría certeza. Pero también sabemos que la pretensión no es realizable y que la certeza misma no es siquiera deseable (pues el haber de validez depende de que no la haya como tal). Sin embargo, es evidente que una cosa y otra no implican que no se pueda cerrar, progresiva e indefinidamente, la brecha entre, precisamente, la descripción óptica del mundo y la propia certeza. Tan es así, que la propia noción de conocimiento, como hemos visto, admite una distinción al interior de sus contenidos en función de la carga de incertidumbre que llevan consigo. Buscar la reducción de la incertidumbre en el conocimiento es una actitud fenoménicamente consistente. Ahora bien, ¿cómo puede instrumentarse dicha reducción y, exactamente, para qué habría que instrumentarla?

La primera parte de la pregunta es en donde entran en juego las comparaciones de ideas. La reducción de la incertidumbre en el ámbito del conocimiento ha de consistir en una sistematización del conocimiento, es decir, en la explicitación y registro de las interconexiones entre tantos vínculos causales particulares como sea posible.<sup>189</sup> Así y de manera bastante obvia, el primer papel que juegan las asociaciones de ideas en el contexto del conocimiento (aquel al que ya nos hemos referido) es el de servir de soporte o límite de la interconexión causal: aunque el conocimiento del mundo sea incierto por principio, también es por principio que lo que no se puede perder es el imperativo de no separarse del mundo, de mantener el anclaje en la facticidad.

Pero eso no es todo. No hay que olvidar que el vínculo causal particular, aun siendo siempre referencia a situaciones fácticas particulares, no deja de ser él mismo una abstracción; el producto, recordemos, de una descualificabilidad constitutiva del haber. Tampoco hay que olvidar, consecuentemente, que el vínculo causal particular no es algo por sí mismo ni algo que en conjunto pueda inventariarse (como podría suponerse a partir de la idealidad de la pretensión de la ciencia).<sup>190</sup> Digámoslo así: el vínculo causal particular es la suposición de que un conjunto determinado de situaciones fácticas que en rigor son singulares de alguna manera no lo son, puesto que sin dicha suposición (es decir, sin la formulación del conjunto) no podría hablarse de situación fáctica alguna. En resumen, no

---

<sup>189</sup> [T 1.3.12-13 (pp. 89-98)]

<sup>190</sup> Dice Deleuze (*op. cit.*, p. 28): “No hay todo de la Naturaleza, no cabe describirlo ni inventarlo. La totalidad no es más que una colección...”.

hay que olvidar que la interconexión causal en general no ha dejado de ser ella misma un supuesto y que la pretensión de explicitarla no puede ser, por lo tanto, un “verdadero” conjunto (ontológicamente consistente en el sentido convencional), sino uno fabricado *ad hoc* en el que lo que se busca no es simplemente mantener la coherencia causal de una situación fáctica determinada, sino poner todas las facticidades al servicio de la propia interconectividad causal. En pocas palabras, el proyecto de la ciencia consiste en la construcción de una versión determinada de la coherencia causal; una que, en última instancia, pretendería incluir todos los vínculos causales particulares reales.

El meollo del asunto, sin embargo, es que la condición de construibilidad de una coherencia semejante es la propia descualificabilidad del haber: hay que elaborar una explicación causal para toda situación fáctica posible, es decir, hay que formular cada vínculo causal de manera que ninguna situación fáctica susceptible de ser descrita en sus términos quede excluida e, inversamente, hay que formular toda situación fáctica de manera que resulte asimilable al inventario sistematizado de los vínculos causales particulares. Lo que habría de fondo en ambos procedimientos sería, por lo tanto, lo mismo: una intencionada y dirigida supresión de todo aquello que en el nivel de la facticidad pueda resultar singularizador o cualificador (resistente *de facto* a la descualificación), es decir, una intencionada y dirigida supresión de la facticidad misma.

Dicho todavía de otra forma: un vínculo causal particular no es sino la idea-abstracta que refiere a un conjunto determinado de situaciones fácticas por interposición de cualquiera de ellas y cuya característica común es el ser susceptibles de ser descritas (integradas a la coherencia de la existencia) mediante un determinado patrón de recurrencia e irreversibilidad. Y lo que aquí está implicado, en primer lugar, es que a mayor supresión de todo aquello que en la situación fáctica no participa de la “característica común”, mayor claridad con la que la situación (a pesar de todo, todavía fáctica) se asimilará al ámbito explicativo del vínculo causal particular en cuestión; y, en segundo lugar, que tanto más se avanzará en ese camino en medida que la formulación de la propia característica común tienda a la abstracción. En otras palabras, la coherencia causal sobre la que se levanta el proyecto de la ciencia se construye a partir de la definición de situaciones fácticas empleando criterios (“características comunes”) pertenecientes al ámbito de las

comparaciones de ideas (idealmente) o a los que podríamos considerar sus sucedáneos fácticos (progresiva e indefinida supresión de la facticidad de lo fáctico), de tal suerte que es la propia coherencia causal científica la que consigue imitar (idealmente, igualar) la certeza propia del ámbito de la pura abstracción.<sup>191</sup>

Hay, pues, una conclusión paradójica a todo esto. La pretensión de la ciencia no ha dejado de ser (no puede dejar de ser) la definitiva ontización del mundo y, sin embargo, dicha pretensión se manifiesta, paso a paso, como una progresiva e indefinida “desontización” del mundo, es decir, como una progresiva e indefinida descualificación de lo fáctico. Dicho de otro modo: el precio que hay que pagar por la reducción de la incertidumbre en el conocimiento (por el desarrollo de la ciencia) es, en cierto sentido, una reducción del mundo mismo. La certeza (lo propio de las comparaciones de ideas) no sólo es un límite del conocimiento, sino que también puede ponerse a su servicio como modelo y procedimiento. En este nivel es irrelevante que la distancia entre la validez científica y la certeza sea fenomenológicamente insuprimible: en última instancia, la ciencia no está atada a ningún límite fáctico dado de antemano y puede, por lo tanto, mantener la pretensión de abarcar exhaustivamente todo lo fenoménico.

Se abre, por tanto, la pregunta de para qué habría de mantenerse dicha pretensión a sabiendas de que, en última instancia, su realización es inalcanzable. Hasta cierto punto, la respuesta ya está dada: la pretensión se mantiene como instrumento de la progresión de la ciencia en su propósito de reducir la incertidumbre. Pero decir sólo eso es omitir la cuestión fundamental. Aun concediendo que la respuesta al “para qué” de la ciencia sea así de evidente, ¿a qué obedece el que la ciencia requiera de un “para qué” en absoluto? ¿Cómo se justifica este resultado en el que ya se da por sentado que la ciencia no puede ser un fin en sí misma? Para abordar esta cuestión, la insuprimibilidad de la distancia fenomenológica entre la validez de la ciencia y la certeza sí es relevante. Avanzamos, pues, hacia el segundo problema del conocimiento que incluye, desde luego, a la ciencia.

---

<sup>191</sup> Esto es lo que en el contexto de la distinción convencional entre “conocimiento” y “probabilidad” a la que nos referimos antes se introduce como tercer término y se designa como “prueba” (*proof*). [V. nuevamente: *T* 1.3.11 (p. 86)]

### 3.11 El problema fenomenológico del conocimiento

La validez que se puede alcanzar a través del conocimiento e, incluso, a través de la ciencia, no es certeza (por mucho que se puedan dar instancias en las que fenoménicamente pase por tal). La validez del conocimiento, en general, no es ni puede ser definitiva (sin que ello afecte, como sabemos, su pretensión de realizarse fenoménicamente como tal). En breve: la validez del conocimiento no es un fin en sí misma. Es ésta una afirmación que se ha venido preparando desde hace tiempo y que a estas alturas resulta ya bastante clara. Sin embargo, es necesario poner de manifiesto que, a partir de ella, se modifica sustancialmente el planteamiento general del *Tratado*. De esto es de lo que ahora nos ocuparemos.

El proyecto del *Tratado* consiste, tal como lo definimos, en mostrar que se puede hablar del mundo con validez (sin recurrir a ningún “afuera”, “antes”, “más allá”, etc.). Ese objetivo ya se ha cubierto: el discurso válido sobre el mundo (conocimiento o razón) es aquel en el que se sostiene la habitabilidad del mundo mismo con mayor (“mero” conocimiento) o menor (ciencia) incertidumbre.<sup>192</sup> De la pura formulación se sigue, pues, que el conocimiento está subordinado a la habitabilidad. Al margen de ella el conocimiento no es ni tiene razón de ser. Lo que importa es la habitabilidad.<sup>193</sup>

En otras palabras, lo que la afirmación de que la validez del conocimiento no es un fin en sí misma pone de manifiesto es que el conocimiento mismo no es una respuesta totalmente satisfactoria a la pregunta por la validez en general. No agota (aunque no hay que perder de vista que forma parte de) el ámbito de la ciencia del hombre o, por ponerlo en los términos que habíamos venido empleando, no resuelve por completo la cuestión de la habitabilidad del mundo. No queda, pues, más que reconocer que el proyecto del *Tratado* ha de extenderse en esa dirección. Sin embargo, antes de emprender ese nuevo rumbo, quedan por hacer todavía algunas precisiones sobre el papel del conocimiento y de la ciencia.

---

<sup>192</sup> La validez es lo que distingue al conocimiento de los demás discursos, notablemente, de aquellos anclados en un “antes”, “afuera”, “más allá”, etc., y, por lo tanto, en principio, ajenos a la cuestión de la habitabilidad, es decir, en rigor, ajenos al mundo mismo.

<sup>193</sup> [Cf. T 2.3.10 (p. 287)]

Está ya dicho: el conocimiento, en general, está para sostener la habitabilidad del mundo y la ciencia es la vía para reducir la incertidumbre en el marco de dicha habitabilidad. De ello se sigue -aunque se trata de una conclusión que hay que tomar con pinzas- que el avance de la ciencia supone un incremento de la habitabilidad del mundo. Este incremento de la habitabilidad es la razón de ser de la ciencia (pues, como hemos visto, ni siquiera la progresiva e indefinida reducción de la incertidumbre puede considerarse como un fin en sí misma). Puestos todos los elementos en contexto, podría parecer entonces que plantear aquella disyuntiva entre tomar o no tomar en cuenta la pretensión científica del conocimiento fue una frivolidad. ¿Por qué habría de ignorarse a sabiendas de que su puesta en operación supone un incremento de la habitabilidad? Aparentemente la pregunta se responde por sí sola. Pero en realidad se trata de una cuestión doblemente cargada.

En primer lugar, sabemos ya que tomar en cuenta la pretensión científica del conocimiento, aun siendo en cierto sentido la actitud más consistente con la propia noción de conocimiento, no es una posición neutral. No lo es porque lo que no hay es *un* mundo con respecto al cual ser neutral. La actitud científica, al igual que cualquier versión de la actitud no científica, *construye* un mundo; sólo que, a diferencia de aquéllas, lo hace a partir de una pretensión unificadora y totalizadora.<sup>194</sup> En este sentido, la versión del mundo construida por la ciencia es la más *real* de todas (que no dejan de ser reales, siempre y cuando mantengan su conexión con la habitabilidad), pero no deja de ser *una versión*.

Pero no es éste el problema, o lo es sólo en medida que también sabemos que la no neutralidad de la versión del mundo construida por la ciencia tiene un reverso paradójico (por decir lo menos): la mayor realidad de la versión del mundo construida por la ciencia es *también* menor realidad porque el incremento en la certidumbre sólo se consigue a través de la supresión de la facticidad. El incremento de la habitabilidad del mundo que acarrea la ciencia es tal sólo con respecto a esa determinada versión del mundo; una versión del mundo que es, progresiva e indefinidamente, cualitativamente más pobre. Desde esa perspectiva no parece ya tan evidente que la disyuntiva entre tomar en cuenta o no la pretensión científica sea una frivolidad. Digamos como adelanto de lo que está por venir

---

<sup>194</sup> [T 1.3.13 (pp. 97-104)]

que la elección de la actitud científica sólo puede ser evidente en el contexto de la versión del mundo en la que ya se da por sentado que la posición que se ha de tener con respecto a la cuestión de la habitabilidad es la de la búsqueda de su incremento.

Pero dijimos que se trata de una cuestión doblemente cargada. Todo lo anterior está dicho como si en efecto se pudiese optar indistintamente y a cada momento por la actitud científica o por una actitud acientífica.<sup>195</sup> Pero lo cierto es que la actitud científica, vale decir, la ciencia misma, no sólo no es neutral en tanto que supone la construcción de una determinada versión del mundo, sino que tampoco es *históricamente* neutral. Lo que queremos decir con esto es que la actitud científica obliga a tomarse particularmente en serio eso de lo *real*.

El que se hable de versiones del mundo y, tanto más, de versiones “reales” del mundo no significa que sean intercambiables ni cosa por el estilo. Las versiones (reales) del mundo *son* el mundo, es decir, aquello a lo que por principio no se puede renunciar. Si se habla de “versiones” es sólo para sintetizar eso que ya sabemos: puede haber conocimiento (de hecho lo hay), es decir, se puede habitar el mundo sin necesidad de explicitar y sistematizar todas sus reglas y contenidos (basta con suponer la totalidad). Eso significa, según como se vea, que se puede habitar simultáneamente en distintas versiones del mundo o que distintas versiones del mundo pueden cohabitar. Todo ello sin ir en detrimento de la realidad, pues el criterio al que ésta se refiere en última instancia es la habitabilidad misma. Desde luego, esto tampoco significa que haya o tenga que haber “armonía” entre las distintas versiones del mundo; significa, más bien, que esa “armonía” no es, en última instancia, una condición de la habitabilidad. En todo esto es en lo que consiste lo que hemos denominado actitud acientífica.

Por contraste, en la actitud científica va implícita la pretensión (que no es sino la propia pretensión científica del conocimiento) de someter (en el sentido preciso de asimilar y disolver) todas las versiones del mundo que no sean la que ella misma construye. Se trata, aquí sí, de imponer una “armonía”; la “armonía” de un criterio único. Donde el asunto, además, es que no se trata de una mera pretensión, sino que la empresa en general está

---

<sup>195</sup> Emplearemos este término para referirnos a eso de “no tomar en cuenta” la pretensión científica del conocimiento.

respaldada por una única finalidad: mayor realidad y, por lo tanto, incremento de la habitabilidad.

Digamos, entonces, que la actitud científica (qué duda cabe) puede subsistir (y puede hacerlo, incluso, indefinidamente) en la versión del mundo construida por la ciencia, pero lo hará ya siempre en esa condición de mera subsistencia, es decir, en condición de no o todavía no llamada a rendir cuentas ante la ciencia. Esto se debe, desde luego, a que aun en la versión del mundo construida por la ciencia no todas las situaciones fácticas (quizá ni siquiera la mayoría de ellas) exigen una elucidación científica rigurosa o exhaustiva (pues el criterio rector del mundo, incluso en la versión construida por la ciencia, no es el incremento de la habitabilidad, sino la habitabilidad misma). Aun así, es patente cómo cambia la situación con respecto a aquella que hay en ausencia de la ciencia. En el contexto del dominio de la ciencia, la actitud científica ya no es consistente por sí misma. Es, como mucho, permisible; y lo es sólo porque ya siempre de fondo y como respaldo tiene a la propia ciencia. En conclusión: en el mundo en el que hay ciencia no hay verdadera disyuntiva porque la actitud científica no puede competir con la ciencia. No hay que perder de vista, sin embargo, aquello a lo que apunta el que la actitud científica sea capaz de subsistir en este contexto: la indiscutible primacía de la habitabilidad al margen, incluso, de la propia búsqueda de su incremento.

Volvamos a la cuestión de la disyuntiva en torno a la pretensión científica del conocimiento. Más allá de si es evidente o no que hay que tomarla en cuenta, lo que lo anterior ha dejado claro es que, una vez que se ha tomado en cuenta, esto es, una vez que se ha puesto en operación, ya no hay marcha atrás pues ya es sólo a través de ella que se pone de manifiesto el contenido de lo real y lo único que queda es seguir avanzando (indefinidamente) en ese camino. El mundo real es y seguirá siendo la versión construida por la ciencia. En pocas palabras, en la época en la que se escribió el *Tratado* (no digamos ya en la nuestra) la disyuntiva no era tal, puesto que estaba ya resuelta. A eso es a lo que nos referíamos cuando dijimos que no era un asunto históricamente neutral.

A pesar de todo, el asunto no se planteó en vano, pues a través de él se pusieron de relieve aspectos especialmente relevantes en el desarrollo del proyecto del *Tratado*. En primer lugar, se ha mostrado que el proyecto es consistentemente moderno en el sentido de

que reconoce plenamente a la ciencia como la forma moderna de la validez.<sup>196</sup> Pero también se ha mostrado que es consistente en un sentido que, a la espera de mayor elaboración, calificaremos de *ilustrado*,<sup>197</sup> en tanto mantiene una distancia crítica frente a ella: la ciencia es la forma moderna de la validez, pero lo que eso implica es que no deja de ser (no puede dejar de ser) una forma contingente de validez; y es esa misma contingencia la evidencia de que lo que está en juego, la cosa misma, se resuelve en un tablero más amplio.

---

<sup>196</sup> Cf. Felipe Martínez Marzoa, *Historia de la filosofía II*, p. 25.

<sup>197</sup> Felipe Martínez Marzoa, *Pasión tranquila*, pp. 132-133.

## 4 La ampliación del haber

### 4.1 La ampliación del proyecto del *Tratado*

Formulado en los términos que hemos estado empleando, lo que el desarrollo de la investigación nos ha mostrado es que la validez es conocimiento, pero también que hay algo que excede al conocimiento; algo en lo que el propio conocimiento está inmerso. A ese algo nos hemos referido, hasta ahora, con la palabra “habitabilidad”. Es razonable, por lo tanto, que comencemos la exposición de lo que esta noción conlleva con algunos ajustes en nuestro modo de referirnos a las cosas.

En primer lugar, lo dicho parece sugerir que la palabra validez le queda grande al conocimiento. Esto no significa, desde luego, que el conocimiento no sea válido o no produzca validez sino, precisamente, que lo que produce es una forma particular de validez y no puede, por lo tanto, identificarse con la validez misma. La palabra validez queda reservada para la cuestión general de la validez (en qué consiste la validez de lo válido) que, por otra parte, sigue estando asociada con la empresa del *Tratado*, es decir, con la *ciencia del hombre*. Distinguimos eso que seguiremos llamando validez de la validez particular del conocimiento a la que, a partir de ahora y siguiendo un uso bastante generalizado, nos referiremos específicamente como *verdad*. Así pues, el punto del que ahora estamos partiendo puede formularse diciendo que la validez excede a la verdad o que, de algún modo (que estaría todavía por describirse), la verdad está inmersa en la validez. La pregunta que ahora nos ocupa (¿qué es eso que excede a la verdad?, ¿de dónde sale eso en lo que la verdad está inmersa?, en breve: ¿en qué consiste eso a lo que nos hemos estado refiriendo como habitabilidad?) es, por lo tanto, la misma pregunta que nos ha ocupado desde el principio; sólo que ahora contamos con nuevos elementos y formulaciones para orientarnos. Podríamos decir que con lo que contamos ahora para plantear la pregunta por la validez es con la propia verdad.

La verdad es el sostén de la habitabilidad del mundo (dando ya por sentado que no la agota) y la verdad científica es la vía para el incremento de dicha habitabilidad (en el contexto de la versión del mundo en la que ya se da por sentado que la habitabilidad exige su propio incremento). Pero estas afirmaciones no se han precisado del todo. ¿Qué significa exactamente eso de que la verdad “sostiene” la habitabilidad? ¿Qué es exactamente lo que se incrementa cuando se incrementa la habitabilidad, es decir, cuando se reduce la incertidumbre? Pues bien, aun antes de responder a las preguntas, es decir, a partir de su mera formulación, puede verse que el papel de la verdad es el de servir de instrumento para la habitabilidad o la validez (independientemente del contenido que se le vaya a dar a eso).<sup>198</sup> De este modo, preguntándonos qué es lo que la verdad “hace” o qué es lo que “pone a disposición de” podemos empezar a aclarar el contenido de eso que dispone y la pone a su servicio.

De todo lo que hemos dicho se sigue que la garantía que ofrece la verdad (el grado de certidumbre de que efectivamente hay lo que se afirma que hay) no tiene valor por sí misma: lo que importa no es “saber que hay algo”; lo que importa es que lo haya, que exista. Digámoslo así: el contenido de la verdad no es la (por otra parte, relativa) garantía de la existencia de la cosa sino, en cierto modo, la cosa misma (por más que el camino de la verificación sea su progresiva e indefinida degradación cualitativa, esto es, una suerte de des-cosificación). Con todo y la paradoja a cuestas, lo que resulta es que, a más verdad, más cosa o más existencia.

Lo que se sigue puede plantearse de diversos modos. “A más verdad, más existencia” quiere decir que la verdad abarca una porción cada vez más grande del todo (fenoménicamente supuesto, aunque fenomenológicamente indeterminable) al que las cosas tienden a través del proceso de descualificación. En otras palabras, significa una progresiva e indefinida disolución de los límites de las cosas mismas.<sup>199</sup> En breve: quiere decir que cada vez hay *menos* lo que hay y (hay) más lo que la verdad determina. La verdad es

---

<sup>198</sup> Esto no es sino una continuación o desarrollo de la afirmación de que el conocimiento no es un fin en sí mismo.

<sup>199</sup> Desde luego, por “las cosas mismas” aquí no se entiende nada de corte metafísico o convencionalmente ontológico, sino la situación fáctica de partida cuya constitución fenomenológica ya hemos establecido.

restricción y control de la arbitrariedad con la que las cosas, el haber o la existencia se despliegan.

Casi no hace falta decir, por lo tanto, que la restricción y el control en cuestión no se manifiestan como un “aumento” en la “cantidad” de cosas existentes, sino como un aumento del dominio de los criterios que gobiernan la existencia: su “interioridad” con respecto a la posibilidad y la distinción entre actualidad e inactualidad. Es decir, la verdad consiste en una progresiva e indefinida superación de la brecha entre la existencia real y la posibilidad, a través de una reglamentación cada vez más precisa del tránsito entre lo inexistente, por un lado, y lo actual e inactualmente existente, por el otro. En esta misma línea, tampoco hace falta insistir demasiado en que de acuerdo con el planteamiento del *Tratado*, lo que no puede ocurrir es que la brecha entre la existencia real y la posibilidad se cierre definitivamente, pues ello implicaría la definitiva ontización del mundo, es decir, la certeza general y absoluta y el consecuente colapso de la validez misma. No hay que perder de vista, pues, que, a pesar de todo, lo que ya está salvaguardado es la irreductibilidad o inalienabilidad última de la cosa.

La cuestión que ahora nos ocupa es, sin embargo, el incremento de la capacidad de la verdad, no sólo para determinar qué existe y qué no, sino lo que de ella se sigue: su capacidad para hacer que las cosas existan o no, o para ser más precisos, para hacer (cada vez más) efectiva la condición de real de lo inexistente (pero posible) mediante el control de la actualidad e inactualidad de la cosa. En conclusión, la verdad es el instrumento para la realizabilidad de la cosa. Si en ese contexto incluimos la pregunta por la habitabilidad, podemos decir: verdad es realizabilidad de la cosa en virtud de su compatibilidad con la habitabilidad. La verdad produce la existencia de cosas que promueven la habitabilidad y produce la inexistencia de cosas que la obstaculizan. En eso es en lo que consiste su carácter de sostén de la habitabilidad.<sup>200</sup>

Se mantiene como central en el asunto la pregunta por la propia habitabilidad. Pero, entre tanto, ha surgido un criterio sobre la existencia del que hasta ahora no teníamos noticia, a saber, el que, en relación con la habitabilidad, distingue entre existencias favorables y desfavorables. ¿Qué determina que la existencia de algo sea tomada por

---

<sup>200</sup> Peter F. Strawson, *op. cit.*, pp. 183-184.

favorable o desfavorable y qué seguridad se puede tener de que lo que se ha tomado por lo uno o por lo otro efectivamente es tal? Se trata de preguntas para las que aún no tenemos respuesta pero que, por sí mismas, pueden orientarnos acerca de las preguntas que nos planteamos antes.

¿De dónde sale eso en lo que la verdad está inmersa? Sale de la existencia, pero ya no en el sentido de mera conclusión sobre la coherencia causal y espacio-temporal (que está asociada con la verdad), sino en el de disposición de entrar en conformidad con la habitabilidad.<sup>201</sup> ¿En qué consiste lo que excede a la verdad? Evidentemente, consiste en algo de o sobre la existencia para lo que la verdad no puede ofrecer una respuesta. No obstante, puesto que hasta este punto hemos identificado fuertemente la verdad (conocimiento, ciencia) con la cuestión misma de la existencia, conviene hacer un alto para explicitar por qué no puede ser la propia verdad la que se haga cargo de ese nuevo aspecto que dicha cuestión ha cobrado.

## 4.2 Conocimiento o razón

Lo que obviamente está de fondo en lo anterior y que vale la pena hacer explícito ahora que justamente hablaremos de eso, es que hemos caracterizado a la verdad (conocimiento, razón, ciencia) como *medio* y que, según la distinción que dicho término supone, eso significa que lo que queda fuera de su alcance son los *finés*.<sup>202</sup> Dicho en términos por todos conocidos: la verdad como criterio consiste en saber qué hacer para que se produzca o deje de producir  $x$  (adecuación de medios y fines), pero no interviene en la cuestión de si ha de producirse o no  $x$ .<sup>203</sup>

Ahora bien, de que ésa es la manera más clara y sintética de expresar por qué la verdad como coherencia causal y espacio-temporal no puede resolver la cuestión de cuáles

---

<sup>201</sup> Edmund Husserl, *op. cit.*, pp. 115-116.

<sup>202</sup> No se trata, como es sabido, de una distinción exclusiva del *Tratado* ni del pensamiento de su autor (por más que ejerza una especial centralidad en éste), sino propia del pensamiento moderno en general.

<sup>203</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 26.

existencias son favorables en términos de habitabilidad y cuáles no, no cabe duda. Pero si dejásemos las cosas así la explicación quedaría incompleta, pues faltaría la constatación fenomenológica de que efectivamente los fines no pueden ser determinados por los medios. No se trata de dar por buena la distinción, sino de comprender sus parámetros. Intentaremos hacer la constatación, pues, a través de un razonamiento, no contrafáctico, sino, siendo estrictos, “contrafenomenológico”.

Si la verdad pudiese determinar los fines (la condición de favorable o desfavorable de una existencia en relación con la habitabilidad) o, lo que es lo mismo, si el conocimiento (o la ciencia) pudiese determinar cuáles fines son “verdaderos”, lo primero que habría que asumir es que *lo que de hecho ocurre* (situación fáctica, existencia actual) es también lo favorable en términos de habitabilidad.

Para empezar, se entiende que no se está diciendo que “actual” y “favorable” serían lo mismo pues, si se dijese eso, se estaría eliminando el ámbito de los fines de entrada. Aun concurriendo, ambas cosas tendrían que ser distintas. Así pues, habría que asumir que la determinación de fines consiste en la *necesaria* concurrencia de ambas cosas. Habría que hacerlo porque, recordemos, la verdad consiste en el control sobre el tránsito entre la actualidad y la inactualidad (en función de la relación con la habitabilidad). De ello se sigue que, si se postulase la identificación entre lo favorable y lo inactual, se estaría cancelando la habitabilidad y si se postulase una identificación entre lo favorable y cualquier otra cosa (lo que resultaría en que lo favorable podría ser indistintamente actual o inactual), lo que se estaría haciendo sería apelar a un criterio distinto del de la verdad para resolver la cuestión (es decir, algo que por principio no puede admitirse en el contexto del seguimiento de esta línea contrafenomenológica). Así que, nuevamente, la verdad sólo puede determinar los fines si se postula la necesaria concurrencia entre la existencia actual y la existencia favorable (en términos de habitabilidad). Se hiciese lo que se hiciese y resultase de ello lo que resultase, si efectivamente se hiciese y efectivamente algo resultase, *eso* sería lo favorable.

Se empieza a ver ya cuál es el problema con el razonamiento. Habiendo asumido lo primero, no queda más remedio que asumir también esto segundo: lo que por principio no podría ocurrir, resultar, hacerse, existir (actualmente) sería lo desfavorable en general. Sólo

que, si lo desfavorable no pudiese existir, entonces el criterio entre existencia favorable y desfavorable no sería criterio alguno y la habitabilidad misma dejaría de ser un problema. En conclusión, la pretensión de que sea la verdad la que determine los fines a través de la necesaria concurrencia entre lo actual y lo favorable no es una solución de la cuestión sino, también (sólo que ahora de salida), una cancelación del ámbito de los fines.

Queda, desde luego, una alternativa: una suerte de identificación directa entre el conocimiento (y la verdad) y lo que nosotros hemos estado llamando habitabilidad. Quizá sería mejor plantearlo así: la alternativa consistiría en la postulación de una instancia que, sin ser ninguna de las dos y sin mezclarlas, abarcaría tanto al conocimiento como a la habitabilidad (el todo de la existencia o la existencia en todos sus sentidos). El conocimiento podría seguir consistiendo en la coherencia causal y espacio-temporal, la habitabilidad consistiría en una coherencia que le fuera propia (a propósito del discernimiento entre lo favorable y lo desfavorable) y la instancia en cuestión consistiría en la formulación de las reglas generales de la coherencia, lo cual podría reformularse hablando de la coherencia en general, es decir, de la validez en general.<sup>204</sup>

No hace falta decir que se trata de una alternativa cuyo desarrollo tiene su propio (y monumental) peso específico en el pensamiento moderno. Ni por asomo pretendemos que lo que diremos a continuación constituye una refutación (y ni tan siquiera una representación) consistente de dicha alternativa planteada en sus propios términos. Lo cierto, sin embargo, es que en el *Tratado* se polemiza con ella (aunque sea con sus versiones más incipientes) y de eso sí tenemos que dar cuenta aquí.

Con el ánimo de ser claros, podemos empezar con algunas observaciones terminológicas. Mientras que en el *Tratado* aparece como equivalente del conocimiento (pues desde ahí se muestra la intención polémica),<sup>205</sup> la palabra que ya en ese tiempo se emplea *para* referir a la instancia de la coherencia en general de la que hablamos antes es Razón.<sup>206</sup> Más aún, lo que ya en la época del *Tratado* se identifica específicamente con la Razón es lo que en el *Tratado* se denomina “comparaciones de ideas”, esto es, relaciones

---

<sup>204</sup> Cf. Felipe Martínez Marzoa, *Polvo y certeza*, pp. 59-67.

<sup>205</sup> [T 2.3.3 (p. 265)]

<sup>206</sup> La escribimos con mayúscula para distinguir este uso del que se le da en el *Tratado*.

entre contenidos en función de su mera relacionabilidad y, en última instancia, de la no impensabilidad de la relación.

Tratando, pues, de aclarar el asunto: lo que es generalizado en la época del *Tratado* (e incluso después) es la noción de que la relación que hay entre la Razón y el conocimiento consiste en la subordinación del segundo a la primera. Así pues, lo específico del *Tratado* es el planteamiento de la cuestión en términos distintos: la razón es el conocimiento<sup>207</sup> y el conocimiento es algo de algo más. En eso consiste la posición del *Tratado*: en la apuesta por la primacía del conocimiento frente a la mera relacionabilidad de las ideas a partir de la postulación de cierta anterioridad formal (es decir, a través de la postulación de la irreductibilidad) de lo fáctico. La razón no tiene un lugar al margen de lo fáctico: o le sirve de guía y límite (constitución del conocimiento y la ciencia) o no sirve de nada (como no sea la fabricación de quimeras). Conocimiento o razón son, con los límites que esto supone, el trato causal y espacio-temporal con lo fáctico, y nada más.<sup>208</sup>

Por contraste, la alternativa de la que hemos venido hablando consistiría en la apuesta por la autonomía y la primacía de la Razón, de tal suerte que no sólo estarían implicadas significativas modificaciones a la noción de conocimiento (que no es propiamente un asunto del que aquí tengamos que ocuparnos), sino que también se abriría la posibilidad de llevar las conclusiones de la Razón más allá del ámbito del conocimiento; notablemente, al asunto de la distinción entre existencias favorables y desfavorables. Dicho de otra forma, lo que se abriría sería la posibilidad de que fuese la Razón la que determinase o dictase los fines.

Lo primero que habría que decir a propósito de estas posiciones fundamentalmente divergentes es que, aun si se concediese que la Razón es capaz de determinar los fines, seguiría siendo cierto que no es el conocimiento el que lo hace y, por lo tanto, que lo que no puede haber ni en un caso ni en el otro son fines “verdaderos”. Lo que está en discusión ya

---

<sup>207</sup> Siendo rigurosos, podría trazarse una distinción entre razón y conocimiento *al interior* del *Tratado*: razón podría referirse estrictamente a las “comparaciones de ideas” y el conocimiento lo haría a la conexión de éstas con la existencia (con el contenido de impresión). Aun admitiendo esta perspectiva, lo que nunca se admitiría en el *Tratado* sería la autonomía (ni, mucho menos, la primacía) de las comparaciones de ideas en el contexto de la cuestión de la validez. La verdad de las comparaciones de ideas depende de su ser algo *para* el conocimiento. En este sentido, la razón sería algo *del* conocimiento y no lo contrario. [V. (nuevamente) *T* 1.3.1-3 (pp. 50-55)]

<sup>208</sup> [*T* 2.3.3 (pp. 265-268)] Cf. Norman Kemp Smith, *op. cit.*, pp. 99-102.

no es eso. Lo que está en discusión, para ponerlo en los términos que hemos venido empleando, es si las comparaciones de ideas, por sí mismas (es decir, al margen de todo contenido fáctico y la esencial incertidumbre que éste conlleva), son capaces de determinar cuáles existencias son favorables y cuáles son desfavorables en términos de la habitabilidad del mundo.

Lo que nosotros pretendemos, desde luego, no es resolver cuál de las dos apuestas (a favor o en contra de la autonomía y primacía de la Razón) es la “correcta”. Ni siquiera estamos ciertos a propósito de en qué podría consistir una resolución de esa naturaleza. Lo que nos compete es tratar de desarrollar consistentemente la posición que le corresponde al *Tratado*. No obstante, haremos una pequeña pausa para recapitular lo expuesto hasta aquí y así trazar con mayor claridad la tarea que queda por delante.

### **4.3 Recapitulación**

No sólo es posible hablar con validez del mundo, sino que es posible hacerlo desde el mundo mismo, es decir, sin abandonar nunca los límites de la mente humana o de la percepción. Más aún, para hablar con validez del mundo es preciso hacerlo sin abandonar los límites mencionados. El discurso válido sobre el mundo es el conocimiento y su referente no es ya el mundo en general, sino el mundo real.

Estas conclusiones no provienen, desde luego, del propio conocimiento, sino del tipo de análisis específico que se lleva a cabo en el *Tratado*: lo que nosotros hemos estado llamando fenomenología o lo que el propio *Tratado* llama ciencia del hombre. Se trata, en este caso, de un discurso que, sin ser conocimiento, es un discurso “válido” en el sentido de que es un discurso sobre la condición misma de validez del discurso. Es decir, es un discurso que tampoco excede los límites de la mente humana o de la percepción puesto que

se limita a describirlos. En ese sentido, la ciencia del hombre es, en principio y aunque pueda acabar resultando algo más, crítica del conocimiento.<sup>209</sup>

La cuestión, sin embargo, es que lo que el análisis va revelando es que lo que no puede ocurrir es que el conocimiento no ocurra (por precario que pueda ser o por mucho que pueda sofisticarse; a esto último es a lo que le corresponde el nombre de ciencia). Lo que el análisis revela es que el conocimiento no es un discurso “entre otros” que se distingue de los demás simplemente por tratarse del único discurso válido, sino que este tratarse del único discurso válido implica que si no lo hubiese tampoco habría mundo en general.<sup>210</sup>

No obstante, también se ha ido mostrando, poco a poco, que la validez del conocimiento, siendo indudablemente validez (a pesar de su inherente contingencia, no deja de haber mundo), no agota la cuestión del mundo y ni tan siquiera toca el que podría considerarse como su problema fundamental. El conocimiento hace habitable el mundo (lo hace posible), pero no se pronuncia ni puede pronunciarse sobre la relación que guarda cada uno de sus contenidos frente a la propia habitabilidad. Podría decirse: el conocimiento hace posible *el hacer* en el mundo en general, pero no se pronuncia ni puede pronunciarse sobre el asunto de por qué se hace lo que efectivamente se hace ni el de si esto admite ser planteado desde la perspectiva de qué es lo que ha de hacerse.

A pesar de todo, la propia formulación sugiere una alternativa. Si el problema fundamental del mundo consiste en situar sus contenidos en relación con la habitabilidad, parecería que de hecho ya se está proporcionando un criterio para resolverlo. Esto es: la habitabilidad misma (y esto no puede entenderse sino como la salvaguarda y ampliación de la habitabilidad) es justamente aquello que se pronuncia sobre la condición de favorable o desfavorable de cada uno de los contenidos del mundo. De ello parece seguirse, también, que favorable será todo aquello que promueva la defensa y ampliación del conocimiento en tanto éste implica, por sí mismo, la defensa y ampliación de la propia habitabilidad y, por lo

---

<sup>209</sup> Aquí nos referimos específicamente a lo que en el *Tratado* se denomina “hipótesis filosófica” o “sistema filosófico”. [T 1.4.2 (pp. 140-141)]

<sup>210</sup> A esta dimensión del conocimiento es a lo que se denomina “sistema vulgar” (o “popular”). La articulación entre ambos “sistemas” se desarrolla en las páginas que siguen a la referencia anterior. Una exposición detallada de dicha articulación puede encontrarse en: Norman Kemp Smith, *op. cit.*, pp. 449-458.

tanto, del mundo. En breve, en el pronunciamiento sobre la condición de favorable o desfavorable de cada contenido, la habitabilidad no puede fallar en contra de sí misma; el mundo no puede fallar en contra de sí mismo.<sup>211</sup>

Ahora bien, ya no hace falta insistir demasiado en que no puede ser el propio conocimiento quien genere dicha conclusión. No sólo en el sentido jurídico elemental de que no se puede ser juez y parte (el conocimiento no puede ser quien determine que el conocimiento y las circunstancias que lo favorecen son pertinentes), sino en el sentido mucho más preciso de que, conocimiento, como tal, sólo hay si hay contenido de impresión (fáctico, empírico, existente, etc.), y en el argumento no interviene nada que tenga ese carácter, como no sea *en general*; sólo que si es “en general” entonces ya no es, propiamente, contenido de impresión. En otras palabras, el argumento que se acaba de presentar consiste en una mera “comparación de ideas”; aquello que por sí mismo no es conocimiento. No hace falta ningún contenido fáctico para saber que el conocimiento no puede ir contra el conocimiento, que la habitabilidad no puede ir contra la habitabilidad, etc., o lo que es lo mismo, no importa qué contenidos fácticos se asocien con conocimiento, habitabilidad, etc., para que esas formulaciones se sigan sosteniendo (del mismo modo que no hace falta identificar una montaña y un valle concretos para sostener que no puede haber una montaña sin un valle).

El conocimiento, la habitabilidad, el mundo no pueden estar sino por sí mismos, casi al punto de decir: no pueden sino *quererse* a sí mismos.<sup>212</sup> Pero estamos entrando en terrenos pantanosos. Será mejor cortar aquí este asunto (de momento) y limitarnos a decir que ese no poder ir contra sí mismos del conocimiento, la habitabilidad y el mundo no requieren de ningún contenido fáctico para afirmarse, esto es, que este *uso* de las comparaciones de ideas efectivamente tiene la pretensión de constituirse en un ámbito autónomo, en la instancia superior capaz de establecer los parámetros de la habitabilidad y, por lo tanto, de orientar a partir de ellos la deliberación sobre la condición de favorable o desfavorable de cada uno de los contenidos del mundo (determinados por el conocimiento). Estamos hablando, pues, de lo que en el propio *Tratado* se denomina razón, sólo que

---

<sup>211</sup> Dice Deleuze: “El espíritu, devenido naturaleza, tiene *tendencia*.” *Op. cit.*, p. 16.

<sup>212</sup> Nuevamente Deleuze: “En la reflexión la pasión se imagina y la imaginación se apasiona: la regla es posible. La definición real de la regla general es ésta: una pasión de la imaginación.” *Op. cit.*, p. 54.

llevada a un lugar y concediéndole un carácter que, como hemos visto, el *Tratado* no le reconoce.<sup>213</sup>

Cabe insistir, entonces, en que uno de los principios fundamentales del proyecto del *Tratado* está en juego en ese rechazo. Aun habiendo concedido (o más que eso, mostrado) que el problema del mundo se extiende más allá del conocimiento y aun sin haber concedido que eso del mundo que rebasa los límites del conocimiento (lo que nosotros hemos identificado con el término habitabilidad) efectivamente admite ser planteado en términos de validez (esto es: aún no sabemos si un discurso válido sobre la habitabilidad es posible) sigue siendo cierto, desde la perspectiva del *Tratado* que, de ser posible, dicho discurso, para ser efectivamente un discurso válido, tendrá que serlo sobre el mundo y desde el mundo, asumiendo ya que mundo sólo es o sólo hay donde y cuando hay articulación entre impresiones e ideas (y mundo real o conocimiento sólo hay cuando esa articulación se constituye en una conclusión de existencia).

Bajo este esquema, las comparaciones de ideas (la razón) no pueden, por principio, constituirse en un ámbito autónomo, pues ello implicaría una desvinculación con respecto al mundo. En otras palabras, es precisamente la presunción de que se puede prescindir de todo contenido fáctico para deliberar sobre el mundo (en este caso: sobre la condición de favorable o desfavorable en términos de habitabilidad de sus contenidos) aquello a lo que constitutivamente se ha renunciado en el *Tratado*. De ello se desprende que la habitabilidad no puede constituirse en sí misma (esto es: al margen de su articulación con contenidos de impresión) como criterio de deliberación.

En conclusión, la ampliación del proyecto del *Tratado* más allá de los límites del conocimiento consiste, en general, en mostrar que un discurso válido sobre dicho excedente es posible;<sup>214</sup> pero también y especialmente, que ese discurso (suponiendo que efectivamente sea posible) no consiste en un tribunal de la Razón en el que el mundo es juzgado con unas leyes que le resultan ajenas.

---

<sup>213</sup> Páll S. Árdal, *Passion and Value in Hume's Treatise*, pp. 106-107.

<sup>214</sup> “El hecho de que la naturaleza y la sociedad formen un complejo indisoluble no puede llevarnos a olvidar que no se puede reducir la segunda a la primera.” Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 43.

## 4.4 La valoración de la existencia

Para poder resolver la cuestión de si es o no la razón la instancia encargada de formular los pronunciamientos sobre el valor de los contenidos del mundo, primero es necesario determinar la posibilidad y el sentido de un pronunciamiento de esas características. Esto es: es preciso mostrar que puede haber algo distinto de haber o estar en el mundo (existir), a saber, habitarlo (de manera que el habitar incluya al estar, pero sin dejarse agotar por él) y, por lo tanto, que *hay distintas formas de habitarlo* (pues, si sólo hubiese una manera de habitarlo esa única manera sería mero estar) y, finalmente, que las distintas formas de habitarlo admiten una valoración (favorable o desfavorable).<sup>215</sup> Sólo entonces tendrá sentido preguntarse si, en efecto, dicha valoración corre a cargo de la razón.<sup>216</sup>

De lo anterior se sigue que la primera escala que habrá que hacer en esta ampliación del recorrido del *Tratado* será la de describir eso que tiene que haber con carácter de no mero estar que está en la base del habitar y que lo hace posible impidiendo que se dé de una única manera (es decir, impidiendo que no se dé). Ahora bien, si esto es algo que hay (aun si su haberlo consiste en no mero haber o no mero estar) en cualquier sentido que implique la posibilidad de su haberlo con validez, eso significa que se trata de algo susceptible de ser descrito como idea; pero si se trata de algo de esa naturaleza, entonces estamos hablando de algo de lo que formalmente ha de suponerse que ha transitado desde la impresión. En breve, el algo en cuestión no puede ser, en principio, sino una impresión.

No obstante, no puede tratarse de una impresión en el sentido que hasta ahora le hemos adjudicado, pues ese sentido es, precisamente, el de mero haber, mientras que de la presunta impresión con la que ahora estamos tratando lo único que sabemos es que, siendo impresión, no puede consistir en mero haber. Esto es: no puede consistir en mero haber porque de ella depende la posibilidad de habitar y porque el habitar ha de consistir en haberlo *de esta forma o de aquella otra*. De todo ello se sigue que el haber de la impresión

---

<sup>215</sup> Páll S. Árdal, *op. cit.*, pp. 190-212.

<sup>216</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 41.

que nos ocupa ha de consistir en *haberla como disyuntiva*: como la opción que conduce a una forma de habitar y la opción que conduce a otra.

La cuestión, sin embargo, es que esta impresión-disyuntiva no puede partir de cero porque el habitar mismo no parte de cero: el habitar es habitar sólo con respecto a aquello que se habita, esto es, el haber en general. Así pues, la impresión-disyuntiva sólo puede serlo con respecto a lo que ya hay, es decir, con respecto al mundo. En conclusión, no puede tratarse sino de una impresión (puesto que se asume que la hay) cuyo haber consiste en presentar una disyuntiva respecto del haber; que siendo *del mundo* consiste en *volverse sobre el mundo*.<sup>217</sup> Dicho en los términos que se emplean en el *Tratado* se trata de una impresión *secundaria* (con respecto al haber que ya hay y a propósito del cual se presenta como disyuntiva) o *de reflexión*.<sup>218</sup>

A propósito de la propia disyuntiva es necesario aclarar lo siguiente. Puesto que se refiere a lo que ya hay o, dicho en los términos generales que corresponden al nivel en el que por ahora nos estamos manejando, puesto que se refiere a una idea, de entrada y a reserva de que se aclaren todas las implicaciones, la disyuntiva misma no puede consistir sino en la afirmación o negación de la idea en cuestión; no en el sentido de afirmación o negación de su existencia (puesto que ésta es la cuestión que se resuelve en el nivel del discurso válido sobre el haber o conocimiento, y aquí no se trata de mero haber, sino de habitar), sino en el de *valoración de su existencia*, independientemente, incluso, de si se trata o no de una idea cuya existencia se ha concluido.<sup>219</sup>

Dicho lo anterior, de alguna manera podría parecer que todas las cuestiones que se abrieron con la ampliación del proyecto del *Tratado* han quedado resueltas. Incluso llegaremos al extremo de afirmar que, por lo menos en un sentido mínimo, así es. Pero vale la pena ahondar en lo que esto supone y, sobre todo, en aquello a lo que conduce, porque ahí es donde se revela el entero sentido del proyecto.

La apertura de la disyuntiva de la habitabilidad con respecto al haber (de una idea) respalda la distinción entre el haber y el habitar: una cosa es que la idea exista (o no) y otra

---

<sup>217</sup> V. *Ibid.*, p. 17. También: Felipe Martínez Marzoa, *Historia de la filosofía II*, pp. 103-104.

<sup>218</sup> [T 2.1.1 (pp. 181-182)]

<sup>219</sup> En otras palabras, es posible valorar una existencia de una idea con total independencia de su actualidad.

cosa es cómo se valora dicha existencia (actual o inactual). Por su parte, esta valoración de una existencia fácilmente puede pasar por aquel juicio del que hablamos en los apartados anteriores consistente en declarar que algo es favorable o desfavorable en términos de la habitabilidad; y puesto que de un “juicio” sólo puede hablarse en la medida en que procede de un contenido de impresión (en este caso, de una impresión de reflexión),<sup>220</sup> puede afirmarse sin problema que la valoración en cuestión no consiste en una mera comparación de ideas, es decir, que no procede de la Razón. Quedaría únicamente por aclarar que, también en la medida en que efectivamente procede de un contenido de impresión (de reflexión), el discurso válido sobre la habitabilidad del mundo (la valoración sobre la existencia de las ideas), será necesariamente contingente, es decir, estará por principio expuesto a la incertidumbre que acarrea el haber renunciado a la explicación sobre el origen último (o primero o como se quiera) de dicha inclinación.

No obstante, hay en lo recién expuesto un par de asuntos que exigen mayor atención y cuyo desarrollo podría enturbiar la claridad que aparentemente se ha alcanzado. Para empezar, está la cuestión de que no por no ser mero haber la impresión deja de ser haber. Esto es: el que el haber de la impresión consista en no mero haber no significa que efectivamente la haya como disyuntiva, sino que lo que efectivamente habrá en cada caso será uno u otro de los términos. Por lo tanto, no está realmente del todo claro en qué consiste la propia disyuntiva; tanto más porque, tratándose de una impresión, no hay forma de dar cuenta de a qué obedece su determinación.

Por otra parte, dado que no se puede controlar el sentido (aprobatorio o desaprobatorio) de la impresión, automáticamente queda excluida la posibilidad tanto de que sea la propia impresión lo susceptible de ser evaluado como aprobable o reprobable (puesto que es irremediable que la haya en el sentido preciso en que la hay, su haberla en tanto tal no puede admitir, por principio, evaluación alguna), como de que sea la propia impresión, por sí misma y en tanto disyuntiva, un criterio suficiente para valorar la idea sobre la que ella misma constituye un pronunciamiento. Todavía más: para que hablar de valoración tenga sentido, es preciso (o al menos, eso parece) que en el contexto del habitar se admita la posibilidad de intervenir en el haber (en la idea) para promover la existencia o

---

<sup>220</sup> Cf. Páll S. Árdal, *op. cit.*, pp. 7-8.

la inexistencia pues, de lo contrario, tampoco sería claro en absoluto cuál podría ser la finalidad de la valoración (incluso más allá de la cuestión de si la instancia que la realiza es o no la Razón).

En todo caso y a propósito de todo lo anterior, es evidente que se han presentado varios problemas no previstos en nuestra descripción inicial del ámbito de la habitabilidad y que conviene enlistar para tratar de hacernos cargo ordenadamente de ellos: 1) la aparente oposición entre el carácter de disyuntiva de la impresión de reflexión (mero haber y más que mero haber); 2) la constitución y finalidad del criterio para la valoración de la existencia; 3) las implicaciones (en términos de los dos primeros puntos) de la presuposición y el carácter de la intervención en la existencia, es decir, de lo que a partir de este punto (retomando una expresión que ya utilizamos) podríamos comenzar a llamar *el hacer* (la modificación del haber para que una idea exista o deje de existir en función, es de suponerse, del resultado de una valoración).

## 4.5 Impresiones de reflexión

Lo primero que hay que aclarar en torno a la impresión de reflexión<sup>221</sup> es aquello que en las páginas anteriores comenzó a ponerse de manifiesto: la disyuntiva que la constituye tiene un carácter estrictamente formal o fenomenológico. A pesar de que la impresión sólo puede presentarse fenoménicamente como uno de los términos, la disyuntiva ha de postularse (en el sentido de que necesariamente ha de suponerse) para que pueda en efecto haber impresión. Sin la postulación de la disyuntiva la impresión no puede

---

<sup>221</sup> Puesto que estamos ingresando al espacio del ámbito del haber que excede al conocimiento, el discernimiento de los límites intrafenoménicos se vuelve más complejo. Esta complejidad se expresa en el *Tratado* como cierta imprecisión terminológica a la hora de hablar de impresiones de reflexión, emociones y pasiones. En general, nosotros emplearemos “impresión de reflexión” para referirnos al contenido fenoménico (de reflexión) como tal, y “pasión” para referirnos a la estructura bajo la que se presenta este tipo de contenido. No obstante, estamos de acuerdo con Felipe Martínez Marzoa en que el sentido fundamental de las distinciones propias de este espacio radica, más que en una exactitud prescriptible, en su capacidad para orientar la descripción fenomenológica. V. *Pasión tranquila*, pp. 53-55. Para Annette Baier la imprecisión terminológica del *Tratado* es tal que es preferible hacer una lectura “metafórica” (y no técnica) de algunos de sus conceptos centrales (en especial, del de “impresión”). Annette C. Baier, *Death & Character*, pp. 113-147.

ser aprobación ni desaprobación, porque hablar de lo uno sólo tiene sentido frente a la posibilidad de lo otro. Por otra parte, el que la impresión haya de presentarse fenoménicamente como uno solo de los términos y que pueda hacerlo indistintamente como cualquiera de los dos implica que ninguno de ellos, en ningún caso, puede identificarse por sí mismo con la validez. En breve: por lo que a la validez se refiere, siempre será indiferente que el pronunciamiento se realice en un sentido o en otro.

Hasta cierto punto (pero sólo hasta cierto punto) podría decirse que éste no es un problema nuevo. Algo similar ocurrió cuando tratamos la cuestión de las impresiones que retrospectivamente llamaremos impresiones primarias o impresiones de sensación, esto es, las impresiones que consisten en mero haber.<sup>222</sup> A saber: las impresiones de sensación, en tanto (mero) haber, tampoco eran capaces de soportar por sí mismas un criterio de validez, de manera que para poder hablar de validez en dicho contexto fue necesario explicitar la estructura en la que invariable e irrenunciablemente se presentan, es decir, la estructura del haber mismo (primero como mundo en general y luego como mundo real, esto es, como mundo cribado por el criterio de validez).

Así pues, podemos empezar aquí también por la explicitación de la estructura a la que la impresión de reflexión responde; no porque simplemente se asuma de antemano que ha de responder a alguna, sino porque hay ciertos elementos que ya hemos reconocido como inherentes al carácter de impresión que estamos obligados a adjudicar a la impresión de reflexión para poder, en efecto, seguir hablando de impresión. Más aún, hay un aspecto mucho más general de la cuestión que también estamos obligados a reconocer y cuyas implicaciones hemos de respetar.

Ya ha quedado establecido que impresión de reflexión sólo puede haber a propósito de algo que ya hay (sin importar si lo hay de manera actual o inactual o, incluso, si es inexistente) en sentido de mero haber; por lo tanto, se sigue que el (mero) haber mismo (tal como se ha descrito hasta este punto) es una condición formal del haber de impresión de

---

<sup>222</sup> En efecto, se trata del sentido de impresión con el que hemos tratado desde el comienzo de nuestra exposición y que apenas ahora estamos caracterizando de esa manera ante la aparición de las impresiones de reflexión. En el propio *Tratado* la distinción se formula desde el comienzo mismo del texto (aunque no se desarrolla sino hasta mucho después). [V. T 1.1.2 (p.11) y T 2.1.1 (p. 181 y ss.)]

reflexión en general. Sin mundo no puede haber un volverse sobre el mundo; no puede haber un pronunciamiento sobre él.<sup>223</sup>

Lo que se acaba de recalcar no es, pues, que las impresiones de reflexión hayan de responder a una estructura “del mismo modo” en que lo hacen las impresiones de sensación sino, según como se quiera ver, que impresión de sensación e impresión de reflexión responden *a la misma* estructura, o bien, que la estructura a la que responden las impresiones de sensación responde en sí misma a otra estructura que la abarca sin dejarse agotar por ella (cuyo primer elemento “adicional” sería la impresión de reflexión). En el fondo, no estamos sino explicitando nuevamente lo que ya se ha mostrado en algunos tramos de nuestra exposición a propósito de la ampliación del proyecto del *Tratado*: el conocimiento mismo (el ámbito de las impresiones de sensación) no es sino un momento estructural de eso que su totalidad hemos llamado el habitar. Y eso mismo podemos reformularlo diciendo: para que haya haber no basta con que lo haya sino que, para que efectivamente lo haya, el haber ha de ser habitado. Por lo mismo, la validez no puede reducirse a la legitimación del conocimiento de lo que hay, pues a lo que el sentido entero del *Tratado* apunta es a la posibilidad de legitimar aquello *para lo cual* se conoce. En otras palabras, lo que hasta ahora hemos descrito no es la estructura del haber propiamente dicha, sino tan sólo su comienzo: la estructura del haber por lo que se refiere únicamente al conocimiento.

De lo que se trata, por lo tanto, ya no es de conocer (la verdad de lo que hay), sino de comprender cómo se relacionan todos los elementos que se han introducido (la aprobación o desaprobación de lo que hay, la caracterización de lo que hay como favorable o desfavorable para la existencia, el hacer u operar en la existencia, etc.) en el camino de la articulación de la habitabilidad, bajo la premisa de que en la base de todo ello se encuentra la impresión de reflexión, es decir, el posicionamiento del yo frente a objetos y estados de cosas concretos. Trataremos, pues, de organizar y aclarar todas estas cuestiones en los siguientes apartados.

---

<sup>223</sup> Annette C. Baier, *A Progress of Sentiments*, pp. 160-161.

## 4.6 El haber más allá del conocimiento

Empecemos aclarando qué es lo que significa (y qué es lo que no significa) el “más allá” del título de este apartado. Lo que evidentemente no significa es la referencia a un haber “más allá” del mundo en los sentidos ontológico y metafísico que ya hemos descartado. Se trata, pues, de un haber de algo *de* y *en* el mundo que no puede conocerse o a propósito de lo cual no puede establecerse una verdad. Ahora bien, que no pueda conocerse o que no haya una verdad a propósito de ello no significa en este caso que se trate de algo que pura y simplemente no hay sino, precisamente, que su haber mismo consiste en su estar más allá de las posibilidades del conocimiento, en su indeterminabilidad como contenido existente del mundo (real). Se trata de algo que fenomenológicamente se resiste a la determinación por parte del conocimiento.

Mejor dicho: el que de eso que supuestamente hay “más allá” del conocimiento no pueda determinarse por su propia condición si existe o no existe tiene que equivaler a decir que, siendo algo *de* y *en* el mundo, no lo es *de* y *en* el mundo *real*, pues su haberlo o no haberlo por principio no podría modificar (causalmente) nada del conjunto de lo existente.<sup>224</sup> Por lo tanto, el único camino que queda para poder reconocer su carácter de algo *de* y *en* el mundo es asumir que se trata de algo que sólo hay *de* y *en* el yo, vale decir, que se trata de *mera* percepción, pero no de cualquier clase de mera percepción, sino específicamente de aquella que consiste en un pronunciamiento (formulado a partir de una disyuntiva) sobre lo que hay o no hay en el mundo real.

Ahora bien, si se trata de algo que en sí mismo no modifica el conjunto de lo existente, ¿qué es lo que nos autoriza para hablar de ello como una clase especial de (mera) percepción o, incluso, para hablar de ello en absoluto en el contexto de la cuestión de la validez? La única base que puede haber para hablar de algo semejante (nuevamente, en el contexto de la cuestión de la validez) tiene que ser el reconocimiento de que, a pesar de todo (esto es: a pesar de la inherente indeterminabilidad de su existencia por parte del conocimiento), las percepciones de las que ahora nos ocupamos intervienen de una forma

---

<sup>224</sup> V. nota 91.

especial en el ámbito de lo real; no modificándolo directamente (pues ello implicaría una conexión causal con otras existencias y, en última instancia, con la existencia en general), sino *expresándose en él*. Pero, ¿qué significa eso?, ¿en qué consiste esa “expresión” que (por hipótesis) estamos distinguiendo de la conexión causal que en general está en la base de las relaciones entre todo lo existente?

Pues bien, en función de lo anterior podríamos comenzar caracterizando tentativamente la expresión en cuestión como una “anomalía” en el ámbito de la existencia.<sup>225</sup> Dicha anomalía consistiría en la persistencia y peculiaridad con la que ciertas relaciones de ciertas existencias (entre sí y con el resto de las existencias) se resisten a ser descritas en términos exclusivamente causales. Aquí hay que irse con cuidado, pues lo que ese “se resisten” quiere decir no es que dichas relaciones no admitan una explicación en términos causales (pues, de lo contrario, no se estaría hablando de existencia o realidad en absoluto sino, ahora sí, de mera percepción); lo que quiere decir es que la situación fáctica en cuestión (la relación de existencias) demanda, además y al margen de la explicación causal, una explicación de un orden distinto; una *que parta* de que la coherencia espacio-temporal anclada en la causalidad no basta para dar cuenta de la totalidad de lo que está ocurriendo. Digámoslo así: la situación fáctica aludida parece adolecer no sólo de la incertidumbre inherente a todas las situaciones fácticas sino, además, de una ambigüedad aparentemente irresoluble, pero atribuible a la participación en ella de una de las existencias referidas y, más específicamente, de cualquier existencia (ente) susceptible de ser asociada con el yo y a la que, para abreviar, insistiremos en llamar *yo fenoménico*.<sup>226</sup> Esto es: se puede afirmar (con el grado de certidumbre que le corresponda a dicha afirmación de

---

<sup>225</sup> Más adelante atenderemos el asunto de qué es lo expresado en la expresión. De hecho, lo que estamos empezando es a desarrollar es la conexión entre lo uno y lo otro. Mientras tanto, cabe señalar que lo de la “anomalía” pretende dar a entender que no se trata de una mera excepción, sino de todo un ámbito de la existencia que se está abriendo y que resulta incomprensible desde la perspectiva que hasta ahora hemos asociado fundamentalmente con ella (la del conocimiento). Lo que está implícito en el planteamiento es que la “anomalía” es de tal manera fundamental para la existencia en su conjunto que el conocimiento mismo resulta incomprensible si se trata de pensar al margen de ella.

<sup>226</sup> Desde luego, el yo fenoménico incluye al tipo de ente que convencionalmente (y de manera convencionalmente exclusiva) se asocia con el yo. Sin embargo, plantear desde ahí la cuestión comportaría el riesgo de reincidir en la antropologización (o en la psicologización) que ya hemos dejado atrás. La argumentación sigue siendo fenomenológica, no sólo en el sentido trivial de que el planteamiento admite la inclusión de cualquier otro ente que pudiera asociarse con el yo (cumpliendo con los requisitos que para ello se han establecido), sino en el mucho más fundamental de que lo que se pretende estar describiendo no es una mera constante empírica, sino una condición irrenunciable del haber, entendido ya no sólo en el sentido del conocimiento, sino también y especialmente en el de la habitabilidad.

acuerdo con los parámetros del conocimiento) válidamente (verdaderamente) que lo que ocurre está ocurriendo, pero de algún modo se admite que *podría estar ocurriendo alguna otra cosa* (dentro de las posibilidades fáctico causales propias de la situación), pero no en virtud de la (en última instancia) inextirpable incertidumbre inherente al conocimiento, sino específicamente en virtud de la presencia y participación del yo fenoménico en la situación.<sup>227</sup>

En otras palabras, lo que se está asumiendo es que las relaciones del yo fenoménico (en tanto yo fenoménico y no en tanto mero ente) con el resto de lo existente no se pueden reducir al criterio causal, por más que sus intervenciones reales (sus intervenciones en tanto que mero ente) en lo real sí puedan explicarse en esos términos. Dicho todavía de otro modo: lo que se está asumiendo es que la peculiar inconstancia causal de ciertas situaciones fácticas atribuible a la presencia y participación en ellas del yo fenoménico no obedece (en cuanto a la peculiaridad) a un defecto del conocimiento acerca del tipo de ente en cuestión, sino a una condición estructural del haber mismo (admitida ya su ampliación en el sentido de la habitabilidad).<sup>228</sup>

Estamos concluyendo, pues, que las respuestas causales del yo fenoménico (es decir, del ente que el yo fenoménico es) son precisamente eso, *respuestas*; que el yo fenoménico *responde* (causalmente) a lo existente (por oposición al mero estar causalmente relacionado con ello). Es a este tipo de intervención en la existencia (al que tiene esa dimensión añadida de “respuesta”) a lo que ya antes nos hemos referido como el *hacer*: a diferencia del resto de lo existente (limitado a relacionarse entre sí en términos estrictamente causales), el yo fenoménico *hace en la existencia*. ¿En qué consiste, pues, lo que hace al hacer inasimilable como tal o por completo al contexto general de la causalidad, es decir, de lo meramente existente? La única respuesta consistente a esa pregunta es que al yo fenoménico *le va algo* en lo que hay y *orienta* sus intervenciones reales para producir o suprimir (causalmente) eso en lo que algo le va.<sup>229</sup>

---

<sup>227</sup> Cf. Annette C. Baier, *op. cit.*, pp. 145-155.

<sup>228</sup> [T 2.3.1 (p. 259)]

<sup>229</sup> Annette C. Baier, *op. cit.*, p. 156. V. también: Alejandro Ordieres, *La acción y el juicio moral en David Hume*, pp. 139-141.

Cabe aclarar, sin embargo, que ésa es la única respuesta consistente a la pregunta, no porque no se pueda pensar algo distinto ni, ciertamente, porque se esté diciendo (desde algún plano ontológico o metafísico) que las cosas inequívocamente son así. Se trata de la única respuesta consistente desde la perspectiva del *Tratado*, esto es, la única respuesta que no conduce a la cancelación de la cuestión del hacer y, en esa medida, de la cuestión del haber mismo. Veamos por qué.

Si se asume que la intervención del yo fenoménico en la existencia, con toda su carga de ambigüedad o inconsistencia causal, no supone ninguna peculiaridad, lo que se está asumiendo de hecho es que dicha ambigüedad o inconstancia no obedece sino a la imperfección del conocimiento referido a un ente determinado o a un determinado tipo de entes. Hablar de “hacer” en dicho contexto no pasaría de ser un recurso técnico propio del determinado tipo de conocimiento que le correspondería a las intervenciones reales (causales) de ese ente o de ese tipo de entes.

Pero, más grave aún, se estaría cancelando la cuestión del haber en general, pues ya ha quedado establecido que, desde la perspectiva del *Tratado*, dicha cuestión no puede agotarse (y ciertamente no de ese modo) en el ámbito del conocimiento. En breve: el haber en general consiste en la subordinación del conocer al hacer.<sup>230</sup> Renunciar a la cuestión del hacer, por lo que al *Tratado* se refiere, es renunciar al propósito del conocimiento y, por lo tanto, al conocimiento mismo. Estamos fenomenológicamente obligados a reconocer la irreductibilidad del hacer en el marco de la irrenunciabilidad del haber en general.

Siendo así, es decir, admitiendo que el hacer es consecuencia del “írle algo” en el haber al yo fenoménico, hemos de asumir que eso significa (pues de lo contrario no significaría nada) que le va algo en que sí o que no (haya algo); que el haber de lo que hay no le resulta indiferente. Más aún, todo esto no puede sino significar, a su vez, que el yo fenoménico mismo no es sino la disposición y capacidad de cierto ente de no mantenerse indiferente frente al decurso del haber en el que él mismo está inmerso.

En conclusión, el “írle algo” al yo fenoménico se presenta (fenomenológicamente) como un pronunciamiento y se expresa (realmente) como un excedente del haber (el hacer)

---

<sup>230</sup> [T 2.3.1 (pp. 260-262)]

frente a la causalidad, es decir, frente a la propia realidad o el (mero) haber mismo. Eso es el hacer y lo que en él se expresa es la impresión de reflexión: hablar de hacer sólo tiene sentido bajo ese supuesto y hablar de impresión de reflexión sólo lo tiene en la interpretación (de la ambigüedad propia) del hacer como su evidencia.

#### 4.7 La determinación del hacer

La admisión de que el hacer es la expresión de la impresión de reflexión no es sino la presentación esquemática de lo que ahora estamos comprometidos a describir paso a paso: la estructura del haber en el sentido del hacer, es decir, en el sentido en el que el haber se excede a sí mismo. Así pues y puesto que lo que se ha admitido es que, por así decir, el hacer “va montado” en el (mero) haber, lo que toca es mostrar cómo se determina el hacer o, en otras palabras, cómo y por qué ocurre que el yo fenoménico adopta una determinada línea de intervención causal y no (cualquier) otra (pues eso es precisamente lo que se ha admitido al haber admitido la noción de hacer).<sup>231</sup>

A primera vista la cuestión podría parecer como ya resuelta. El hacer no puede estar determinado sino por el sentido de la impresión de reflexión, esto es, ha de constituirse en promotor (causal) de la existencia o inexistencia respecto de la cual la impresión de reflexión (en el nivel fenoménico) es aprobación o desaprobación.<sup>232</sup> Y así es. Pero, nuevamente, lo es sólo en los términos más generales. Más aún, se trata de una “determinación” que se da en el marco de esa doble problemática de la que ya tenemos noticia: la incertidumbre inherente al conocimiento, por un lado, y la indeterminabilidad aparentemente constitutiva del hacer, por el otro.

Vamos con esto último. Puesto que el hacer es “determinado” por el sentido fenoménico de la impresión de reflexión, se sigue que lo que en última instancia lo determina es aquello que determina la presentación fenoménica (el sentido concreto del

---

<sup>231</sup> [T 2.1.3 (pp. 184-185)]

<sup>232</sup> Annette C. Baier, *op. cit.*, p. 157.

pronunciamiento) en la que la impresión de reflexión consiste y, quizá, incluso aquello que determina el haber de impresión de reflexión en general (el haber mismo de la disyuntiva). Pero la cuestión es mucho menos transparente de lo que aparenta y puede eventualmente conducir a un grave equívoco.

Lo que en ningún caso ha de concluirse a partir de lo anterior es que lo que determina el sentido de la impresión de reflexión (y, por lo tanto, el hacer) es la propia existencia a propósito de la cual la impresión de reflexión es un pronunciamento. En otras palabras, lo que por principio no puede establecerse como vía explicativa para la determinación del hacer es un vínculo causal entre una determinada existencia y un determinado sentido (y ni tan siquiera el haber mismo) del pronunciamento.<sup>233</sup> El haber de impresión de reflexión y su sentido (aprobatorio o desaprobatorio) han de no ser causalmente determinables para que se mantenga la pregunta por el hacer.

De hecho, cabe insistir en que lo anterior ha de ser así con total independencia de lo que ocurra a nivel fenoménico, es decir, ha de ser así incluso si a nivel fenoménico se llegasen a constatar (de acuerdo con algunos parámetros cognoscitivo preestablecidos) sólidas constantes entre determinadas situaciones fácticas y determinados sentidos fenoménicos de algunas impresiones de reflexión.<sup>234</sup> Si la existencia (esto es: si el conocimiento de y sobre su haberla) determinase el haber y el sentido fenoménico de la impresión de reflexión (y, por lo tanto, el hacer) no habría ninguna diferencia entre el (mero) haber y el hacer, en detrimento de la especificidad que hemos encontrado y postulado para este último. La existencia “provoca” la impresión de reflexión (pues ésta es tal, en efecto, a propósito de aquélla), pero no la causa; no determina el que tenga que haberla ni el sentido concreto en que la hay cuando efectivamente la hay.

Ahora bien, el que la existencia en cuestión (esto es: cualquier existencia) no sea la causa de la impresión de reflexión no significa que haya alguna otra cosa que sí lo sea, pues a lo que hay que oponerse para impedir la total identificación entre el mero haber y el hacer es a la presunción de que el haber de impresión de reflexión obedece a cualquier forma de

---

<sup>233</sup> Felipe Martínez Marzoa, *Pasión tranquila*, p. 54.

<sup>234</sup> De dichas constantes empíricas o fenoménicas, por el momento, no nos queda más que suponer que quizá son el resultado de algún principio fenomenológico distinto del de la causalidad. V. Annette C. Baier, *op. cit.*, p. 164. Sobre ello volveremos más adelante.

causalidad. Pero si nada causa la impresión, ¿cómo y de dónde sale?, ¿a qué lógica obedece? Es aquí donde podemos recuperar el carácter de impresión que no se pierde en la impresión de reflexión por serlo, precisamente, de reflexión. La pregunta por el origen de la impresión de reflexión es, de algún modo, la pregunta por el origen del hacer y, por lo tanto, no es más que una reformulación de la pregunta por el origen del haber mismo en medida que el hacer es el haber llevado más allá del límite del mero haber. La pregunta por el origen de la impresión de reflexión tiene, pues, la misma respuesta que la pregunta por el origen de la impresión de sensación: ninguna. Lo más que se puede decir sobre ella en este contexto es que es algo que ocurre espontánea, arbitrariamente en el mundo, es decir, en el yo, y que es este espontáneo, arbitrario y, por lo tanto, indeterminable aparecer lo que en última instancia “determina” el hacer. En conclusión y volviendo a la cuestión que se planteó al respecto: la determinación del hacer se da en el contexto de la indeterminabilidad del origen y el sentido fenoménico de la impresión de reflexión.

Esta conclusión acarrea, además, una consecuencia relevante en términos del sentido entero del proyecto. De hecho, el contenido de dicha consecuencia ya ha sido enunciado, pero es aquí donde convergen todos los elementos necesarios para su plena comprensión. Lo que en su momento se dijo es que la impresión de reflexión (del mismo modo que la impresión de sensación) no puede, por sí misma, constituirse en un criterio de validez. Ahora vemos por qué: su indeterminabilidad implica una cierta inmutabilidad fenoménica y, por lo tanto, ilegitimabilidad. En otras palabras, el que haya (o no) impresión de reflexión no es válido ni inválido, del mismo modo en que no es válido ni inválido el que, de haberla, la haya en un sentido o en otro.

Más aún, en medida en que en el haber de impresión de reflexión no interviene vínculo causal alguno lo que ha de concluirse es que ella misma no “existe”, como no sea en el sentido primigenio de existencia que atribuimos al mínimo cualitativo (impresión de sensación simple), es decir, en el de una existencia indemostrable (“inconcluible” causalmente) en tanto tal, pero que fenomenológicamente ha de postularse para mantener en pie la cuestión general de la validez.<sup>235</sup> En breve: la impresión de reflexión es algo que

---

<sup>235</sup> Nos referimos aquí a la caracterización de la impresión como “facticidad fácticamente fáctica” o como “situación fáctica inmediata” que hace Felipe Martínez Marzoa (*op. cit.*, pp. 27, 53).

(también) pura y simplemente hay, ocurre o “existe”.<sup>236</sup> Así que, nuevamente, si se aspira a un criterio general de validez, hay que avanzar más en la descripción formal de los fenómenos en los que se presume el haber de impresión de reflexión.

En el camino de esa continuación queda todavía por aclarar cómo impacta al hacer la incertidumbre inherente al conocimiento, habida cuenta de que habrá que añadirla a la indeterminabilidad constitutiva (la indeterminabilidad del origen de la impresión de reflexión en el marco de la peculiaridad ontológica propia de la relacionabilidad del yo fenoménico) que hay en la base de la determinación del hacer.

#### **4.8 El hacer y el conocimiento**

El sentido fenoménico de la impresión de reflexión determina el hacer: el yo fenoménico “se monta” en la línea de progresión causal que (según estima) resultará en la existencia o inexistencia de aquello que aprueba o desaprueba (respectivamente). Suponiendo, pues, que esta descripción es aceptable, entre otras cosas se abre la cuestión de en qué se basa la estimación del yo fenoménico para optar por una determinada línea de progresión causal u otra y qué garantía puede tener de que dicha línea efectivamente resultará en la existencia o inexistencia de aquello que aprueba o desaprueba. Las respuestas para cada uno de los aspectos de esta pregunta están ya a la vista.

Puesto que aquí el asunto ostensiblemente se reduce a lo causal, la base de la estimación del yo fenoménico y la garantía con la que puede contar del resultado en ella implícito pasan exclusivamente por el conocimiento. En otras palabras y para efecto de lo que nos interesa en este momento, la determinación del hacer en general está afectada por principio por el grado contingente de incertidumbre que posee el conocimiento específico de los vínculos causales que intervienen en cada situación fáctica particular sin que, por otra parte, quepa esperar que dicha incertidumbre pueda eliminarse por completo y definitivamente (aunque sí cabe esperar que se reduzca progresiva e indefinidamente).

---

<sup>236</sup> [T 2.3.3 (p. 266)]

Nada de sorprendente tiene esta respuesta. No obstante, valía la pena (re)formularla en virtud de la serie de consecuencias relevantes que la acompañan en este contexto.

En primer lugar y a reserva de que más adelante caractericemos mejor la situación, esta respuesta pone de relieve la articulación entre los dos núcleos del proyecto del *Tratado* (la descripción del mero haber desde la perspectiva del conocimiento y la ampliación del proyecto en el sentido del haber en general como hacer). El conocimiento, no siendo un fin en sí mismo, *es para* la obtención de los resultados (reales) del hacer determinado por la impresión de reflexión; el hacer mismo se identifica con el haber en general en tanto incluye al conocimiento (el ámbito del mero haber) como instrumento de su realización.

A partir de aquí y a propósito de lo que ya ha quedado establecido como la función del conocimiento, podemos terminar de hacer explícito el significado de ese “para” que subordina el conocimiento al hacer, es decir, podemos terminar de aclarar el entero sentido de lo que antes llamamos verdad (lo válido por lo que se refiere exclusivamente al conocimiento). La verdad está para impedir el error, esto es, para impedir que el yo fenoménico se trace objetivos irrealizables (producción o supresión de una existencia a la que, dadas las circunstancias fácticas de partida, ninguna línea de progresión causal conduce), o bien para impedir una línea de progresión causal que pura y simplemente no conduce al resultado esperado, habiendo otra u otras que sí lo hacen o que tienen mejores probabilidades (reales) de hacerlo.<sup>237</sup>

Llegados a este punto casi no hace falta insistir en que ese “impedir” no implica una imposibilidad *real* para que el yo fenoménico se trace objetivos irrealizables (como consecuencia de la espontaneidad y arbitrariedad -incluso cabría ya decir: la *irracionalidad*- con que irrumpe la impresión de reflexión) o para que opte por líneas de progresión causal erróneas (en relación, siempre, con el sentido que en cada caso tiene la impresión de reflexión y en virtud de una estimación deficiente por parte del yo fenoménico o de una insuficiencia contingente del conocimiento específico empleado en la estimación). La verdad se limita a *informar* al yo fenoménico sobre los límites reales del hacer llamado a

---

<sup>237</sup> La Parte 3 (“Sobre el conocimiento y la probabilidad”) del Libro I del *Tratado* consiste, en buena medida, en un análisis fenomenológico en busca de estos criterios cognoscitivos, en general, y científicos, en particular. [T 1.3]. Una presentación sintética de estas cuestiones puede encontrarse en: [EHU 6 (pp. 131-133)] V. Don Garrett, *Hume*, 4.4, 7.1-7.5.

expresar su aprobación o desaprobación en el marco de una situación fáctica determinada.<sup>238</sup>

Abundando en lo anterior, se sigue que si el yo fenoménico adopta una línea de progresión causal que no conduce al resultado esperado, el error en cuestión puede producirse, más que de dos modos distintos (los ya señalados), a dos niveles distintos. El error puede darse a nivel fenoménico cuando es producto de un uso insuficiente de la razón que, teniendo a su alcance los medios (el conocimiento) requeridos por la situación fáctica para adoptar una línea de progresión causal correcta (en relación, nuevamente, con el sentido -sea el que sea- de la impresión de reflexión que la impulsa), adopta una que no lo es.<sup>239</sup> Pero el error también puede originarse a nivel fenomenológico (por más que el resultado se manifieste a nivel fenoménico), cuando éste sobreviene a pesar de que el yo fenoménico adopta una línea de progresión causal “correcta” desde la perspectiva del conocimiento disponible, pues no hay que olvidar que ningún conocimiento (ni siquiera el conocimiento científico más sofisticado) puede, por principio, ofrecer certeza.<sup>240</sup>

Pero todo eso, por así decir, es ya problema del conocimiento. Lo que en él se juega, únicamente, es la corrección de una determinada línea de progresión causal *como medio para un fin*. No se juegan ni la (presunta) corrección del fin implícito en el sentido determinado en que fenoménicamente ocurre la impresión de reflexión ni la (presunta) corrección de la línea de corrección causal *en sí misma*, es decir, al margen de su carácter de medio (conocimiento). En otras palabras, no se juzga la (presunta) corrección de la línea de progresión causal desde la perspectiva del hacer; una perspectiva a la que podemos comenzar a aludir (para distinguirla de la del conocimiento) hablando no ya de adopción (por parte del yo fenoménico) de una determinada línea de progresión causal sino, simplemente, de *acción*.<sup>241</sup> No hay (hasta donde vamos) ningún criterio de corrección de la

---

<sup>238</sup> Cf. Annette C. Baier, *op. cit.*, pp. 165-166.

<sup>239</sup> [T 2.3.3 (p. 267)]

<sup>240</sup> ¿Qué es lo que ocurre, pues, cuando se origina un error a nivel fenomenológico? Lo que ya sabemos: ha de suponerse (en virtud de la irrenunciabilidad del principio general de causalidad) que algún otro vínculo causal (o alguna versión sistemáticamente más sofisticada del vínculo supuesto en primer lugar) es el que está operando en esa situación, con total independencia de si de hecho llega a establecerse dicho vínculo.

<sup>241</sup> Lo que está implícito en lo arriba expuesto es que, *desde la perspectiva del conocimiento*, la (adopción de una determinada) línea de progresión causal (por parte del yo fenoménico) y la acción *son lo mismo*. El conocimiento no reconoce ahí distinción alguna. En cambio, la adopción de una determinada línea de progresión causal adquiere el carácter específico de acción al ser interpretada como expresión del fin implícito

acción en tanto que acción, esto es, en cuanto a su aprobabilidad en relación con los fines que expresa.

Aclaremos un poco más las cosas. De momento no se sabe si hay o no criterios de esa naturaleza, cuáles podrían ser o de dónde podrían salir. Sin embargo, el proyecto está comprometido con la necesidad de establecerlos desde el instante en que la noción del haber mismo se amplió en el sentido del hacer.<sup>242</sup> Si haber (en general) es hacer, entonces, o se formulan los criterios de legitimidad del hacer como tal o se renuncia por completo a la cuestión de la validez, esto es, al haber mismo. Ése es el camino que debe seguir la investigación. No obstante, todavía queda algo por decir sobre la relación entre el hacer y el conocimiento en este contexto.

## 4.9 El conocimiento de lo incognoscible

Las impresiones de reflexión, siendo algo *de* y *en* el mundo, son incognoscibles en tanto causalmente inexplicables (nuevamente: su existencia no se concluye, sino que se postula). Digamos que, desde la perspectiva del conocimiento, su realidad está, por principio y permanentemente, puesta en entredicho. Pero no ocurre lo mismo con aquello que hemos identificado como su expresión: la acción. La realidad de la acción no se pone en duda (dentro de los parámetros que para ello se han establecido) porque la acción misma no es sino una relación causal efectiva entre existencias (sólo que vista desde la perspectiva del hacer).

A partir de ahí, sostener que las impresiones de reflexión pueden conocerse (esto es: suponer que su existencia puede concluirse) a través de su expresión en la acción podría, después de todo, no resultar tan descabellado. Bastaría, quizá, con dejar de referirse a la acción como expresión (de un fin implícito en el sentido fenoménico de la impresión de

---

en el sentido determinado en que fenoménicamente aparece la impresión de reflexión. [T 2.3.3 (p. 268), 2.3.4 (p. 269)]

<sup>242</sup> Cf. Annette C. Baier, *op. cit.*, p. 169.

reflexión) y comenzar a referirse a ella como *efecto*. Veamos a dónde conduce este razonamiento.

Planteadas las cosas del modo preciso en que se acaba de hacer, no cabe la posibilidad de desechar lo ahí pretendido sobre la base de que con ello se cancelaría la cuestión del hacer (y, por lo tanto, la de la validez en general o del haber mismo). No cabe dicha posibilidad porque lo que se está pretendiendo en este caso no es que el hacer quede *totalmente* reducido al mero haber (conocimiento), puesto que lo que se busca conocer no es el origen de la impresión de reflexión, sino su (mero) haber(la) en el sentido concreto en el que fenoménicamente la hay. No se tocan, pues, la cuestión de la (presunta) corrección de la acción (en tanto acción) ni la (presunta) corrección de los fines. Esas cuestiones permanecen abiertas. En principio, lo único que se pretende aquí es añadir una nueva dimensión fáctica ciertamente aprovechable en la cuestión de la elucidación del hacer.

Se trata, pues, de resolver si el planteamiento admite la posibilidad, de algún modo o en alguna medida, de conocer (el haber de) la impresión de reflexión. El esquema bajo el que podría darse dicho conocimiento ya se ha insinuado: puesto que desde la perspectiva del conocimiento la acción no es sino una determinada línea de progresión causal y puesto que desde la perspectiva del hacer es la expresión de la orientación fenoménica concreta de la impresión de reflexión, es posible *conocer* el contenido expresado (la orientación fenoménica concreta de la impresión y, por lo tanto, la impresión misma) formulando una inferencia desde el ámbito fáctico-causal (de la acción). Desde luego, este “conocimiento” no sólo adolecería de la incertidumbre inherente a todo conocimiento, sino que a ésta habría que añadir la incertidumbre atribuible a la mera participación o intervención fenoménica del yo, es decir, a la posibilidad de que haya realizado un mal cálculo en la adopción de una determinada línea de progresión causal con la que pretendía expresar la orientación fenoménica concreta de la impresión de reflexión que lo impulsa.<sup>243</sup>

¿Es esta incertidumbre añadida motivo suficiente para negarle al conocimiento en cuestión la condición misma de conocimiento? Podría serlo, quizá, sin interpretásemos la incertidumbre añadida como una deficiencia esencial de este (bajo esta hipótesis, reconocidamente fallido) esquema de conocimiento. Pero sabemos que en el *Tratado* lo

---

<sup>243</sup> J. L. Mackie, *Hume's Moral Theory*, p. 46.

único que se pide al conocimiento para ser reconocido como tal es que sirva como instrumento de adecuación entre medios y fines. Así pues, las inferencias propias de este esquema de conocimiento pueden considerarse como verdaderas en la medida en que sirvan para algo (para producir resultados en lo real) y el esquema mismo puede considerarse como conocimiento en medida que produzca inferencias verdaderas.<sup>244</sup>

No obstante, hay una objeción mucho más de fondo que puede hacerse con respecto a lo anterior y que tiene que ver con la irreductibilidad que, frente a la explicación causal, guarda la impresión de reflexión. En su momento dijimos que la existencia a propósito de la cual la impresión de reflexión es secundaria no causa la impresión, sino que la provoca. Esto es así no sólo porque ninguna existencia exige un pronunciamiento por parte del yo fenoménico sino, especialmente, porque el hecho mismo de que se esté hablando de pronunciamiento implica que, de darse, por principio puede darse en un sentido o en otro (aprobación o desaprobación). En pocas palabras, el problema no sólo es que la propia orientación fenoménica del yo resulta especialmente difícil de determinar en cada caso particular en virtud de la incertidumbre añadida de la que, según vimos, adolece el esquema de conocimiento que le corresponde, sino que es, en última instancia *fenomenológicamente insistematizable*.

Lo que lo anterior quiere decir es que la intervención del yo fenoménico (en tanto tal) no sólo no es asimilable a la coherencia (espacio-temporal y causal) que, como exigencia del conocimiento, ha de suponerse para todas las relaciones que todas las existencias guardan entre sí sino que, por principio, tampoco se puede suponer para ella una coherencia que le sea propia. Nada hay nunca que obligue al yo fenoménico a ser coherente a propósito de lo que aprueba y lo que desaprueba.<sup>245</sup>

Ahora bien, si esto es así, cabe preguntar: ¿cuáles son las bases de que se sirve el esquema de conocimiento que estamos discutiendo para formular “inferencias verdaderas”? ¿No cabría esperar de él, más bien, tantos aciertos como errores y, por lo tanto, ninguna utilidad en particular? A nivel estrictamente fenomenológico, así es. No obstante, el asunto admite otra línea de respuesta. Ciertamente, el yo fenoménico no está

---

<sup>244</sup> Cf. Edmund Husserl, *op. cit.*, pp. 138-140.

<sup>245</sup> *Ibid.*, pp. 49-50.

fenomenológicamente obligado a ser coherente a propósito de lo que aprueba y desaprueba, pero eso no significa que sí lo esté a ser absolutamente incoherente.<sup>246</sup> *De hecho*, no hay impedimento fenomenológico alguno para que el yo fenoménico actúe (adopte determinadas líneas de progresión causal como expresión de determinadas impresiones de reflexión provocadas por determinadas existencias) *como si* estuviese respetando algún imperativo de conducirse de manera “causalmente coherente” a propósito de lo que aprueba o desaprueba.<sup>247</sup> En breve, no hay impedimento fenomenológico alguno para que el yo fenoménico actúe (en cualquier proporción) de manera constante, haciendo cognoscitivamente viables las inferencias acerca de cuál es la orientación concreta de la impresión de reflexión que lo impulsa.

En conclusión, la única base que puede haber para el esquema de conocimiento que estamos discutiendo son las constantes fenoménicas que puedan detectarse en el ámbito de la intervención del yo fenoménico, sin que ello autorice jamás a suponer para dicho esquema el tipo de respaldo fenomenológico con el que se asume que cuenta el conocimiento estrictamente causal. Así pues, aun admitiendo que se trata de una forma de conocimiento, lo que quizá resultaría excesivo sería atribuirle el carácter de ciencia al esquema en cuestión. Incluso si las constantes fenoménicas de las que parte admitiesen cierto grado de sistematización, ¿qué clase de ciencia sería ésa cuyas verdades dependen de que no sobrevenga un capricho? ¿Puede hablarse de ciencia ahí donde el fundamento mismo es la incognoscibilidad de lo que se conoce?

#### **4.10 Más sobre las constantes fenoménicas**

Hemos aclarado (hasta cierto punto) qué es lo que queremos decir cuando decimos que la existencia (una existencia determinada) provoca una impresión de reflexión (con una determinada orientación fenoménica). Cabe preguntarse, sin embargo, si lo mismo puede

---

<sup>246</sup> Ni siquiera está del todo claro qué podría significar o cómo podría manifestarse eso.

<sup>247</sup> Annette C. Baier, *op. cit.*, pp. 183-184.

decirse cuando la existencia que provoca el pronunciamiento no es una cualquiera, sino la del propio yo fenoménico, o para ser más precisos, la del ente particular con el que el yo fenoménico se identifica. Cabe preguntárselo porque la cuestión en absoluto es transparente: las impresiones de reflexión (los pronunciamientos del yo fenoménico) son de reflexión porque son formalmente secundarios respecto de la existencia sobre la cual constituyen un pronunciamiento. En cambio, el asunto aquí es la posibilidad de un “pronunciamiento” formalmente indistinguible de la existencia respecto de la cual se pretende que sea pronunciamiento.

La primera conclusión que se sigue del planteamiento recién expuesto es que el “pronunciamiento” en cuestión no puede consistir en una impresión de reflexión puesto que no es secundario respecto de nada.<sup>248</sup> Ahora bien, si no es secundario respecto de nada, eso significa que es primario y, por lo tanto, que, de ser algo, no puede ser sino impresión de sensación.<sup>249</sup> Sólo que, si es impresión de sensación, entonces lo que ha quedado en entredicho es su carácter de pronunciamiento.

Desde luego, lo que eso significa (antes de resolver la cuestión de si efectivamente se ha perdido el carácter de pronunciamiento) es que la tematización de la impresión de sensación en cuestión puede, por principio, constituirse en conocimiento (integrarse a la coherencia espacio-temporal y causal) en el sentido de algo que meramente hay (algo cuya existencia se ha concluido). Esto es: puede constituirse en un dato (cognoscible) del ente que la padece (en sentido amplio), de manera totalmente independiente de la cuestión de si dicho ente se identifica o no con un yo fenoménico. En ese sentido, nuevamente, el carácter de pronunciamiento quedaría en entredicho puesto que se trataría de algo que meramente ocurre en el ámbito de todo lo que meramente ocurre.

No obstante y a reserva de que expliquemos más adelante lo que de entrada puede parecer una simple contradicción (o varias), diremos que siendo eso que ocurre (la impresión de sensación)<sup>250</sup> algo que meramente ocurre, *también* es algo que *no* meramente

---

<sup>248</sup> [T 2.3.9 (p. 280)] V. Terence Penelhum, “Hume’s Moral Psychology”, pp. 126-127.

<sup>249</sup> Felipe Martínez Marzoa, *op. cit.*, pp. 59-62. Cf. Norman Kemp Smith, *op. cit.*, p. 168 y Páll S. Árdal, *op. cit.*, pp. 10-11.

<sup>250</sup> Se entiende que no nos referimos a la impresión de sensación en general, sino a la que se identifica con la propia existencia del ente que, en el ámbito de lo ente, el yo fenoménico es.

ocurre, puesto que se trata de algo que *le* ocurre al yo fenoménico; y aunque de alguna forma todo lo que ocurre “le” ocurre al yo fenoménico (en tanto sede del ocurrir mismo), aquí estamos hablando de algo que le ocurre de un modo peculiar: se trata de algo que le ocurre, por así decir, en su propia existencia o, más aún, de un modo específico de darse de su propia existencia. Ese modo específico de darse de la (su) existencia no es, pues, secundario respecto de nada, pero tampoco es algo a propósito de lo cual el yo fenoménico pueda permanecer neutral pues su (mero) darse *ya es en sí mismo* el no haber permanecido neutral en la existencia del ente cuya existencia se identifica con él. Por más que no pueda determinarse en última instancia por qué es que la (su) existencia se da de ese modo específico y no de cualquier otro, el que se haya dado de ese modo implica ya una suerte de pronunciamiento.

Estamos descubriendo, pues, un ámbito de impresiones de sensación que, sin dejar de ser precisamente de sensación (con todo lo que ello conlleva en términos de conocimiento), también son susceptibles de ser interpretadas como pronunciamiento del yo fenoménico, con todo lo que ello conlleva. Para empezar, su mero haberlas exige la postulación fenomenológica de una disyuntiva (aprobación o desaprobación), por más que fenoménicamente hayan de darse con una orientación determinada. Respetando los términos que se emplean en el *Tratado*, llamaremos *placer* y *dolor* a las posibilidades que integran esta disyuntiva; no sólo para distinguirlas de lo que en general hemos estado llamando aprobación y desaprobación, sino también para remarcar su carácter primario (esto es, su carácter de impresiones de sensación) y lo que ello implica en cuanto a la autorreferencialidad del pronunciamiento.<sup>251</sup> Así pues y anticipando lo que sobre estas bases habrá de construirse más adelante, lo que hemos encontrado es un tipo de pronunciamiento que no excede los límites de la autorreferencia (a diferencia, evidentemente, de aquellos pronunciamientos que, conteniendo toda la carga de autorreferencialidad que implica todo pronunciamiento -el *para mí-* apuntan a una existencia distinta de aquella desde la cual se realizan).

Todavía quedan por aclarar, a propósito de este tipo de pronunciamiento, un par de aspectos relevantes. El que hayamos reconocido el carácter de pronunciamiento de ciertas

---

<sup>251</sup> [T 2.3.9 (pp. 281-282)]

impresiones de sensación ha de significar (pues de lo contrario no significaría nada) que lo que estamos reconociendo de fondo es su articulabilidad en términos de la cuestión del hacer, pero no en calidad de mero dato del conocimiento (en ese sentido general en el que todos los datos del conocimiento están subordinados a la cuestión del hacer), sino también y especialmente en calidad de elemento propio del ámbito del hacer. En otras palabras, se trata de impresiones (de sensación) que no sólo pueden instrumentalizarse como conocimiento sino que, además y de manera totalmente independiente, son capaces de mover al yo fenoménico hacia la adopción de una determinada línea de progresión causal, o para ser todavía más precisos, son el movimiento mismo del yo fenoménico hacia la adopción de una determinada línea de progresión causal.<sup>252</sup> En resumen, hablamos de (algunos de) los impulsos para actuar que parten del yo fenoménico; particularmente de aquellos sitios autorreferencialmente en su propia existencia concreta.

Ahora bien, lo otro que hay que aclarar acerca de estos pronunciamientos (aunque de alguna manera esté ya dicho en lo recién expuesto) es que el que las impresiones de sensación en cuestión sean instrumentalizables como datos del conocimiento no modifica en absoluto lo que en su momento establecimos en lo concerniente a la relación entre el conocimiento y el hacer, y más específicamente, a la irreductibilidad del hacer frente al conocimiento. Digámoslo así: mientras que la impresión de sensación, en tanto impresión de sensación, es por principio instrumentalizable como dato en la formulación de un determinado vínculo causal (o varios), la misma impresión de sensación, en tanto pronunciamiento, por principio no es susceptible (en sentido estricto) de ser interpretada como “causa” de acción alguna por las mismas razones que en su momento expusimos a propósito de lo que ocurre con las impresiones de reflexión.

Desde luego, en el caso de estas impresiones de sensación susceptibles de ser interpretadas como pronunciamientos fenoménicos del yo también es aplicable el esquema de conocimiento que describimos en el apartado anterior. Esto quiere decir que el vínculo entre la impresión de sensación/pronunciamiento y la situación fáctica en la que el yo fenoménico interviene y modifica lo real puede *de hecho* interpretarse como causa sobre la base de la repetición fenoménica del vínculo mismo y con la particularidad de que el yo

---

<sup>252</sup> Paul Russell, *Freedom & Moral Sentiment*, pp. 87-90.

fenoménico interviene específicamente en su condición de ente, esto es, de existencia real. Pero eso resulta en lo mismo que ya vimos que resultaba en el caso de las impresiones de reflexión (y la repetición fenoménica del vínculo en el que, siguiendo una inferencia, aparecen unidas a una acción determinada): por mucho que pueda ser útil en algunas instancias la interpretación causal de estos vínculos (de manera que les pueda ser reconocido, hasta cierto punto, el carácter de conocimiento), dicha interpretación carece del respaldo fenomenológico del principio general de causalidad.<sup>253</sup> En ese sentido, si se insiste en hablar de conocimiento, ha de hacerse sobre la base de la admisión de esa deficiencia constitutiva que no es propia del conocimiento como tal; si se insiste en hablar de causa, ha de hacerse sobre la base de la admisión de esa diferencia fundamental respecto del significado del término de acuerdo con esa misma noción estricta de conocimiento.

En cualquier caso y como ocurre también con el vínculo entre la impresión de reflexión y la acción, nada de lo anterior afecta en absoluto la susceptibilidad del vínculo (entre impresión de sensación/pronunciamento y acción) de ser interpretado en términos, no del conocimiento, sino del hacer. De hecho y para concluir ya con esta cuestión, es preciso hacer hincapié en que la conclusión de que las relaciones de los pronunciamientos del yo fenoménico (ciertas impresiones de sensación y las impresiones de reflexión) con existencias y acciones no se reducen a términos causales (más allá de las limitaciones que la “causalidad” pueda presentar en distintos contextos) no es una conclusión periférica. Se trata de una conclusión esencial para todo el planteamiento. La admisión de que dichos vínculos pudiesen agotarse en la explicación causal supondría el desmoronamiento de todo lo que se ha construido en el sentido de la ampliación del proyecto del *Tratado*.

Para empezar (aunque ya sólo eso lo derrumbaría todo), la admisión en cuestión cancelaría automáticamente la posibilidad misma del pronunciamiento (del yo fenoménico). Digámoslo así: si el pronunciamiento fuese causa (de una acción, es decir, de una determinada línea de progresión causal adoptada por el ente asociado con el yo

---

<sup>253</sup> Cabe insistir en que la carencia del respaldo fenomenológico ocurre cuando la interpretación “causal” lo es precisamente a propósito del vínculo entre la impresión de sensación (pronunciamento) y una acción, es decir, cuando se formula en el contexto del hacer. Cuando la interpretación se refiere estrictamente al vínculo entre esa misma impresión de sensación y otras impresiones de sensación, es decir, cuando se realiza en el contexto del mero haber, ésta cuenta con el mismo respaldo fenomenológico que está detrás del resto del conocimiento, del conocimiento propiamente dicho.

fenoménico), no habría ambigüedad alguna en términos de la disyuntiva que el pronunciamiento implica, sino sólo la incertidumbre que le es inherente al razonamiento causal mismo. En breve, lo que no habría sería pronunciamiento. Por otra parte, el que no hubiese pronunciamiento implicaría el no-haber del yo fenoménico mismo, pues en ausencia de la presuposición de la posibilidad del pronunciamiento, la impresión de sensación/pronunciamiento (pues la posibilidad de la impresión de reflexión habrá quedado excluida por principio), es decir, la “respuesta” del yo fenoménico frente a una determinada situación de existencia no sería respuesta alguna, sino mera contribución causal a la situación de existencia, y el propio yo fenoménico no sería yo fenoménico alguno, sino pura y simplemente uno de los entes que se relacionan causalmente en una determinada concatenación de existencias.<sup>254</sup>

La conclusión que ha de extraerse de lo anterior es, pues, que el yo fenoménico es realización de una estructura fenomenológica (de un yo fenomenológico, si se quiere), pero no sólo en el sentido de lo que ello implica en términos del mero haber, sino también y especialmente en el de lo que se implica en términos del hacer: yo fenoménico sólo hay ahí donde se realiza la estructura que hace posible que en general haya haber, pero eso incluye de manera fundamental el que dicha realización no lo sea en un sentido de indiferencia frente a lo que hay.<sup>255</sup> En pocas palabras, o se admite la interpretabilidad de ciertas impresiones de sensación (junto con la posibilidad misma de las impresiones de reflexión) en el sentido de pronunciamiento o se renuncia a la empresa entera.

#### **4.11 La impresión de sensación como pronunciamiento**

Ha llegado el momento de ocuparnos de la cuestión del hacer propiamente dicho, esto es, de la dimensión del haber como excedente frente al haber mismo. Podemos comenzar por cierta cuestión que ha quedado irresuelta a propósito del sentido en que

---

<sup>254</sup> Cf. Annette C. Baier, *op. cit.*, pp. 97-104.

<sup>255</sup> Edmund Husserl, *op. cit.*, pp. 210-217.

ciertas impresiones de sensación pueden interpretarse no sólo como datos del conocimiento, sino también como pronunciamientos del yo fenoménico.

A pesar de que no se ha hecho explícito del todo, puede decirse que, en términos generales, está claro el mecanismo mediante el cual las impresiones de reflexión se constituyen en *motivos* para la acción.<sup>256</sup> La impresión de reflexión, recordemos, es secundaria respecto de la existencia a propósito de la cual es pronunciamiento. Así pues y a partir de su orientación fenoménica concreta (aprobación o desaprobación), mueven al yo fenoménico a la acción: producción o supresión de la existencia que es objeto de su aprobación o desaprobación.<sup>257</sup>

Por contraste, recordemos también, el “objeto” hacia el que está dirigida la impresión de sensación/pronunciamiento no es otro que el propio ente asociado con el yo fenoménico: la impresión de sensación/pronunciamiento, siendo pronunciamiento, no excede los límites de la autorreferencialidad. Siendo así, ¿en qué podría consistir, en este caso, la acción (es decir, la producción o supresión a propósito de la cual la impresión de sensación/pronunciamiento es pronunciamiento)?

Desde luego, en ciertos casos la respuesta a esa pregunta podría ser la aniquilación del ente asociado con el yo fenoménico (aquellos en los que lo que el yo fenoménico desaprueba es la condición misma de ente del ente que con él se asocia). Pero tampoco cabe duda de que ésta no puede ser una respuesta general. Primero, porque la disyuntiva fenomenológica que hace posible la desaprobación también hace posible, la aprobación (aunque sea todo menos claro qué acción o acciones podría motivar la aprobación de la condición misma de ente del ente con el que el yo fenoménico se asocia). Pero, sobre todo, porque la aprobación o desaprobación de la existencia (en este caso, del ente asociado con el yo fenoménico) ocurre en la mayoría de los casos como aprobación o desaprobación de la existencia en tanto modo difuso de darse de la existencia, esto es, un modo de darse que,

---

<sup>256</sup> Empleamos la palabra *motivo* para referirnos a la relación entre el pronunciamiento del yo fenoménico en general (ciertas impresiones de sensación y todas las impresiones de reflexión) y la acción en el contexto hermenéutico del hacer y para distanciarnos, así, de las líneas interpretativas que hemos identificado con la palabra “causa”. V. Donald Davidson, “Hume’s Cognitive Theory of Pride”, pp. 277-290.

<sup>257</sup> Con lo arriba expuesto no damos por terminada (ni por asomada) la descripción entre la impresión de reflexión y la acción. Simplemente nos servimos de ella en este tramo para poner de relieve el asunto que nos interesa a propósito de la relación entre la impresión de sensación/pronunciamiento y la acción.

abarcando la totalidad de la existencia del ente, no necesariamente atañe a la condición misma de ente del ente asociado con el yo fenoménico.

En conclusión, la dirección en la que la impresión de sensación/pronunciamiento regularmente mueve al yo fenoménico (o lo que es lo mismo: la dirección en la que el yo fenoménico *se* mueve) es en la de la producción o supresión del modo específico de darse de la (su) existencia que aprueba o desaprueba, es decir, en la de la *modificación* de la forma de estarse dando de su existencia.<sup>258</sup>

Ahora bien, ¿cuál podría ser, en general, el mecanismo de dicha modificación? Para responder a esta pregunta es pertinente recordar que el que estemos tratando con impresiones de sensación (aun si se trata de aquellas que admiten ser interpretadas como pronunciamientos del yo fenoménico) implica que la situación misma se produce sobre una base fáctica y, en consecuencia, que la respuesta puede comenzar a formularse sobre esa misma base. La modificación del modo específico de darse de la existencia en función de lo que se aprueba o desaprueba puede *realizarse* a través de la interacción causal con el resto de la existencia, esto es, el propósito implícito en la disposición del yo fenoménico puede en principio satisfacerse *por intermediación* de un objeto existente.<sup>259</sup>

Ya no hace falta insistir demasiado, sin embargo, en que este principio de respuesta sobre la base fáctica tiene ciertos límites relevantes a propósito de la relación entre la impresión de sensación/pronunciamiento y “su objeto”.<sup>260</sup> No hay que perder de vista, para empezar, que la interpretabilidad como pronunciamiento de las impresiones de sensación con las que estamos tratando (es decir, su interpretabilidad como facticidades *de* y *en* el yo fenoménico, por contraste con las facticidades ordinarias) acarrea una suerte de irreductibilidad de la autorreferencialidad. En otras palabras, lo que se está interpretando es, precisamente, que hay una dimensión de lo que está ocurriendo que por principio ha de quedar al margen de cualquier interacción causal (entre el yo fenoménico y el resto de la existencia). Tan es así que en el fondo no hay base formal alguna para suponer que el

---

<sup>258</sup> Felipe Martínez Marzoa, *op. cit.*, pp. 51-52.

<sup>259</sup> Por “objeto existente” aquí debe entenderse tanto la interacción (causal) con ente(s) distinto(s) del asociado con el yo fenoménico como la operación causal sobre sí mismo del ente asociado con el yo fenoménico.

<sup>260</sup> [T 2.3.9 (pp. 284-286)]

propósito implícito en la disposición del yo fenoménico habrá de satisfacerse mediante una determinada interacción causal y ni tan siquiera a través de la interacción causal en general. Las disposiciones del yo fenoménico no están formalmente constreñidas en absoluto: lo que ahora aprueba puede en cualquier momento desaprobado; lo que ahora le satisface puede en cualquier momento resultarle insuficiente o contrario a su disposición.

No obstante, también sabemos que el que eso sea así no significa que tenga que ser así (la ausencia de restricciones formales opera en ambos sentidos). No hay impedimento formal alguno para que el yo fenoménico de hecho apruebe (o desaprobe) situaciones fácticas similares ni para que efectivamente satisfaga el propósito implícito en su disposición reiteradamente con el mismo objeto. En breve, no hay impedimento formal alguno para el establecimiento de relaciones convencionales entre determinadas disposiciones del yo fenoménico y determinados objetos o interacciones.<sup>261</sup> Tan es así que tampoco hay base formal alguna para suponer que cualquiera de esas relaciones no se ha mantenido hasta ahora y ni tan siquiera que no pueda mantenerse así (*de facto*) en todos los casos futuros.

Queda claro, por otra parte, que hablar del establecimiento de (estas) relaciones convencionales entre ciertas impresiones de sensación/pronunciamentos y ciertos objetos se ajusta al modelo de constitución de constantes fenoménicas (en las intervenciones reales del yo fenoménico) que ya hemos descrito. Es decir, las relaciones convencionales en cuestión son susceptibles de ser admitidas en aquel esquema de conocimiento que, aun careciendo del respaldo fenomenológico del principio general de causalidad, permite la formulación de ciertos cálculos acerca de las intervenciones reales del yo fenoménico.

No obstante, lo que ahora interesa son las implicaciones que tiene todo esto en el ámbito del hacer. En efecto, lo que ha comenzado a ponerse de manifiesto es aquello que, bajo la admisión de la ampliación del proyecto del *Tratado* estamos comprometidos a describir: la estructura del hacer.

---

<sup>261</sup> [T 2.3.5 (pp. 271-272)]

## 5 La estructura del hacer

### 5.1 La voluntad

Lo que se describió en el apartado anterior es el mecanismo de determinación del hacer:<sup>262</sup> una facticidad (le) acontece al ente asociado con el yo fenoménico; en tanto asociada con él, la facticidad misma es susceptible de ser interpretada como pronunciamiento (el yo fenoménico *de hecho* la interpreta como pronunciamiento); el yo fenoménico identifica (sobre la base de una relación convencional o no) un objeto de la existencia con la satisfacción del propósito implícito en el sentido de su pronunciamiento; el yo fenoménico realiza un cálculo acerca de cuál será la línea de progresión causal acertada para la satisfacción de su propósito por intermediación del objeto (es decir: el yo fenoménico se sirve de un conocimiento); el ente asociado con el yo fenoménico *hace, actúa*. Dicho de otra forma: dadas ciertas circunstancias fácticas, el yo fenoménico (en tanto ente) se sirve racionalmente de lo que hay para obtener lo que quiere. Es así como sus intervenciones reales cobran el carácter específico de acción, es decir, de *expresión de su voluntad*.<sup>263</sup>

Lo primero que se pone de manifiesto a partir de esta descripción de la determinación del hacer es que lo que el yo fenoménico por principio *no puede hacer es lo que no quiere, es decir, no puede ir en contra de su propia voluntad*. No puede porque (su hacer) está determinado por su querer. Desde luego, siempre cabe la posibilidad de que se elijan medios (causales) inadecuados para la realización de un propósito determinado. También es cierto que la determinación del hacer ocurre siempre en el contexto de unas determinadas circunstancias fácticas (las circunstancias de partida) que el yo fenoménico puede interpretar como en general desaprobadables en relación con un determinado propósito.

---

<sup>262</sup> No es, sin embargo, el único mecanismo de determinación del hacer. Más adelante presentaremos el que corresponde al otro tipo de pronunciamiento del yo fenoménico, la impresión de reflexión.

<sup>263</sup> De ello se desprende que por “voluntad” no hay que entender algo del tipo “facultad” y ni tan siquiera el conjunto o la suma de los “quereres” sucesivos del yo fenoménico, sino tan solo el continuo (en principio) ilimitado, y por lo tanto siempre puntual, de dichos quereres en búsqueda, cada uno, de su realización a través de los medios (causales) adecuados. [T 2.3.3 (pp. 265 y ss.)].

Incluso puede ocurrir que el yo fenoménico tienda hacia propósitos excluyentes entre sí y tenga, por lo tanto, que renunciar a uno o varios de ellos.<sup>264</sup> Pero el que en todos estos casos la situación pueda describirse (de acuerdo con cierto uso ordinario del lenguaje) como la de un yo fenoménico que “hace lo que no quiere” no implica objeción alguna para lo recién establecido. El marco formal es el mismo: la situación fáctica es la que es y, en relación con ella, el yo fenoménico quiere lo que quiere y actúa en consecuencia. La única particularidad de dichas situaciones es la dificultad que pueden suponer en términos de la interpretación de una acción como expresión de una voluntad concreta. Lo que no tendría sentido, por contraste, sería la suposición de que el yo fenoménico puede querer lo que no quiere, buscar (o privilegiar) el propósito que no busca (o privilegia), elegir *voluntariamente* los medios contrarios a sus fines ni, en última instancia, hacer lo que no quiere hacer. En donde ese “no tener sentido” de las “suposiciones” anteriores no equivale a mera “irracionalidad” (un cálculo erróneo de medios) por parte del yo fenoménico, sino a una imposibilidad formal: en sentido estricto, esas frases no tienen significado alguno.<sup>265</sup>

Volviendo a nuestro asunto principal, lo que hemos de concluir es que, aunque siempre sea en relación con unas determinadas circunstancias fácticas, el yo fenoménico está condenado a hacer lo que quiere.<sup>266</sup> O lo que es lo mismo, el hacer no es ni puede ser nunca otra cosa que la expresión de la voluntad del yo fenoménico (por más que haya condiciones que dificulten o imposibiliten la identificación entre una acción concreta y una voluntad concreta).

No podemos pasar por alto las gravísimas consecuencias que tiene esta conclusión en relación con la cuestión de la validez tal como se ha venido desarrollando a partir de la

---

<sup>264</sup> [T 2.3.3 (p. 268)].

<sup>265</sup> Puesto que ha salido al paso, vale la pena hacer algunas observaciones sobre la noción de “irracionalidad”. En relación con el asunto que estamos tratando (por oposición a los usos ordinarios), el término puede emplearse para referir a dos cosas distintas. En primer lugar, podría servir para aludir al mero darse del pronunciamiento (la voluntad o el querer), es decir, al momento estructural de determinación fenoménica de los fines. No obstante, es evidente que esta determinación fenoménica de los fines en modo alguno se opone al uso de la razón (si por razón se entiende, como se hace en el *Tratado*, adecuación entre medios y fines). Lo que ocurre aquí, más bien, es que este momento estructural se da *a la espera* del uso de la razón (encargada de la realización de los fines por medio de la acción). De esta forma, quizá lo más conveniente sería hablar aquí de *arracionalidad*: el momento estructural de necesaria no intervención de la razón. De ello se sigue que el contexto más apropiado para hablar de irracionalidad sería aquel en el que se presenta un error fenoménico (por contraste con el error fenomenológico del que ya hemos hablado) a la hora de elegir los medios adecuados para un fin determinado.

<sup>266</sup> John Bricke, “Hume on Liberty and Necessity”, pp. 210-215.

ampliación del proyecto del *Tratado*. El que el yo fenoménico no pueda efectivamente hacer sino lo que quiere, es decir, el que el hacer no pueda determinarse de otra manera, parece implicar que, a pesar de todo, el vínculo pronunciamiento-querer-acción no excede los límites de la facticidad: el querer (del yo fenoménico) y su hacer se revelan como cosas que (también) meramente hay (y precisamente del modo en que las hay). En ese sentido la única legitimidad que cabría esperar para ellas sería la del conocimiento (la constatación de su haberlas), con la circunstancia añadida de que el conocimiento en cuestión no sería conocimiento propiamente dicho, sino el esquema de conocimiento carente del respaldo fenomenológico del principio general de causalidad. La única legitimidad a la que podría aspirar el hacer sería a la que resultase de la caza de constantes fenoménicas en los vínculos entre determinados pronunciamientos y determinadas acciones. En otras palabras, el hacer no aspiraría a legitimidad alguna *en tanto que hacer*.<sup>267</sup> Siendo consistentes con nuestra argumentación, lo que eso significaría sería el desmoronamiento del proyecto del *Tratado* en el sentido de su ampliación hacia la cuestión del haber en general como hacer y, por lo tanto, el desmoronamiento del proyecto mismo.

Nuestro cometido en las próximas páginas tiene que ser, por lo tanto, tratar de mostrar la posibilidad de la legitimación del hacer en tanto que hacer, aun en el marco de esa aparente insuperabilidad de la facticidad que lo determina.<sup>268</sup> Para ello, podemos comenzar por hacer explícita otra de las conclusiones que atraviesan este apartado, a saber, que el hacer efectivamente responde a una estructura: el hacer (la acción) es la expresión de un pronunciamiento o querer (hasta aquí, la impresión de sensación) que busca la realización de su propósito implícito por intermediación de un objeto (seleccionado convencionalmente o no). Para resumir, es decir, para referir a toda la estructura, emplearemos el término empleado en el *Tratado* que parece más apropiado para ello y diremos: el hacer (la acción) es la expresión de una *pasión*.<sup>269</sup>

---

<sup>267</sup> Paul Russell, op. cit., pp. 110-113.

<sup>268</sup> Tom L. Beauchamp, "The Sources of Normativity in Hume's Moral Theory", pp. 493-496.

<sup>269</sup> [T 2.1.1 (p. 181)] Ya hemos aclarado que, por "pasión" nosotros entendemos la totalidad de la estructura bajo la que se presenta y articula el contenido fenoménico (fáctico e inmediato) que hemos asociado específicamente a la impresión de reflexión (y a las impresiones de sensación susceptibles de ser interpretadas como pronunciamiento del yo fenoménico).

En esa línea y para referir exclusivamente a los elementos hasta aquí referidos (una impresión de sensación interpretable como pronunciamiento que tiende convencionalmente hacia su objeto) hablaremos de *pasión directa*.<sup>270</sup> Estamos anticipando, pues, la aparición de nuevos elementos (aunque no necesariamente la de una estructura distinta) que, en el sentido del cometido recién formulado, puedan añadir algo al panorama que la pasión directa ofrece a propósito del hacer: se quiere lo que se quiere y, en función de eso y de ninguna otra cosa, se hace lo que se hace.<sup>271</sup>

## 5.2 La pasión violenta

Lo que se está introduciendo al hablar de pasión “directa” es la noción que, por contraparte, se denomina *pasión indirecta*.<sup>272</sup> Lo propio de la pasión indirecta sería su enraizamiento, no en el tipo de impresión de sensación susceptible de ser interpretada como pronunciamiento que da pie a la pasión directa, sino en una impresión de reflexión. En otras palabras, la pasión indirecta es un pronunciamiento del yo fenoménico en el sentido que describimos inicialmente: aquel cuya asociación con su objeto no es convencional sino constitutiva, en el sentido de que es el objeto el que lo provoca (por oposición a ese modo difuso de darse de la existencia asociado con ciertas impresiones de sensación que mueven al yo fenoménico a buscar su continuación o interrupción por medio de un objeto convencionalmente seleccionado).<sup>273</sup>

---

<sup>270</sup> Nosotros le hemos dado a la exposición de la pasión directa un peso que no suele tener en los análisis y comentarios del Libro II del *Tratado*. Desde luego, esta tendencia general obedece al hecho de que el grueso de la argumentación reside en lo que sigue, la pasión indirecta. No obstante, nosotros pretendemos introducir dos matices que consideramos centrales en nuestra comprensión del *Tratado*. El primero tiene que ver con la continuidad que encontramos en el modo en el que tanto la pasión directa como la indirecta se articulan con la acción. No es, en nuestra lectura, en el mero paso de la una a la otra donde surge la cuestión de la validez (de ahí la importancia de resaltar la continuidad). El segundo matiz, por lo tanto, tiene que ver con la necesidad de resaltar (siguiendo a Martínez Marzoa) que el giro cualitativo en la argumentación (la presentación de la cuestión de la validez) ocurre con la introducción de la noción de *pasión tranquila*. Esto es lo que se expondrá en adelante. Un análisis específico de la pasión directa y su conexión con la voluntad puede encontrarse en: Tito Magri, “Hume on the Direct Passions and Motivation”, 185-196.

<sup>271</sup> Norman Kemp Smith, *op. cit.*, pp. 433-435.

<sup>272</sup> [T 2.1.1 (p. 182)]

<sup>273</sup> Un análisis específico de la pasión indirecta puede encontrarse en: Páll S. Árdal, *op. cit.*, pp. 17-40.

Sin embargo, esta distinta vinculación con el objeto no justifica, por sí misma, que hablemos de dos estructuras distintas, pues las dos poseen elementos análogos que conducen al mismo resultado: la determinación del hacer del ente asociado con el yo fenoménico, esto es, del yo fenoménico mismo. Aunque en el caso de la pasión indirecta lo que el yo fenoménico aprueba o desaprueba no sea el modo mismo de estarse dando de la (su) existencia, sino un objeto distinto de ella, se ve igualmente movido a actuar para que eso que aprueba se produzca o permanezca o para que eso que desaprueba se interrumpa.<sup>274</sup>

La pasión directa es directa en virtud del agotamiento del pronunciamiento en la autorreferencialidad (del yo fenoménico y el ente asociado con él), por más que éste produzca una vinculación convencional con un objeto; la pasión indirecta es indirecta en virtud de la secundariedad del pronunciamiento respecto del objeto que lo produce. Pero ambas son pasiones en virtud de su capacidad para generar y orientar el movimiento del yo fenoménico que se realiza en la acción. En el *Tratado*, dicha capacidad de la pasión se caracteriza con el término *violenta*.<sup>275</sup>

Una palabra sobre la “violencia” referida en dicha caracterización. No se trata de ningún sentido ordinario del término. Especialmente, no se trata de una alusión a la intensidad con la que la pasión se presenta. La pasión puede ser extremadamente tenue sin que ello cancele su condición de violenta (por supuesto, también puede ser extremadamente brusca). ¿A qué obedece, entonces, la calificación de la pasión como violenta? Digamos que refiere a una doble alteración: la que se opera en el yo fenoménico mediante la irrupción de la impresión misma (de sensación o de reflexión) y la que se opera en el mundo mediante la intervención causal del ente asociado con el yo fenoménico.

---

<sup>274</sup> En este punto es pertinente hacer dos aclaraciones. La primera de ellas es que la convencionalidad de la selección del objeto (en el caso de la pasión directa) se refiere a la no inherencia de su asociación con los estados difusos de darse de la existencia del yo fenoménico que se han mencionado. Que el establecimiento fenoménico de algunas de esas convenciones pueda darse (y de hecho se dé) sobre la base de acuerdos de socialización implícitos o explícitos del yo fenoménico es otro asunto.

La segunda aclaración tiene que ver con el hecho de que el objeto que suscita la pasión indirecta puede ser el ente asociado con el yo fenoménico o puede “residir” en él. La diferencia entre este fenómeno y el de la pasión directa consistiría en que mientras que en ésta se trata del modo mismo de darse del ente (en el sentido de mero haber), en aquella (la pasión indirecta que tiene por objeto al ente asociado con el yo fenoménico) el objeto en cuestión no se identifica con la condición misma de ente del ente, sino que se (auto)adjudica en el sentido de atributo, característica o cualidad susceptible de ser aprobada o desaprobada, es decir, de ser sometida a una consideración de valor secundaria o reflexiva.

<sup>275</sup> [T 2.3.4 (pp. 268-271)]

La impresión (sea cual sea su base en tanto pronunciamiento) es un desplazamiento del yo fenoménico que pasa, digamos, de una situación inicial de latencia, neutralidad o indiferencia a una situación de compromiso (el de producir aquello que aprueba o suprimir aquello que desapueba). Dadas todas las circunstancias (las fácticas y las que en función de ellas puedan suscitarse en términos de conflictos de intereses del yo fenoménico), dicho compromiso es formalmente irreversible; esto es, lo que ocurre no es que el yo fenoménico pueda, a partir de un punto, “tenerlo en cuenta” como base de algún tipo de deliberación posterior, sino que el compromiso mismo es ya (el resultado de la) deliberación.<sup>276</sup> Nuevamente: no es que el yo fenoménico no pueda comprometerse con esto o con lo contrario (siempre en función de las circunstancias fácticas). Lo que no tiene ningún sentido es suponer que puede no comprometerse o desentenderse de aquello con lo que de hecho ya está comprometido.<sup>277</sup> En resumen, la impresión ejerce violencia en el yo fenoménico al transformar su situación de indiferencia (respecto de un determinado y difuso modo de darse de su existencia o de un objeto determinado) en una situación de obligado movimiento; dicho movimiento ejerce violencia en el mundo al modificar (causalmente) las circunstancias fácticas. La pasión es violenta porque modificando al yo modifica al mundo.

De lo anterior se desprenden dos conclusiones. Si añadimos que no hay (por lo que al planteamiento del *Tratado* se refiere) más pasiones que las directas y las indirectas, la primera conclusión tiene que ser que todas las pasiones son violentas, es decir, que lo propio de la pasión en tanto pasión es la violencia entendida como alteración fenoménica del yo que conduce a la alteración fenoménica del mundo.<sup>278</sup> La segunda conclusión es que es la violencia de la pasión y absolutamente nada más lo que mueve al yo fenoménico a la acción; pero no sólo eso, sino que lo hace en el sentido de que lo obliga a actuar con una orientación determinada.<sup>279</sup> En ausencia de (toda) pasión sólo habría lo que ya hay (en el sentido de mero haber) y no tendríamos base alguna para suponer que el que lo haya de un

---

<sup>276</sup> Paul Russell, *op. cit.*, pp. 95-101.

<sup>277</sup> No es objeción en contra de lo arriba expuesto el que el yo fenoménico (aparentemente) actúe *posteriormente* en sentido contrario al de un determinado compromiso ya asumido (en tanto realización de un pronunciamiento a través de una acción determinada). Como poco, la propia acción del yo fenoménico habrá modificado las circunstancias fácticas y, por lo tanto, la acción posterior será realización de un compromiso distinto que, como sabemos, no tiene por qué ser coherente con el anterior.

<sup>278</sup> Felipe Martínez Marzoa, *op. cit.*, p. 65.

<sup>279</sup> [EPM App. 2 (pp. 166-169)]

modo o de otro pudiera resultarle otra cosa que indiferente al yo fenoménico. Más bien, estamos obligados a suponer que, ante tal indiferencia, lo que carecería de sentido sería seguir hablando de yo fenoménico. Pero esta consideración y las que le siguen son de una relevancia tal que vale la pena tratarlas por separado.

### 5.3 Pasión y razón

La noción del yo fenoménico surgió, recordemos, como respuesta a la ampliación del proyecto del *Tratado* en el sentido del hacer. Al margen de la cuestión del hacer, sólo hay lo que (meramente) hay y el yo fenoménico no es yo fenoménico alguno, sino mero ente. Recordemos, también, que el (mero) ente no “responde” frente al haber sino que él también, en tanto algo que meramente hay, está limitado en y por la relacionalidad causal. En breve, tiene que haber algo distinto de lo que meramente hay para que tenga sentido hablar de yo fenoménico y, por lo tanto, para que tenga sentido seguir hablando de hacer.

Pues bien, ese haber de algo distinto del mero haber es lo que hay en la realización de la estructura de la pasión, y es la violencia de la pasión (y absolutamente ninguna otra cosa) la que hace susceptibles a las intervenciones reales del yo fenoménico de ser interpretadas como hacer más allá de su condición de meras intervenciones causales de un ente determinado o de un determinado tipo de entes. En ausencia de (toda) pasión la noción de yo fenoménico queda cancelada porque lo que se ha cancelado es la cuestión del hacer.

Es a partir de lo anterior que intentaremos mostrar el sentido entero de la argumentación del *Tratado* a propósito de la exclusividad que se adjudica a la pasión en relación con la determinación de la acción. Desde luego, lo que subyace a este propósito es hacer las aclaraciones pertinentes respecto de la generalizada opinión de que en el *Tratado* se apuesta por la pasión como único mecanismo de la determinación del hacer *en perjuicio del mecanismo que podría fundarse en la razón*.<sup>280</sup> Sin negar que en efecto hay en el *Tratado* una apuesta que en términos muy generales puede describirse de ese modo, lo que

---

<sup>280</sup> [EPM “Editor’s Introduction” (pp. 45-49)]

nos interesa aquí es mostrar los contenidos precisos que la integran como descripción general del mecanismo del hacer.<sup>281</sup>

La cuestión puede comenzar a plantearse del siguiente modo. Para que la determinación de la acción exclusivamente por parte de la pasión fuese efectivamente *en perjuicio* de la razón, la razón tendría que ser efectivamente capaz de presentarse como alternativa.<sup>282</sup> Esto es, la razón tendría que poder constituirse en un mecanismo capaz de modificar al yo fenoménico en un sentido análogo en cuanto a que lo impulsaría a actuar, pero distinto de aquél en cuanto a que no estaría enraizado en impresión alguna (sea de sensación, sea de reflexión), sino en la idea, y más específicamente, en las comparaciones de ideas. Exploremos esta posibilidad.

Para admitir que la razón puede constituirse en una instancia capaz de determinar la acción en tanto acción,<sup>283</sup> es preciso postular un momento estructural intermedio entre el compromiso asumido por el yo fenoménico bajo la forma del pronunciamiento (impresión de sensación en la pasión directa o impresión de reflexión en la pasión indirecta) y el cumplimiento real (exitoso o no) del compromiso a través de la acción. Ahora bien, que efectivamente hay un momento estructural entre una cosa y otra está ya admitido en el planteamiento. No sólo eso, sino que incluso está admitido que dicho momento corresponde a la operación de la razón. A ella le corresponde deliberar, pero no sobre la orientación de la acción, sino sobre las alternativas causales que conducen a la realización del fin implícito en la orientación (pronunciamiento-compromiso del yo fenoménico).<sup>284</sup> No estamos, pues, sino reformulando la articulación entre el conocimiento y el hacer de la que ya nos hemos ocupado.

Así, lo que se estaría exigiendo del momento estructural que le corresponde a la operación de la razón (con vistas a su constitución como mecanismo capaz de determinar la acción en tanto acción) sería que ésta operara como conocimiento (lo que ya está admitido)

---

<sup>281</sup> En este punto estamos asumiendo ya aquella distinción que antes hicimos entre la razón (con minúscula) y la Razón (con mayúscula). V. *supra*. 4.2. Es decir, hablaremos de ella sólo en los términos y de acuerdo con las posibilidades interpretativas consistentes con el planteamiento general del *Tratado*.

<sup>282</sup> [T 2.3.3 (p. 265)]

<sup>283</sup> Como sabemos (y habremos de insistir en ello un poco más adelante), la razón efectivamente contribuye a la determinación de la acción (en tanto búsqueda de un fin), pero lo hace en el sentido de que proporciona la información sobre la línea de progresión causal (presuntamente) más apropiada para la consecución del fin.

<sup>284</sup> J. L. Mackie, *op. cit.*, pp. 44-45.

y como alguna otra cosa distinta del conocimiento (lo que todavía está por verse). Donde por esa “otra cosa” no puede entenderse salvo la formulación de un criterio de evaluación de la orientación de la acción y su consecuente ratificación o destitución, es decir, la consecuente determinación de la acción (con la orientación original del pronunciamiento avalada ahora por la razón o cualquier otra orientación impuesta por la razón) en tanto acción.

En conclusión, se estaría hablando nada menos que del gobierno, por parte de la razón, del mecanismo entero del hacer a través de la imposición de criterios extrínsecos, es decir, ajenos a los pronunciamientos (impresiones) del yo fenoménico y, por lo tanto y por defecto, establecidos sobre la base de la “importación” de una comparación de ideas no implicada directamente en la situación fáctica. Se estaría hablando, en efecto, de la determinación del hacer por parte de la razón.

Ni siquiera hace falta negar la posibilidad de la formulación de dichos criterios para ver que en el planteamiento mismo hay un vacío insalvable y de una relevancia tal que resulta suficiente para negarle a la razón el papel que se le acaba de atribuir. A saber: lo que por principio la razón no puede hacer (o lo que por principio no puede hacerse a través de la razón) es *preferir* (una u otra determinada orientación de la acción dada en función de un determinado fin).<sup>285</sup> No puede hacerlo<sup>286</sup> porque el preferir mismo no es sino el haber de impresión (de sensación, en el caso de la pasión directa; de reflexión, en el caso de la indirecta) y lo que el planteamiento sobre el que estamos trabajando supone es, precisamente, la implantación de un criterio *en ausencia de impresión*.

Aun suponiendo que la razón fuese capaz de proveer algo así como un criterio general de preferibilidad, lo que seguiría sin haber sería algo que efectiva y realmente moviese al yo fenoménico a preferir lo preferible en general y a orientar su acción en función de ello. O lo que es lo mismo: lo que determinaría la acción (en tanto acción) no sería su adecuación con el (presunto) criterio general de preferibilidad, ni siquiera en caso

---

<sup>285</sup> [T 3.1.1 (p. 295)]

<sup>286</sup> Se entiende que no puede hacerlo *por sí misma*.

de que de hecho una cosa y otra se adecuaran. Lo que determinaría la acción sería, pura y simplemente, el hecho de que el yo fenoménico *prefiere actuar de ese modo*.<sup>287</sup>

Lo que todo lo anterior quiere decir es que la razón efectivamente interviene en la determinación de la acción, pero sólo en tanto se articula con su orientación para evaluar las posibilidades causales de realización, nunca para evaluar a la orientación misma.<sup>288</sup> Pero lo que resulta todavía más relevante en términos del asunto que ahora estamos tratando es que dicha descripción no supone insuficiencia alguna por parte de la razón ni defecto alguno de la articulación (como mecanismo de determinación de la acción) en general, pues dichas suposiciones sólo podrían darse, nuevamente, sobre la base de la posibilidad de un mecanismo alternativo. Lo que se está describiendo es la constitución fenomenológica de la articulación entre el (mero) haber y el hacer, es decir, la forma misma de la articulación entre el yo y el mundo que, en tanto tal, resulta fenoménicamente irrenunciable: el yo fenoménico pura y simplemente no tiene “la opción” de determinar su acción (en tanto acción) mediante el uso de la razón.<sup>289</sup>

Ahora bien, sigue habiendo un aspecto de la cuestión que no ha quedado del todo claro. Si el yo fenoménico no es (fenomenológicamente) capaz de gobernar sus acciones mediante el uso de la razón y tampoco es capaz de hacerlo mediante algún mecanismo “de selección de impresiones” pues, recordemos, el haber u ocurrir de dichas impresiones es fenomenológicamente arbitrario aun en caso de que se presente con cierta constancia fenoménica, ¿qué es lo que justifica que, en consonancia con lo desarrollado en el *Tratado*, sigamos hablando de hacer (como ampliación del haber más allá del haber)? El problema, en pocas palabras, es el siguiente: para poder hablar del ámbito del hacer como algo distinto del ámbito del (mero) haber es necesaria la operación de un criterio distinto del criterio causal de adecuación medios-fines, es decir, de un criterio referido específicamente a las impresiones, su orientación y su expresión en la acción.<sup>290</sup> Sigue sin ser claro cuál podría ser ese criterio.

---

<sup>287</sup> [T 3.1.1 (pp. 299-300)]

<sup>288</sup> Felipe Martínez Marzoa, *op. cit.*, pp. 73-74.

<sup>289</sup> [T 3.1.1 (pp. 301-302)], [EPM App. 1 (pp. 157-161)]

<sup>290</sup> [T 3.1.2 (p. 302)]

## 5.4 Problemas e implicaciones

No sobra recordar, para comenzar este apartado, que el propio darse u ocurrir de la impresión que da pie a una pasión puede describirse fenomenológicamente como la operación de un criterio,<sup>291</sup> por más que fenoménicamente se experimenten (por más que el yo fenoménico las experimente) siempre como una determinación unívoca. No obstante, el hecho mismo de que la impresión siempre se presente como determinación es exactamente lo que genera el problema con cuyo planteamiento concluimos el apartado anterior y que ahora podríamos reformular del siguiente modo: puesto que el yo fenoménico no tiene control alguno sobre (el darse de) la impresión, no queda realmente del todo claro en qué sentido puede decirse que el ocurrir de impresión es distinto de un mero dato (de conocimiento), por más que como mero dato sea especialmente difícil de enmarcar en el contexto de la relacionalidad causal (en virtud, como poco, de la peculiar complejidad del ente convencionalmente asociado con el yo fenoménico).

En otras palabras, para poder mantener la descripción fenomenológica del haber de impresión y, en general, de la realización de la estructura de la pasión que por ella comienza, es preciso *suponer* que la realización en cuestión (comenzando por la propia impresión) *podría haber ocurrido de otro modo*. Esto es: la constitución del ámbito específico del hacer depende enteramente de la admisión de que las facticidades involucradas en el mecanismo de la pasión (el darse de la impresión y su expresión a través de una acción racionalmente determinada) vienen acompañadas de un elemento inherentemente contrafáctico. Dicho de otra forma: se requiere una consideración (explícita o implícita)<sup>292</sup> sobre el haber de lo que *no hay* por parte del yo fenoménico para que el haber de lo que hay (la realización del mecanismo de la pasión) pueda interpretarse como hacer. Una serie de implicaciones y problemas especialmente apremiantes se desprende de la constatación que acabamos de hacer.

---

<sup>291</sup> Brevemente: agrado (placer) o desagrado (dolor) en el caso de las pasiones directas; aprobación (amor, orgullo, etc.) o desaprobación (vergüenza, odio, etc.) en el caso de las pasiones indirectas.

<sup>292</sup> Algo muy importante se juega en la cuestión de la explicitación de las consideraciones de esta naturaleza y sobre ello volveremos más adelante. De momento, basta el reconocimiento de que, en ausencia de una consideración semejante, lo único que hay es (mero) haber.

En primer lugar, está la cuestión (de cierta manera implícita en el planteamiento que acabamos de realizar) de que la constitución del ámbito específico del hacer ha de entenderse necesariamente como constitución de un ámbito específico de validez (distinto del ámbito de validez en que se constituye el conocimiento). Esto es: la descripción fenomenológica del hacer como operación de un criterio sólo tiene sentido bajo el presupuesto de que es posible evaluar impresiones, pasiones y acciones desde una perspectiva (de validez) distinta de la de la verdad. Parece evidente<sup>293</sup> que el reconocimiento de la operación del criterio sólo puede darse sobre la base de esa suposición de que el yo fenoménico podría padecer una impresión distinta de la que padece o podría actuar de manera distinta de cómo lo hace.<sup>294</sup>

En segundo lugar, está la cuestión de la legitimidad de la legitimidad que dicho criterio habría de pretender, pues hay algo en él que aparentemente contraviene aquello que insistentemente hemos señalado como central en el proyecto del *Tratado*, a saber, que la validez por principio no puede residir en un criterio que apunte hacia algún “antes”, “afuera” o “más allá” del mundo. Así pues y dado que el mundo ha quedado delimitado como el conjunto de contenidos fácticos determinados por el conocimiento, ¿cómo se compaginan esa exigencia central de la validez con el (presunto) criterio de evaluación del hacer, habida cuenta de que ésta podría depender de una consideración específica y necesariamente dirigida hacia aquello que no es lo que hay?

Por último, está la cuestión de que para poder seguir tratando las cuestiones anteriores es necesario mostrar que la estructura de la pasión no sólo admite efectivamente, sino que en algún punto exige la referida consideración contrafáctica de la que, en principio, todo dependería. Es sobre la base de dicha consideración que se introduce la posibilidad de un criterio de validez distinto del de la verdad; uno específicamente dirigido a la valoración de los contenidos del hacer. Es con esta cuestión, por ende, con la que habremos de continuar.

---

<sup>293</sup> Como veremos más adelante, el asunto no es, en realidad, tan evidente.

<sup>294</sup> [T 3.1.2 (pp. 303-304)]

## 5.5 Pasión tranquila

Es pertinente, para comenzar este apartado, recordar la distinción entre los tipos de impresiones que dan lugar a las pasiones. Por un lado están las impresiones de reflexión (que dan lugar a las pasiones indirectas) y, por el otro, están ciertas impresiones de sensación (que dan lugar a las pasiones directas). Es especialmente importante recordar, además, que mientras las últimas se agotan formalmente en la autorreferencialidad (como modo particular de darse de la existencia del yo fenoménico), las primeras ocurren bajo un esquema de secundariedad formal respecto de un objeto determinado (acerca del cual constituyen un pronunciamiento del yo fenoménico). Para efectos del asunto que ahora nos interesa plantear, eso mismo podría formularse diciendo: mientras que las pasiones directas (en el nivel de la impresión que les dio lugar) se agotan en la facticidad, las pasiones indirectas implican una operación en una dimensión específicamente *afáctica*. Veamos qué hay detrás de esta formulación y hacia dónde nos conduce su desarrollo.

Hablemos del objeto a propósito del cual la impresión de reflexión constituye un pronunciamiento. Lo que valida a dicho objeto en tanto objeto es, como sabemos, una conclusión (causal) de existencia. Nada hay en el objeto (ni en la relacionalidad causal como procedimiento de validación) que permita afirmar que el objeto es, de suyo, aprobable o desaprobable. La aprobabilidad misma no es un objeto: no es “dato” o “situación fáctica” alguna.<sup>295</sup> El objeto es o lo hay (o no) y punto. Dos conclusiones igualmente importantes se siguen de este razonamiento.

En primer lugar, queda de manifiesto que, puesto que no es algo del propio objeto, la aprobabilidad no puede ser sino una forma no causal de relación entre el objeto y el yo fenoménico. Digámoslo así: se trata de la relación, mediada por el yo fenoménico, entre el mundo real y aquello que no lo es. Pero sabemos que lo que no es real no deja, por no serlo, de ser contenido del yo; sólo que lo es en el sentido de lo inexistente o meramente posible. Así pues y en virtud de que aprobable (o desaprobable) sólo puede ser aquello de lo que se supone que podría haber ocurrido de cualquier otra forma, la pasión indirecta ha de incluir

---

<sup>295</sup> [T 3.1.2 (p. 305)]

*una formulación cualquiera de esa otra forma* para constituirse como tal. En otras palabras, la pasión indirecta es la que consiste (por oposición a la pasión directa) en la fabricación o maquinación de mundos posibles e, incluso, específicamente inexistentes.<sup>296</sup>

La segunda conclusión tiene que ser, por lo tanto, que la estructura de la pasión (indirecta) contiene en sí misma, en calidad de elemento constitutivo una evaluación o valoración de lo que hay a partir de una *comparación* con lo que no hay. Así, llamaremos *pasión tranquila* a la consideración contrafáctica junto con la valoración que lleva implícita, es decir, a aquello que formalmente posibilita la interpretación de la impresión de reflexión como pronunciamiento (y no mero dato) del yo fenoménico y lo que, en última instancia (como veremos), posibilita la formulación de un criterio de legitimidad del hacer.<sup>297</sup>

Está a la vista, por otra parte, que lo que hemos llamado pasión tranquila no es por sí mismo una pasión pues, del mismo modo que el elemento violento de la pasión indirecta requiere del elemento contrafático para constituirse en pronunciamiento, el propio elemento contrafático sólo ocurre por oposición a un pronunciamiento real. Se trata, en efecto, de una y la misma estructura (pasión indirecta). En otras palabras, la pasión tranquila no es una instancia autónoma ni es el suyo un ámbito independiente del de la pasión en general. De ello se desprenden algunas implicaciones relevantes para los asuntos que hemos estado tratando en los apartados recientes.

Primero, es necesario ahondar en el contenido de la consideración contrafáctica para comprender el sentido preciso en que puede constituirse en base para el criterio de legitimidad del hacer.<sup>298</sup> Se trata, como hemos dicho, de la fabricación o maquinación de una situación distinta de la que fácticamente hay, pero a eso habría que añadir que el objeto acerca del cual la pasión es pronunciamiento ha de postularse como formalmente aprobable (o desaprobable, según sea el caso) con independencia de cuál sea la situación contrafáctica que sirva para enmarcarlo. Lo que esto supone en términos de la valoración que hemos incluido en la pasión tranquila es que el objeto ha de asumirse implícitamente como

---

<sup>296</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 134.

<sup>297</sup> Felipe Martínez Marzoa, *op. cit.*, pp. 63-68.

<sup>298</sup> [T 2.3.6 (pp. 272-274)]

aprobable (o desaprovable) de suyo; esto es, la descripción fenomenológica de la ocurrencia de la pasión ha de tener al objeto que de hecho (fenoméricamente) se aprueba (o desaprueba) por aprobable (o desaprovable) en general, es decir, como aprobable (o desaprovable) incluso en caso de que la situación de fáctica no fuese precisamente la que es, sino (cualquier) otra. Si no fuese así, la aprobación (o desaprobación) de hecho no sería aprobación (o desaprobación) alguna (en el sentido de discernimiento y realización de un criterio), sino una mera intervención causal de un ente (por más que, nuevamente, se trate de una intervención especialmente difícil de articular en términos de la relacionalidad causal en general). En pocas palabras y por así decir, la pasión indirecta,<sup>299</sup> para ser pasión (y no mera intervención causal), tiene que entenderse formalmente *como si lo que ocurriese fuera que se está siguiendo una regla*.<sup>300</sup> Dicho de otra forma: para que la pasión pueda interpretarse como hacer (y no como algo que meramente hay), es decir, como algo susceptible de ser legitimado con un criterio distinto del de la verdad, es preciso postular que sus elementos (impresión de reflexión, consideración contrafáctica y comparación-valoración, expresión de un fin implícito a través de una acción) se alinean para constituir una aprobación (o desaprobación) fáctico-tácita de un objeto en la que, (por principio se asume que) entre el fin implícito en la impresión y la acción que (como medio para su realización) lo expresa, media el criterio causal-racional. En breve: el yo fenomérico *de facto* legitima su pronunciamiento al actuar, pero esa legitimidad fáctica sólo puede interpretarse como tal bajo la suposición de que la acción es la expresión *racional* del pronunciamiento (incluso en caso de que la acción no promueva exitosamente la realización del fin perseguido).

No hay que perder de vista, sin embargo, un aspecto fundamental del desarrollo que se acaba de presentar. De la aprobación (o desaprobación) fáctico-tácita de la que hemos dicho que hay que interpretar como si del cumplimiento de una regla se tratara, lo que expresamente no dijimos es que se trate estructural, formal o fenomenológicamente del cumplimiento de una regla. La cuestión puede parecer un mero juego de palabras, pero en realidad es aquí donde se juega uno de los aspectos fundamentales del proyecto. Veamos por qué.

---

<sup>299</sup> Más adelante veremos qué es lo que ocurre con la pasión directa.

<sup>300</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, pp. 57-58.

Suponer que la aprobación (o desaprobación) fáctico-tácita en la que culmina la estructura de la pasión (indirecta) es genuino cumplimiento de una regla equivale a suponer, por así decir, que el yo fenoménico puede *disponer* a su antojo de las impresiones (de reflexión) que experimenta y, por lo tanto, de sus acciones.<sup>301</sup> Como si “su antojo” fuera algo distinto del sentido fenoménico en que arbitrariamente ocurre la pasión desde el ocurrir de la impresión hasta la búsqueda de la realización del fin en ella implícito a través de la acción. En otras palabras, equivale a suponer, de cualquier impresión (de reflexión) que si ocurre es porque el yo fenoménico ha determinado (activa o pasivamente) que ocurra. Pero que eso no puede ser así quedó establecido desde la formulación básica del planteamiento correspondiente. Se estaría hablando de acceso (por parte del yo fenoménico) *al origen* de la impresión, como si éste fuese algo distinto de la impresión y la colección que ésta forma con otras impresiones e ideas; como si hubiese un yo fenoménico que estuviese “antes”, “afuera” o “más allá” de sus propios contenidos; como si no fuese, por el contrario, la impresión la que determina al yo fenoménico. Desde luego, nada hay en el *Tratado* que respalde una posición como ésta. El ocurrir de la impresión (en general y, por lo tanto, también el de la de reflexión) tal como ocurre es aquello de lo que se parte; algo que, aun admitiendo que sólo puede reconocerse desde la idea, ha de postularse como anterior a cualquier idea que pudiese determinarla.

Aun así, quedaría todavía una alternativa para suponer que el yo fenoménico puede disponer, si no qué impresiones habrán de ocurrir(le), cuando menos sí qué fines *elige* realizar a través de la acción. Entramos aquí, una vez más, en terrenos pantanosos, pues lo que esta alternativa implicaría sería una especie de divorcio entre los fines y las impresiones (de reflexión) que hasta ahora los hemos situado. Aunque en términos algo distintos, algo hemos dicho ya sobre esta situación. Sin embargo, hemos introducido algunos elementos que exigen una explicación más amplia. Repasaremos lo primero para poder ahondar en la segunda.

Partiendo, pues, de ese supuesto divorcio entre las impresiones (de reflexión) y los fines, la primera pregunta que habría que plantearse sería la siguiente: ¿cómo, desde dónde,

---

<sup>301</sup> Se habla aquí de las acciones como realizaciones expresivas de los fines implícitos en las impresiones (de reflexión). Sabemos, por otra parte, que el yo fenoménico sí puede disponer de las acciones entendidas como intervenciones reales, esto es, eligiéndolas a través del criterio causal-racional.

en virtud de qué se formulan los fines? Es a propósito de esta pregunta que ya ensayamos una respuesta (que, por cierto, encontramos inaceptable). Brevemente: los fines podrían formularse, digamos, “automáticamente en general”, es decir, ignorando cualquier y toda situación fáctica (particular) a través del (presunto) mecanismo al que convencionalmente se refiere con el término “razón”. Siguiendo una vez más con este planteamiento, el yo fenoménico podría, en efecto, actuar buscando la realización de los fines formulados por la razón; es decir, el yo fenoménico podría actuar al margen de sus pasiones, o más específicamente, sometiendo sus pasiones a los dictados de la razón. En pocas palabras, lo que este planteamiento supone es que la razón puede formular reglas generales que el yo fenoménico puede *optar* por cumplir, aplicándolas a las diversas situaciones fácticas.

No repetiremos toda la argumentación que en su momento elaboramos a propósito de este planteamiento. No obstante, vale la pena recuperar los lineamientos hermenéuticos y filosóficos que nos llevaron a rechazarlo y que ahora nos mueven a insistir en ello.<sup>302</sup> Lo que está en la base de nuestro rechazo es la ausencia en el conjunto del proyecto de una instancia (que no sea la pasión) capaz de generar fines. Donde, desde luego, el asunto filosófico de fondo es que dicha ausencia no obedece a una omisión accidental, sino a lo que se considera una constatación fenomenológica fundamental. Así, no es que el yo fenoménico renuncie a “optar” por seguir los dictados de la razón porque esté “dominado por sus pasiones” o algo así, sino que no hay un qué que lo haga optar que no sean las pasiones. En pocas palabras, la pasión no es una opción ni una forma de optar entre otras. *La pasión es el optar mismo*. Todo lo que en el *Tratado* se tiene por más importante acerca de la cuestión de la validez misma gira en torno a esta constatación.

En este punto también vale la pena recordar (puesto que dicho recordatorio irá cobrando cada vez más relevancia hacia el final de nuestra exposición) la capacidad que en el *Tratado* sí se le concede a la razón, a saber, la de formular esquemas de adecuación entre medios y fines. Se entiende, en virtud de todo lo que se acaba de decir, que la posibilidad de formulación de dichos esquemas radica en que el fin esté ya dado. La impresión dicta el fin y pone a la razón a su servicio como instrumento de realización. De ello se sigue que las reglas que la razón formula son sólo instrumentales y no ofrecen, por sí mismas, criterio

---

<sup>302</sup> Para una lectura del *Tratado* que sí identifica (hasta cierto punto) a la Razón con la pasión tranquila: V. Annette C. Baier, *op. cit.*, pp. 277-288.

alguno para discernir entre fines o para valorarlos. Se impone, pues, un regreso al territorio de la pasión.

## 5.6 Más sobre la pasión tranquila

El asunto que estábamos tratando y que nos llevó a esta nueva escala en la relación entre la razón y la pasión era, en realidad, la posibilidad de que el yo fenoménico pudiese determinar sus acciones e, incluso, sus impresiones (de reflexión) o sus fines mediante algún criterio o mecanismo distinto del de la violencia e intempestividad de la pasión. Lo que quedó establecido en la segunda mitad del apartado anterior es que lo que el yo fenoménico por principio no puede hacer es “disponer” de sus impresiones porque sus impresiones *son sus disposiciones*. También quedó establecido, por lo tanto, que sus fines son indisociables de la estructura de la pasión.

No obstante, con la introducción de la pasión tranquila como momento estructural de la pasión indirecta, se introdujo también la posibilidad de un nuevo planteamiento acerca de la relación entre los diversos elementos que están en juego en la estructura. Esto es: cabría suponer que, aun aceptando que la impresión que pone en marcha el mecanismo de la pasión (en un sentido fenoménico preciso) es inalterable, la pasión tranquila (por medio de sus aspectos contrafáctico y valorativo) es capaz, digamos, de interrumpir el flujo de la pasión y *reorientarlo* o revertirlo hacia un fin distinto del que iba implícito en la impresión inicial. En otras palabras, este planteamiento consistiría en atribuir en cierto modo a la pasión tranquila el papel que en el planteamiento que descartamos se atribuía a la razón: el de la instancia alternativa (a la violencia de la pasión) capaz de generar fines y de ofrecer al yo fenoménico la posibilidad de elegir entre ellos. Donde, además, la ventaja (en relación con los principios del *Tratado*) que tendría este planteamiento frente al descartado sería que la generación de fines y la consecuente (y nueva) determinación de la acción no se estarían situando fuera de la estructura de la pasión, sino en uno de sus elementos constitutivos. En suma, lo que de este modo se estaría proponiendo sería que la estructura de la pasión contiene, en sí misma, algo así como un mecanismo autorregulatorio. Dedicaremos el resto

de este apartado a esto que, por lo menos inicialmente, se presenta como una alternativa plausible de interpretación.

El problema que entraña el planteamiento que acaba de presentarse puede comenzar a ponerse de manifiesto enfatizando que el carácter de la consideración de la que se espera sea capaz de reorientar o revertir la dirección que el elemento violento imprime a la pasión es, precisamente, el de un contrafáctico. Lo que esto quiere decir en términos del asunto del que ahora nos ocupamos no es sólo que se trata, como es evidente, de una consideración acerca de algo que no es, sino también que se da a propósito de lo que sí es, de lo que *ya es*, a saber, la violencia de la pasión. Visto desde esa perspectiva, lo que se estaría pidiendo de la pasión tranquila sería que de algún modo consiguiera que lo que no es desbancara a lo que sí es; sólo que, por definición, lo único que puede desbancar a algo que es, es otro algo que es. En otras palabras, la distinción entre lo violento y lo tranquilo (de la pasión indirecta) no refiere al grado de intensidad de uno y otro de los elementos. De hecho, no refiere a gradación alguna, sino a su realidad, a lo que hay y no hay. La pasión tranquila no puede orientar o revertir el sentido (fenoménico preciso dictado por la violencia) de la pasión porque ella misma es, en el contexto de dicha pasión, lo que por definición ya no hubo, la contemplación de unas circunstancias que no son, una alternativa de valoración que no está referida a lo real y no tiene, por lo tanto, ninguna expectativa de realización. La pasión tranquila no puede desbancar a la pasión violenta porque *lo que mueve* es la pasión violenta. La pasión tranquila es, por definición, lo que no tiene la capacidad de mover.

Lo anterior nos permite aclarar cuál es (y cuál no es) la función de la pasión tranquila al interior de la estructura de la pasión.<sup>303</sup> Su función no es la de presentar al yo fenoménico alternativas *reales* de valoración (y acción), de manera que éste pueda “sopesarlas” y “elegir” la que más le agrada, sino la de contribuir a que el agrado que ya es (el implícito en la violencia de la pasión) se constituya en la valoración y legitimación fáctico-tácita de la que ya hablamos. En ese sentido, no es un elemento autorregulatorio de la pasión sino, más bien, una especie de elemento autolegitimatorio: es lo que permite al sentido fenoménico concreto acompañado de la violencia de la pasión el afirmarse como probable en todos los casos; por más que en el resto de los casos no se esté aprobando

---

<sup>303</sup> Felipe Martínez Marzoa, *op. cit.*, p. 89.

realmente nada por tratarse de casos que no son el caso que es. La pasión tranquila es una suerte de concesión tácita de que lo realmente probable es el contenido que realmente se busca realizar. En el contexto de una pasión, la pasión tranquila no es el vigilante de la pasión violenta, sino su cómplice. Nuevamente, se trata de una y la misma estructura.<sup>304</sup> Ni la razón ni la pasión tranquila pueden desviar o detener el sentido fenoménico concreto de la pasión (violenta) para cuya realización ellas mismas están llamadas a contribuir como momentos estructurales.

Desde luego, el que ahora estemos rechazando a la pasión tranquila como mecanismo capaz de “regular” la violencia o el contenido real de la pasión acarrea una consecuencia de suma gravedad. Lo que se está postulando de fondo es que el yo fenoménico no puede valorar las cosas sino en el sentido preciso en que de hecho lo hace; no puede perseguir un fin distinto del que de hecho persigue; y, finalmente, no puede actuar sino como de hecho lo hace.<sup>305</sup> Se está concluyendo que el hacer del yo fenoménico en general está determinado por sus pasiones.

Las ramificaciones de dicha conclusión son de tal alcance que bien podría decirse que en lo que resta de nuestra exposición no nos dedicaremos sino a tratar de aclararlas y desarrollarlas razonablemente. Por lo pronto, nos enfocaremos en las dos que parecen más apremiantes. Primero, hablaremos de las implicaciones que dicha conclusión acarrea en cuanto a la constitución de la estructura del yo fenoménico (como algo distinto del ente con el que convencionalmente se asocia) y de cómo se delinea, a partir de ahí, el sentido filosófico del proyecto del *Tratado*. Después, trataremos de dar una respuesta al problema que insistentemente ha estado apareciendo a lo largo de este último trecho de nuestra exposición y que evidentemente se agrava con la conclusión recién formulada: si el yo fenoménico no puede valorar sino en el sentido preciso en que lo hace, no puede perseguir

---

<sup>304</sup> Nada de lo que hemos dicho excluye la posibilidad de que el yo fenoménico experimente un “conflicto de pasiones”. Lo que se excluye es que dicho conflicto ocurra al interior de una sola pasión (entre el elemento violento y la pasión tranquila). En cuanto a cómo se dirime un conflicto semejante, quizá sí quepa hablar de gradación o intensidad de los respectivos elementos violentos. Lo más consecuente con nuestro planteamiento, sin embargo, es suponer que el conflicto en cuestión no es tanto “de pasiones”, sino la experiencia de una pasión que, en su realización, impide que otras impresiones se constituyan en pasión. Lo que aquí interesa resaltar, en cualquier caso, es que el fin cuya realización termine por buscarse a través de la acción y, por lo tanto, la acción misma, habrán sido determinados en el nivel real de la pasión, en el elemento violento. [T 2.3.9 (pp. 282-283)]

<sup>305</sup> Dejando de lado, una vez más, la operación del criterio causal-racional como elemento que contribuye a la determinación de la acción.

sino el fin que persigue y no puede actuar sino como de hecho lo hace, ¿en qué podría consistir la legitimidad de esa legitimidad que se pretende para valoraciones, fines y acciones que justifica que sigamos hablando del ámbito del hacer como un ámbito específicamente distinto del ámbito del (mero) haber?

## 5.7 Segunda nota sobre la naturaleza humana

En su momento,<sup>306</sup> identificamos la expresión “naturaleza humana” con la cuestión de la validez misma. Por otra parte, esa misma cuestión la identificamos con (y la hemos ido desarrollando como) la estructura del yo: la producción del mundo a partir del discernimiento entre lo real y lo irreal como medio para hacer en el mundo. De ello se sigue que el sentido entero de la validez (y desde esa perspectiva el *Tratado* es un texto eminentemente moderno) consiste en que el ente (sea el que sea) a través del cual se realiza la estructura (el yo fenoménico) pueda hacer lo que quiera. El yo fenoménico consiste en (tratar de) hacer lo que se quiere. Así y como hemos visto, el yo no hace lo que no quiere, no porque meramente no quiera, sino porque formalmente no puede: suponiendo que haya algo que pudiendo hacer lo que quiere, hace lo que no quiere, ese algo no es un yo (ni nada que en el contexto del planteamiento del *Tratado* tenga sentido). Pero en todo ello va implícito que el yo tampoco puede hacer lo que no puede. Ése es el punto que ahora nos interesa.

Desde luego, la afirmación de que el yo no puede hacer lo que no puede significa, en primer lugar, que el yo no puede contravenir la relacionalidad causal. Pero ése es sólo uno de los aspectos del sentido amplio de la afirmación: lo que el hacer del yo fenoménico no puede contravenir en general es su propia constitución estructural. Digamos: el yo fenoménico no puede renunciar a la estructura del yo para ejercer de yo, pues si lo hiciese, dejaría de ser yo y no ejercería de nada.<sup>307</sup>

---

<sup>306</sup> V. *supra*. 3.4.

<sup>307</sup> Adela Pinch, *Strange Fits of Passion*, pp. 44-50.

Esta consideración viene a cuento a propósito de los intentos sucesivos (a través de la razón y de la pasión tranquila) por encontrar un mecanismo regulatorio de la violencia o realidad de la pasión que presentamos en las páginas anteriores. En ambos casos el problema es el mismo: la comprensión de cada una de esas instancias, no como momentos estructurales de la constitución real de lo real, sino como mecanismos pretendidamente suprarreales capaces de alterar fenomenológicamente la realidad.<sup>308</sup> En definitiva y en cualquier caso se estaría hablando de un “poder” (llamémoslo así, aunque la palabra poco importa porque lo que estamos argumentando es que no hay contenido alguno detrás de ella) cuya sede estaría “afuera”, “antes” o “más allá” del mundo. Como hemos dicho, la estructura del yo, es decir, la validez misma consiste en el poder hacer lo que se quiera (por parte del yo fenoménico), no en (auto)censurar y (auto)reprimir eso que se quiere y eso que se hace a través de instancias y contenidos extrafenomenológicos: la razón entendida como instancia capaz de promover fines y determinar acciones (en tanto acciones) o la pasión tranquila como instancia autónoma capaz de promover efectivamente fines, valoraciones y acciones distintos de los que van admitidos (legitimados *de facto*) en la violencia de la pasión.

El yo fenoménico tematiza (para algo, con un objetivo). En el proceso descubre una constante (fenoménica): su propia asociación con un determinado tipo de entes. Tematiza un poco más y descubre una segunda constante (fenoménica): la pertenencia del determinado tipo de entes que asocia consigo mismo a un (sub)conjunto de entes.<sup>309</sup> En suma: el yo fenoménico se descubre como animal; el (hasta donde sabemos, único) animal en el que se realiza la estructura del yo. Entonces, el yo fenoménico tematiza la propia tematización y vuelve explícito aquello que está contenido en lo anterior: lo que distingue al determinado tipo de entes con el que se asocia del (sub)conjunto al que dicho tipo pertenece y del resto de los entes en general es la capacidad para tematizar misma (o, como poco, el particular grado de sofisticación que hay en su capacidad para tematizar). Digamos: el yo fenoménico se descubre como “animal” *racional*.<sup>310</sup> Nada hay, pues, en lo que acabamos de construir que permita suponer que esa “racionalidad” (capacidad para la

---

<sup>308</sup> Felipe Martínez Marzoa, *op. cit.*, pp. 91-93.

<sup>309</sup> Adela Pinch, *op. cit.*, pp. 33-36.

<sup>310</sup> Nuestro desarrollo aquí no pretende ser un comentario de ningún otro contexto en el que haya aparecido esta fórmula.

tematización) implica una *superación* de la animalidad (onticidad); nada hay que permita suponer que se trata de otra cosa que de una caracterización de una particular forma de ejercer la animalidad (por de pronto, la de un determinado tipo de entes asociados con el yo fenoménico).<sup>311</sup>

Habiendo advertido suficientemente, casi exhaustivamente, que el énfasis de nuestra exposición no está en un ente determinado ni en un determinado tipo de entes, sino en el yo fenoménico como realización de una estructura (porque sí que se requiere de un ente ya que la estructura por sí misma no es nada), usaremos el término que con mayor frecuencia se emplea en el *Tratado* en alusión a este entrecruzamiento de enfoques para decir: la forma particular de ser animal del Hombre consiste en valerse de la razón (de la suya; del particular grado de sofisticación que hay en su capacidad para tematizar) para hacerse de los medios que lo conduzcan al fin concreto que (en cada momento) persigue.<sup>312</sup> Negar eso es negar su animalidad, es decir, su pertenencia a, y continuidad con lo ente; es aspirar a una racionalidad sin entidad, sin realidad, a algo que, en definitiva, estaría “antes”, “afuera” o “más allá” del mundo. Ésta es la aspiración que está detrás de la postulación de la razón (o, en su defecto, de la pasión tranquila), como instancia autónoma capaz de promover fines y determinar acciones (en tanto acciones). Se trata de un proyecto, condenado desde su concepción misma, de superar la animalidad del Hombre mediante el recurso a aquello mismo que lo caracteriza como animal.

La objeción que podría plantearse en contra de nuestro razonamiento consistiría en afirmar que la aparente incapacidad del Hombre de gobernarse mediante el uso de la razón es, en realidad, una incapacidad fenoménica y, por lo tanto, no una incapacidad del Hombre como tal, sino del ente asociado con él o, incluso, de algunas de sus realizaciones individuales (de manera que la posibilidad de que apareciera un individuo que poseyera la capacidad de gobernarse mediante el uso de la razón no quedaría excluida, ni siquiera en el caso de que todos los individuos de los que hasta un momento determinado se tuviera noticia carecieran de ella). Bastaría, siguiendo en la línea de la objeción, con demostrar formal, o incluso, empíricamente que un individuo puede hacer (más allá de la operación causal) siguiendo los dictados de la razón.

---

<sup>311</sup> Janet Broughton, “Hume’s Naturalism and His Skepticism”, pp. 425-429.

<sup>312</sup> Páll S. Árdal, *op. cit.*, pp. 104-108.

Con respecto a la posibilidad de demostrar empíricamente que alguien se conduce de ese modo, salta a la vista que el asunto mismo no es materia de demostración empírica. El hacer (en tanto tal) es, por definición, empíricamente (cognoscitivamente) indemostrable (lo que es empíricamente demostrable, dentro de los lineamientos que ya han quedado establecidos, es su correlato causal). Pero lo que esto justamente no quiere decir es que se pueda especular libremente sobre la naturaleza del hacer. Así, lo que la presunta demostración formal (la única que quedaría disponible en términos de la objeción) “demostraría” sería que algún animal (o algún otro tipo de ente) racional puede anteponer unos fines que no son los suyos a los suyos, es decir, que puede no querer lo que quiere. Por lo tanto, la base misma de la objeción no radicaría en la incapacidad de un ente determinado o de un determinado conjunto de individuos, sino en la postulación de una estructura del querer (y por lo tanto del hacer, de la naturaleza humana y de la validez misma) distinta de la que aquí hemos argumentado. Y eso nos llevaría de vuelta a nuestro planteamiento original y a las preguntas que de él se desprenden: ¿qué estructura del querer sería ésa en la que de lo que se trata es de no querer lo que se quiere?, ¿qué hay en esa fórmula para lo que valga la pena seguir manteniendo el término *querer*?

## 5.8 Breve apunte sobre la Ilustración

Lo que pretendemos en este apartado es poner de relieve la dimensión histórico-filosófica que tienen las conclusiones que se han venido presentando en los apartados anteriores.<sup>313</sup> En otras palabras, lo que pretendemos es terminar de situar el proyecto del *Tratado* en el contexto filosófico que le corresponde y éste, a su vez, en ese contexto más amplio al que hemos estado aludiendo a lo largo de nuestra exposición con el término Modernidad.

Para efectos de lo que nos interesa plantear aquí, podemos recuperar esa caracterización general y de uso común de la Modernidad como “época de la razón”.

---

<sup>313</sup> V. Felipe Martínez Marzoa, *op. cit.*, pp. 119-122, 129-135.

Incluso, podríamos añadir que se trata de la época en que la validez misma se identifica con el uso de la razón. Frente a dicha caracterización, como hemos visto, el proyecto del *Tratado* guarda una distancia particular: admitiendo que se trata de la instancia encargada de generar contenidos válidos o verdades (conocimiento y, en su versión más sofisticada, ciencia), niega que sea, ella misma, la fuente misma de la validez. La razón no es fundamento del conocimiento, ni siquiera en aquel sentido estricto de razón como “comparación de ideas”, porque la razón no es fundamento de sí misma. La razón no sólo no puede autofundamentarse, sino que su ámbito de operación no agota ni abarca la totalidad de la cuestión de la validez.

Por lo que al *Tratado* se refiere, la validez que acompaña al uso de la razón (la verdad) es sólo un instrumento (un momento estructural) de ese sentido más amplio de validez que nosotros hemos caracterizado como el ámbito del hacer.<sup>314</sup> En esa línea, puede decirse que el del *Tratado* es un proyecto moderno (puesto que asocia el uso de la razón con la verdad); pero si lo que se quiere poner de manifiesto es el particular límite que marca para la razón (y la verdad) en relación con la cuestión de la validez, entonces hay que decir que se trata, además, de un proyecto *ilustrado*. Así pues, por Ilustración de alguna manera se entiende aquí lo contrario de lo que ordinariamente se entiende: no “imperio (autonomía, hegemonía) de la razón”, sino *crítica* (delimitación, subordinación) de la razón. La Ilustración es la variante (o el género de variantes) del proyecto moderno que consiste en la sistemática restricción del uso de la razón al papel que genuinamente (esto es, fenomenológicamente) le corresponde.<sup>315</sup>

Ahora bien, lo que queremos decir con eso de la “variante” del proyecto moderno no es que la Ilustración sea algo así como una “corriente de pensamiento” (de la cual el proyecto del *Tratado* sería un ejemplar). Lo que queremos decir es que fue una de las posibilidades de realización de la Modernidad como tal, y más específicamente, una de las posibilidades de realización que no se realizó. Dicho de otra forma: el proyecto del *Tratado* es expresión de un momento del desarrollo de la Modernidad (entendida como asociación

---

<sup>314</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 115.

<sup>315</sup> De todo esto no se sigue que el proyecto del *Tratado* sea el único proyecto ilustrado y ni tan siquiera el proyecto ilustrado más consistente; pero quizá sí que se trata del proyecto más consistentemente ilustrado.

entre razón y validez) en que todavía era posible que la continuación de dicho desarrollo se realizara en el sentido de la Ilustración.

Desde luego, no es el objetivo de este trabajo ahondar en la cuestión de por qué terminó la Modernidad realizándose en un sentido distinto. No obstante, se trata de una cuestión que tampoco podemos ignorar por completo. Lo cierto es que a la coyuntura en la que hemos ubicado el proyecto del *Tratado* (que incluye, además, otro notable proyecto ilustrado) le sigue lo que, por contraste, podría identificarse como la realización de la Modernidad en el sentido de la autonomía de la razón y cuya expresión filosófica consiste, precisa y explícitamente, en el proyecto de autofundamentación de la razón. Sobra decir, entonces, que no nos ocuparemos de esa realización de la Modernidad posterior a la coyuntura que hemos señalado, ni de su referida expresión filosófica. Lo que nos interesa es poner de relieve la relación que todo esto guarda con los asuntos que hemos estado tratando en el último trecho de la exposición.

El triunfo del proyecto de la autonomía de la razón equivale, histórica y filosóficamente, al abandono de la noción de hacer (como cuestión de la validez misma) que se plantea en el *Tratado*. Pero es justamente en este abandono donde, a nuestro juicio, se encuentra el núcleo de su potencial hermenéutico. No porque pretendamos que una “actualización” o “revitalización” o cosa por el estilo sea posible, sino porque el reconocimiento de que se trata de un proyecto histórica y filosóficamente perdido, cancelado, abre las puertas tanto de la interpretación de la Modernidad que no fue como la de la que sí fue (y que, entre crisis, y quizá, estertores, sigue siendo). Así, lo que no fue es la época de la razón orientada por el sentido del hacer. Lo que sí fue es la época de la razón progresivamente anti-ilustrada; la época en la que el medio subvirtió a los fines con la aspiración de constituirse él mismo en fin. Sólo que, como es obvio, esto no se tradujo en la univocidad de los fines y ni tan siquiera en su ausencia sino, por el contrario, en su proliferación descuidada, desorientada e, incluso, salvaje. Desde aquí podemos leer ahora el sentido del proyecto del *Tratado* y retrospectivamente decir que se trataba de una advertencia filosófica en contra de la posibilidad de que animales racionales y salvajes se hicieran con el dominio técnico de un instrumento archipoderoso sin haberse hecho del

dominio de sí mismos. Se trataba de una advertencia filosófica sobre la imperiosa necesidad de la Ilustración.

No nos pasa desapercibido, sin embargo, que todo esto que acabamos de decir revela una laguna en el curso de nuestra exposición. Hemos implicado que el hacer del Hombre puede cuidarse, orientarse, civilizarse, *ilustrarse*. Esa implicación exige, a su vez, que el Hombre sea capaz de querer distinto de lo que efectivamente quiere y hacer distinto de lo que efectivamente hace, es decir, exige, como poco, un criterio de evaluación del querer y el hacer distinto de la legitimación fáctico-tácita que hay en el propio realizarse de la pasión en la acción. Ha llegado, pues, el momento de hablar de la cuestión de la (presunta) legitimidad del hacer; una cuestión en absoluto secundaria pues, recordemos, es ella la que (aun sin haberse resuelto) nos ha autorizado a hablar del hacer como tal, es decir, como algo distinto de la mera programación causal de un ente determinado.

# Consideraciones finales

## I La legitimidad del hacer

El Hombre no puede querer distinto de lo que efectivamente quiere y no puede hacer distinto de lo que efectivamente hace. Eso es (no ha dejado de ser) lo real. Y lo que ciertamente el Hombre no puede, por principio e incluso aunque quiera, es abandonar lo real. No puede abandonarlo, pero sí puede, como sabemos, distanciarse de ello. Vamos a retomar, pues, el momento estructural que, en el contexto de la pasión, corresponde a la pasión tranquila.

El distanciamiento al que se ha aludido, recordemos, es la condición formal que se requiere para poder hablar del hacer en un sentido distinto del de la mera réplica causal. Pero lo que ahora nos interesa especialmente es que dicha posibilidad tiene su base en la formulación de situaciones contrafácticas, es decir, expresamente irreales; situaciones que expresamente no son la situación que efectivamente es. En otras palabras, es de estas formulaciones de lo que depende que el pronunciamiento de la pasión (violenta) se constituya en genuino pronunciamiento (y que las acciones que de ella se sigan se constituyan en genuinas acciones), pues genuino pronunciamiento (y genuina acción) sólo puede haber ahí donde se contempla la posibilidad de una alternativa. Así, lo que en el contexto de una pasión se encuentra como aprobable en la dimensión violenta, (para que la pasión sea pasión) también ha de encontrarse como aprobable en la dimensión tranquila: lo que encuentro como aprobable he de encontrarlo así incluso suponiendo que la situación no fuera la que efectivamente es.<sup>316</sup>

Ahora bien, no debemos pasar por alto que las condiciones que arriba se han descrito encierran una cierta paradoja. La pasión tranquila es un pronunciamiento real sobre lo irreal que respalda al pronunciamiento real sobre lo real que hay en la pasión violenta

---

<sup>316</sup> Como es evidente, no es ésta una afirmación (ni una hipótesis) sobre lo que efectivamente encontraría como aprobable si la situación no fuera la que es, sino sobre lo que ya encuentro como aprobable en el conjunto de situaciones que expresamente no son la que es.

(que la pasión violenta es) y que se constituye en genuino pronunciamiento en función, precisamente, de dicho respaldo. En otras palabras, en el contexto de la efectiva realización de una pasión, lo que formalmente no puede ocurrir es que el pronunciamiento generado en la dimensión tranquila (de la pasión) contravenga el sentido fenoménico concreto del pronunciamiento que la pasión violenta es. Digámoslo así: en la realización de toda pasión, la pasión misma es juez y parte, pues la pasión tranquila (formalmente) no puede sino avalar lo que de todos modos está ya decidido; se aprueba lo que la violencia de la pasión ya ha determinado que se apruebe. Si el contenido real de la pasión tranquila (el sentido fenoménico concreto del pronunciamiento) pudiese ser distinto del contenido real de la pasión violenta, y si pudiese, además, desbancarlo y sustituirlo, sería *ése* el pronunciamiento real (violento) y se estaría hablando, simple pero formalmente, de una pasión distinta.

Estamos, pues, ante el desarrollo de algo que ya habíamos constatado en otra parte:<sup>317</sup> en el contexto de la realización de una pasión concreta, la pasión tranquila no es capaz (como tampoco lo era la razón) de alterar el sentido fenoménico concreto del querer y el hacer reales. Pero no sólo eso es lo que ahora nos ocupa, sino también la cuestión que se ha venido poniendo de manifiesto en el sentido de que tendría que ser ella (la pasión tranquila) la instancia encargada de (re)evaluar y legitimar el querer y el hacer cuando, como hemos visto, es más bien cómplice de la instancia que (siempre ya) ha determinado el sentido fenoménico del querer y el hacer (la pasión violenta). ¿Qué valoración o legitimación es ésa que consiste en aprobar por principio lo que ya ha sido aprobado? He aquí la paradoja de la que hablábamos. No puede hablarse de genuino juicio ni de genuina legitimación ahí donde lo que por principio no puede haber es desaprobación de lo que la violencia ha impuesto.

No obstante, con todo lo recién expuesto se ha abierto un espacio, no para negar lo dicho, sino para añadir una nueva perspectiva. Volvamos a aquellas consideraciones contrafácticas propias de la pasión tranquila que sirven de respaldo del sentido fenoménico concreto que a la pasión imprime la pasión violenta. En lo que hemos insistido es en que de dichas consideraciones no puede provenir una alternativa *real* a ese sentido que ya ha sido

---

<sup>317</sup> V. *supra.* 5.6.

determinado (por la pasión violenta). No hay alternativa real a lo que (ya) se quiere y (ya) se hace porque *eso* es, precisamente, lo real y lo es en función, precisamente, de que ha excluido a todo lo demás, a todo lo que ya no fue. De ahí que en la pasión tranquila (en el sentido del pronunciamiento real sobre lo irreal) no pueda encontrarse una legitimación real de lo que se quiere y se hace. Y sin embargo, las propias consideraciones contrafácticas en cuestión, para ser genuinas consideraciones, esto es, para constituirse en genuinos pronunciamientos reales sobre lo irreal (encaminados a respaldar el pronunciamiento real sobre lo real y, por lo tanto, a contribuir en su constitución como tal) han de darse sobre la base y distinguirse de *otras* consideraciones contrafácticas, a saber, aquellas en las que se desaprueba lo que en el pronunciamiento real se aprueba (se ha aprobado ya) o en las que se aprueba lo que en el pronunciamiento real se desaprueba (se ha desaprobado ya). En otras palabras, la constitución de la pasión tranquila como tal (como pronunciamiento) y, por lo tanto, la constitución de la propia pasión, *también* exigen formalmente la consideración de situaciones, digamos, *doblemente irreales*: primero, porque no se refieren a la situación que efectivamente es, pero también y especialmente porque en ellas se quiere lo que no se quiere (realmente) o no se quiere lo que se quiere (realmente).

Todo lo que se acaba de describir, vale la pena insistir en ello, tiene un carácter estructural: está implícito en toda pasión por el hecho de ser pasión y en toda acción por el hecho de ser acción (si se quiere seguir hablando de la pasión como algo distinto de la mera réplica causal y de la acción como algo distinto de la realización de dicha réplica, es decir, si se quiere seguir hablando de hacer). Nada hay, sin embargo, que impida que (algunas de) todas esas consideraciones contrafácticas se hagan explícitas y se comparen entre sí al margen de cualquier situación (pasión) concreta. Digámoslo así: el yo fenoménico siempre tiene la opción (dada por el haber de pasión en general) de plantearse la cuestión de qué es lo que querría (y haría) en una situación irreal o, incluso, de qué es lo que en general *debería* quererse (y hacerse), de qué es lo “querible” en general.<sup>318</sup> En otras palabras, el yo fenoménico tiene la opción de sustraerse de su querer real y plantearse hipotéticas disyuntivas de valor entre “quereres” y acciones que no son ningún querer real que esté

---

<sup>318</sup> Tito Magri, *op. cit.*, pp. 196-198.

experimentando ni acción alguna que efectivamente esté llevando a cabo.<sup>319</sup> Puede servirse de sus consideraciones contrafácticas para valorar las cosas (objetos, pasiones y acciones) “según sus propios méritos”, es decir, según los méritos que les encuentra cuando las tematiza al margen de los méritos reales que les atribuye y confiere el querer real. En conclusión, el yo fenoménico tiene la opción de desvincular el querer mismo de lo real para configurar una especie de “querer irreal” (donde la irrealidad vendría dada por el hecho de que lo que por principio no se tomaría realmente en cuenta en este “querer” sería lo que realmente se quiere en una situación real).<sup>320</sup> Hablamos, pues, de la constitución de una, llamémosla, *sensibilidad moral* (anclada en la pasión) cuyo carácter es estrictamente tranquilo en tanto está desprovista de la violencia que imprime la vinculación con lo real.

Desde luego, la descripción de esta sensibilidad suscita (cuando menos) tres preguntas apremiantes. Primero, ¿de dónde salen esos “méritos propios” (y en principio distintos del mérito real que atribuye y confiere el querer real) que la sensibilidad moral encuentra en objetos, pasiones y acciones? Segundo, asumiendo ya que la sensibilidad en cuestión no puede modificar ni revocar pasiones y acciones reales, ¿qué propósito podría estar persiguiendo el yo fenoménico que opta por realizar valoraciones de este tipo? Tercero y todavía más apremiante (pues se trata de la cuestión fundamental que nos interesa resolver): partiendo de que la condición constitutiva de dicha sensibilidad es la desvinculación de lo real, ¿qué es, suponiendo que lo haya, lo que confiere legitimidad a sus valoraciones?

Para responder a la primera pregunta podemos comenzar por recordar que lo que confiere realidad a los méritos de los objetos, pasiones y acciones que efectivamente se juzgan como aprobables no es algo que los propios objetos, pasiones y acciones posean, sino el hecho mismo de que se quieren con violencia, esto es, que se quieren realmente. Ahora bien, el que objetos, pasiones y acciones no posean mérito alguno por sí mismos implica, en primer lugar, que la violenta atribución de valor que acompaña al querer real no

---

<sup>319</sup> Lo de “sustraerse de su querer real” desde luego no significa que el yo fenoménico pueda detenerlo o desviarlo, sino que puede plantearse las disyuntivas hipotéticas al margen de él. Eso es, precisamente, lo que significa eso de preguntarse por el “querer en general”.

<sup>320</sup> Aunque retomaremos el asunto más adelante, podemos dejar constancia de que nada de lo dicho arriba implica que el querer real (cualquier querer real) y el resultado de la valoración del “querer irreal” tengan nunca necesariamente que concordar ni oponerse.

es, en el fondo, sino una arbitrariedad (la “legitimidad fáctico-tácita” de la que hemos hablado, está claro, no es legitimidad alguna). Nada de sorprendente tiene esto, pues eso de la arbitrariedad no es sino una forma de aludir a la pasión (violenta) misma. La cuestión es, sin embargo, que para que la arbitrariedad sea tal, tiene que darse sobre el fondo de todo aquello que, careciendo igualmente de valor propio, resulta, también, arbitrariamente querible. Ciertamente, de ese fondo no puede provenir una alternativa real para la arbitrariedad real (pues lo real tiene siempre el carácter de lo unívoco), pero no puede no proveer una alternativa en algún sentido, pues sin ella la arbitrariedad no sería arbitrariedad alguna, sino mera relacionalidad causal. Así, la atribuibilidad de mérito o valor a aquello que no se quiere no es, digamos, una mera fantasía (que lo es) disponible para el yo fenoménico, sino una condición formal del querer (real) mismo.<sup>321</sup> La sensibilidad moral está estructuralmente implicada en el hacer (del Hombre) en tanto que hacer.

Pero eso nos lleva a la segunda pregunta: una cosa es que la sensibilidad moral esté implicada en el hacer y otra cosa es ejercerla (tematizar el valor de objetos, pasiones y acciones), discurrir sobre ella; así pues, ¿qué propósito podría perseguirse a través de lo segundo a sabiendas de que, en principio, nada de lo real habrá de modificarse en virtud de ello? A propósito de dicha pregunta se ha venido perfilando ya una respuesta, pero quizá convenga alterar el orden (y quizá incluso las prioridades) que hemos establecido para que cierta tentación asociada con la tercera pregunta no enturbie la claridad con la que intentaremos identificarla con el sentido del proyecto del *Tratado*. Dicha tentación consiste, ya se ve, en reducir la respuesta de la segunda pregunta a la tercera pregunta misma, es decir, suponer que el propósito de la tematización de la sensibilidad moral es la búsqueda de la legitimación del querer y el hacer *reales*.

La pregunta por la legitimidad tiene, como sabemos, dos aristas. La primera de ellas tiene que ver con la constatación de que las valoraciones de la sensibilidad moral no tienen la capacidad de alterar el curso de lo real, esto es, las valoraciones reales que van implícitas en el querer y el hacer reales. No es claro en absoluto qué caso podría tener eso de ponerse a juzgar lo que no puede ni hubiera podido ser de otro modo. Aun así, la segunda arista parece implicar un problema todavía más grave, pues incluso admitiendo que el juicio se

---

<sup>321</sup> Dice Deleuze (*op. cit.*, p. 141): “En resumen, hay que comprender a la vez que el sujeto está *constituido por los principios y fundado sobre la fantasía*.”

restringe a la dimensión de la sensibilidad moral (esto es: aun admitiendo que el juicio está desvinculado de lo real), lo que sigue sin haber son bases para atribuir valor a una cosa (a cualquier cosa) en detrimento (o beneficio) de cualquier otra (pues objetos, pasiones y acciones carecen de valor intrínseco), como no sean las que proporciona cierta circularidad de la sensibilidad moral misma que, al margen de cualquier situación real, encuentra como aprobable (o desaprobable) aquello que encuentra como aprobable (o desaprobable) *porque lo encuentra* como aprobable (o desaprobable). En conclusión, la sensibilidad moral no procede de forma menos arbitraria que la pasión misma, incluso a pesar de haberse desvinculado de lo real. La tematización del valor no produce juicios fundamentados porque no supone la intervención de ninguna instancia distinta: se trata, meramente, de la explicitación de aquello que arbitrariamente (es decir, pasionalmente) se estima como aprobable al margen de lo que, real y también arbitrariamente, se estima como aprobable. Es un modo de estimación de valor distinto del que opera en lo real pero, en última instancia, igualmente carente de sustento. Vale decir: las valoraciones de la sensibilidad moral carecen de toda legitimidad real, desde luego, pero también de toda legitimidad irreal, en el sentido de que no son capaces de sostenerse ni siquiera manteniéndose totalmente al margen de aquélla.

En cierto modo, así son las cosas. Así que, en cierto modo, hasta aquí llega la pregunta por la legitimidad: no la hay, ni en sentido real ni en sentido irreal. No la hay ni puede haberla de suyo. No obstante, esta respuesta deja de lado el núcleo mismo de la cuestión. La cosa misma está en juego aquí. Pues si bien es cierto que tanto las valoraciones propias de la sensibilidad moral como las valoraciones reales (las pasiones violentas respaldadas por sus pasiones tranquilas correspondientes) son arbitrarias, también es cierto que se trata de valoraciones *distintas*. Por ahora, digámoslo así:<sup>322</sup> el Hombre *está* en el mundo en medida que lo valora violentamente, pero sólo en medida que lo valora tranquila, desapasionadamente<sup>323</sup> es que se *posiciona* frente a él, que *hace* en él, que lo *habita*.

Nada de trivial o accesorio hay en este posicionamiento. Primero, en el sentido elemental de que está implícito en la estructura misma del querer-hacer real bajo la forma

---

<sup>322</sup> Más adelante vendrán algunas precisiones.

<sup>323</sup> Se entiende que aquí “desapasionadamente” no debe entenderse en términos absolutos, sino como ausencia de violencia, de vinculación con lo real.

del respaldo que la pasión tranquila proporciona a la pasión violenta para que se constituya en genuino pronunciamiento. Pero también, y de manera incluso más relevante, en el que es en la explicitación de esa distancia (la que se establece entre el querer-hacer real y el querer irreal (al margen de la cuestión de si sus respectivos contenidos llegan a coincidir o no) donde se expresa la condición del yo fenoménico como tal, es decir, como la de algo distinto del resto de las existencias en tanto sometidas a la mera relacionalidad causal. En medida que se desapega desapasionadamente de sí mismo (de su querer-hacer real), el yo fenoménico se afirma a sí mismo en tanto reivindica para sí la pertenencia a (en el sentido de realización particular de) la estructura Hombre. En breve: lo humano realiza su naturaleza a través del autodistanciamiento que suponen sus “quereres irreales”, puesto que es en relación con ellos que su querer-hacer real adquiere el estatuto de habitar, por oposición al mero estar causalmente determinado.

Si en virtud de lo anterior recuperamos ahora la asociación que en su momento establecimos entre naturaleza (humana) y validez, podemos terminar de apuntalar la nueva dimensión que ha cobrado la cuestión de la legitimidad. Lo que se legitima a través de la búsqueda de la legitimidad del hacer (es decir, a través de la tematización y valoración en que consiste la sensibilidad moral) no es, propiamente, ninguno de los contenidos valorados, sino la condición de yo fenoménico de un ente determinado. Y esto es así con independencia de si, en cada caso, el yo fenoménico (ingenuamente) se representa sus valoraciones como genuina legitimación de contenidos pues, hasta cierto punto, ha de representárselas de ese modo como condición de la valoración misma. Así pues, lo que la sensibilidad moral legitima no es la legitimidad de querer o hacer alguno, sino la legitimidad del querer y el hacer mismos. Aunque, como acaba de ponerse otra vez de manifiesto, lo hace con una salvedad.

Lo que vale para la sensibilidad moral vale en el sentido de que el yo fenoménico no puede no reconocer su valor porque lo que está haciendo, de hecho, es afirmar (arbitrariamente) un valor (a través de lo cual se está afirmando a sí mismo como yo fenoménico). No obstante y como es ya evidente a estas alturas, el valor así afirmado lo es sólo para el yo fenoménico (y más específicamente, sólo para un individuo determinado). En otras palabras, no es un valor *real*, en el sentido de que no es vinculante, como sí lo es,

por contraste, la relacionalidad causal, que aplica a todos los entes por el hecho mismo de ser entes y, por lo tanto, para todo yo fenoménico, pues su constitución misma supone, en general y en primera instancia, su ser ente. La relacionalidad causal pertenece al mundo real; la sensibilidad moral pertenece a ese excedente del mundo real que es el mundo de lo posible y que es patrimonio exclusivo del yo.<sup>324</sup>

Habida cuenta de que hemos confirmado, pues, la incapacidad de la sensibilidad moral para determinar realmente la acción y, por lo tanto, para ofrecer una legitimidad real para el querer-hacer real podemos, finalmente, volver a la segunda pregunta que planteamos algunas páginas antes sirviéndonos de nuestra respuesta a la tercera pregunta (que de hecho es nuestra formulación final de la cuestión de la legitimidad del querer-hacer). ¿Qué utilidad le reporta al yo fenoménico la afirmación de su propia condición? ¿Qué sentido encuentra en la legitimación del querer y hacer mismos a través de la tematización de las valoraciones de su sensibilidad moral si resulta que ni sus valoraciones ni sus querer ni sus acciones particulares se verán legitimados en el proceso? ¿O se trata, acaso, de algo que *debe* promover al margen del beneficio que le pueda reportar o del sentido que le pueda encontrar?

Pues bien, de todo lo dicho anteriormente se sigue que la tematización de la propia sensibilidad moral no tiene un sentido o una finalidad intrínsecos sino que es, ella misma, algo que (arbitrariamente) se quiere o no se quiere. No es, por lo tanto, algo que *deba* querer, pues sólo se “debe” querer aquello que ya se quiere. Digámoslo así: el cultivo de la perspectiva de la distancia (del autodistanciamiento por parte del yo fenoménico de la realidad que él mismo es a través de la tematización de su sensibilidad moral) es, mera pero singularmente, una de las posibles formas de realización de lo humano; justamente aquella que consiste en la autoafirmación del yo fenoménico mediante la constante tematización de la peculiaridad de *su* ser ente: *su* querer (real e irreal) y *su* hacer (como distintos de su participación en la disponibilidad general para la relacionalidad causal).<sup>325</sup> El yo fenoménico, en tanto realización de lo humano, inevitablemente habita el mundo, pero sólo a través del distanciamiento frente a aquello que realmente le resulta más propio (su querer-

---

<sup>324</sup> No hay que perder de vista, sin embargo, que dicha caracterización como “excedente” no le quita al mundo de lo posible su relevancia estructural: es sobre el fondo de lo posible que lo real se constituye como tal.

<sup>325</sup> Annette C. Baier, *Death & Character*, pp. 3-21, 147-181.

hacer real) es que propiamente se afirma como habitante (es decir, como ente cualitativamente distinto del resto de los entes) de él.<sup>326</sup>

Ahora bien, no hace falta insistir en que de lo dicho se desprende cierto límite, a saber, que no hay ni puede haber argumento alguno a favor de esta particular forma de realización de la (propia) naturaleza. Opta por ella quien quiere optar por ella, hasta donde pueda y siga queriendo optar por ella y punto. Pero dicho límite no debe interpretarse como un defecto, sino como la condición misma de la opción de la que estamos hablando. Primero y de manera más clara porque, como hemos visto, formalmente no hay ni puede haber nada vinculante en las adjudicaciones de valor por parte del yo fenoménico y eso incluye, desde luego, a la adjudicación de valor al cultivo de la perspectiva de la distancia. No es defecto de lo que vale (ni del proceso de adjudicación de valor mismo) el que sólo valga para mí pues, en efecto, lo que vale sólo vale en virtud y medida de que vale *para mí*.<sup>327</sup> Pero, sobre todo, porque dicha opción consiste en la voluntaria desvinculación de toda pretensión vinculante. Quien quiere la tematización de la sensibilidad moral pero no quiere *eso*, en realidad quiere alguna otra cosa, cualquier otra cosa.

En cierto sentido, el proyecto del *Tratado* (y, por lo tanto, también nuestra propia investigación) culmina en lo que acabamos de exponer. La naturaleza humana (es decir, la validez misma) consiste en el uso de la razón (o conocimiento) para obtener lo que se quiere, donde la razón misma se valida a través de ese “poner a disposición de” y donde el querer (y, por lo tanto, el hacer) se autolegitima (lo que hasta cierto punto, como hemos visto, equivale a decir que permanece realmente ilegítimable) en medida que ofrece al yo fenoménico la posibilidad de una realización óptica que no quede reducida a lo óptico o, digamos, en medida que ofrece al Hombre la posibilidad de una existencia real que no se quede atrapada en lo real.

---

<sup>326</sup> “Manifiestamente, el Dasein mismo deberá ofrecernos en su ser la posibilidad y el modo de su existencia propia, si es que ésta no ha de serle ópticamente impuesta ni inventada ontológicamente. Ahora bien, el testimonio de un poder-ser propio lo da la conciencia moral.” Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 254.

<sup>327</sup> Desde luego, que lo que vale para mí pueda también valer para alguien más no refuta lo arriba expuesto. Si vale “para él” es porque vale para el “para mí” que es él y no porque vale para el “para mí” que soy “yo”, incluso en el caso de que “para él” valga lo que vale para el “para mí” que soy “yo” *precisamente* porque vale para el “para mí” que soy “yo”. [T 2.1.11 (pp. 205-211)]

No obstante, como es sabido, el texto del *Tratado* no termina con las exposiciones correspondientes a lo recién expuesto. Esto se debe a que, a pesar de todo, un problema ha quedado sin resolver. Se trata, ciertamente, de una especie de problema residual, pero no debemos dejar que eso nos desoriente respecto de su importancia. Pues, así como en cierto sentido el proyecto del *Tratado* culmina con la identificación entre la validez y la articulación entre razón y pasión (que hemos sintetizado con la fórmula *habitar el mundo*), en otro sentido dicha identificación no es sino el preámbulo necesario para plantear el problema “residual”.

A estas alturas nos resulta claro que comprometimos el sentido de esta investigación con el primer sentido mencionado.<sup>328</sup> No aspiramos, por lo tanto, a dar cuenta cabal del segundo. Eso queda para el futuro avance de la investigación misma y para la elaboración de una mejor exposición. Lo que sí podemos, en cambio, es presentar un bosquejo de los primeros elementos que, según nos parece ahora, habrán de integrar la continuación de la lectura del *Tratado* en particular y del pensamiento de Hume en general. Con dicho bosquejo pondremos punto final a este trabajo.

---

<sup>328</sup> Reivindicamos, pues, la denominación de “aproximación” con la que hace algunos años la titulamos.

## II La legitimidad real

Este problema, el de la legitimidad real, que a lo largo de las páginas anteriores repetidamente descartamos como irresoluble, es el problema “residual” que recién mencionamos y que es capaz, por sí mismo, de reorientar por completo el sentido del proyecto del *Tratado*. Puesto que ya de alguna manera hemos lidiado con él, podemos ahora presentarlo de manera sintética.<sup>329</sup> El asunto es la legitimidad (real) del hacer, habida cuenta de que el yo fenoménico no puede hacer sino lo que hace y no puede hacerlo sino porque lo quiere (y no puede quererlo sino porque efectivamente lo quiere). Este planteamiento supone ya, como sabemos, un primer y muy serio obstáculo en cuanto a la propia pretensión de legitimidad: no es claro en absoluto en qué podría consistir la legitimidad de aquello que no puede ser u ocurrir de otro modo. Por si eso fuera poco, el planteamiento encierra, también, una consideración que abona a la premura que, con (relativa) independencia de lo anterior, guarda para el yo fenoménico la perspectiva de una posible solución del problema en relación con su propio habitar el mundo.

Según lo que concluimos en la consideración previa, el habitar el mundo consiste en el uso de la razón (o conocimiento) para obtener lo que se quiere (a través de la intervención causal en el mundo constituida en hacer). Ese esquema sirve para describir la relación del yo fenoménico con el mundo (real) en general. Por otra parte, el uso de la razón recién referido consiste (no hace falta ya insistir demasiado en ello) en la consideración (que, para simplificar, pero tratando de no perder precisión, llamaremos *cálculo*) de las variables fácticas, es decir, causales, que enmarcan o delimitan la intervención del causal (constituida en hacer) del yo fenoménico en el mundo (real) determinada por su querer (real). Digámoslo así: mientras el yo fenoménico encuentre al mundo (real) como constituido por (meros) entes no hace (no tiene por qué hacer) otra cosa que tratar de ponerlos a disposición de su querer (real) a través del control progresivo de las variables causales. Hasta cierto punto podría decirse, incluso, que el yo fenoménico no tiene por qué encontrar *nunca* al mundo (real) sino como constituido de esta manera.

---

<sup>329</sup> [T 3.2.1 (pp. 307-311)]

No obstante, el punto hasta el que lo anterior es cierto es relevante. Pues también cabe que el yo fenoménico reconozca, de ciertos entes, que no se trata de *meros* entes, sino de otros (entes) *como él*.<sup>330</sup> En otras palabras, también cabe que el yo fenoménico reconozca que él no es el único habitante del mundo (real). Dicho reconocimiento (como el resto de las relaciones particulares que el yo fenoménico establece con el mundo real) estará soportado en una inferencia a propósito de la cual es muy importante hacer algunas precisiones.

En primer lugar, es importante recalcar que el significado mismo de la inferencia radica en el “como él” y que éste, a su vez, sólo puede significar que lo que se infiere es que esos otros entes *quieren y hacen como él* (a diferencia de los meros entes que sólo replican causalmente). En síntesis, lo que el yo fenoménico reconoce en la inferencia es el haber de otros entes afectados de la misma peculiaridad fenomenológica que él; el haber de entes que son, cada uno, un propio y respectivo yo fenoménico.<sup>331</sup>

En segundo lugar, es igualmente importante poner de manifiesto que del reconocimiento como tal no “se sigue” que el yo fenoménico no pueda relacionarse con esos entes peculiares como se relaciona con el resto de los entes, pues su peculiaridad no cancela su condición de entes. De hecho, de “seguirse” algo, lo que (quizá) se seguiría es que se relacionará con ellos precisamente de ese modo, pues no tiene por qué pretender de sus relaciones con ellos otra cosa que su sometimiento causal a lo que a su propio querer conviene. Su relación con ellos no tiene por qué consistir en otra cosa que en cálculo. El yo fenoménico no tiene por qué dejar de querer (y hacer) lo que quiere en virtud del reconocimiento, en otro, de su peculiaridad. Y todo eso sin tomar en cuenta que, en última instancia y como sabemos, lo que el yo fenoménico efectivamente no puede es dejar de querer (y hacer) lo que quiere.

Pero es aquí donde entra una tercera precisión sobre la inferencia que, en cierta medida, *obliga* a replantearse todo lo anterior. Digamos que la propia inferencia adolece, ella misma, de cierta peculiaridad. Por una parte, se trata de una conclusión *racional*: describe (o pretende describir) un estado de cosas que hay (conclusión de existencia) en

---

<sup>330</sup> Adela Pinch, *op. cit.*, pp. 24-32.

<sup>331</sup> Edmund Husserl, *op. cit.*, pp. 175-177.

virtud, por ejemplo, de lo que parece ser cierta pertinaz resistencia de (algunas de) las intervenciones reales de ciertos entes frente a la relacionalidad causal misma. Pero, por otra parte, el contenido sustantivo de dicha conclusión es indudablemente *irracional*, pues lo que se está concluyendo es aquello que, por principio, no puede concluirse; a saber, que a propósito de dichas intervenciones reales (y, por lo tanto, de los entes que las realizan) la relacionalidad causal (hasta cierto punto, en alguna medida, de un modo específico o como se quiera) *no aplica*.<sup>332</sup>

Pero, por si todo lo anterior fuera poco, ocurre, además, que el contenido irracional de la inferencia acarrea vitales consecuencias *racionales*.<sup>333</sup> La cuestión puede plantearse en los siguientes términos. Como hemos dicho, el habitar el mundo (real) por parte del yo fenoménico está determinado por las circunstancias fácticas, causales. Eso significa que la efectiva realización o cumplimiento de su hacer (obtener lo que quiere) depende del cálculo. Y lo que eso supone en relación con el contenido irracional de la inferencia no es sólo la constatación del haber de otros entes peculiares (como él), sino también y especialmente la expectativa de cierta irreductibilidad o indeterminabilidad *de principio* en las intervenciones reales de dichos entes.<sup>334</sup> Dicha irreductibilidad o indeterminabilidad de principio, hay que insistir en ello, *por sí misma* no genera ni tiene por qué generar (ni, en última instancia, puede generar) modificación alguna en el querer (y hacer) del yo fenoménico. Es decir, no hay nada que obligue al yo fenoménico a suspender su pretensión general de someter (causalmente) a todos los entes, incluidos los peculiares, a su querer.<sup>335</sup>

No obstante, lo que indudablemente se sigue (racionalmente) una vez que se ha reconocido la peculiaridad de esos entes es que lo que cabe al yo fenoménico esperar de

---

<sup>332</sup> Es cierto que, de algún modo, la paradoja que arriba se describe está ya contenida en la propia constitución del yo fenoménico (al margen de la cuestión de los otros entes peculiares). Pero también es cierto que hay aquí una radical diferencia cualitativa: el yo fenoménico concluye su propia existencia (como concluye todas las demás), pero no concluye su propio querer (y hacer), sino que simplemente quiere (y hace).

<sup>333</sup> Empieza aquí a ponerse de manifiesto aquella premura que la posible solución del problema de la legitimidad real guarda para el habitar el mundo del yo fenoménico.

<sup>334</sup> Sabemos que el yo fenoménico puede (y, hasta cierto punto, no tiene más remedio que) experimentar dicha irreductibilidad o indeterminabilidad en su relación con los entes en general. Pero también es cierto que con el resto de los entes (con los entes no peculiares) la experimenta sólo *de facto*, es decir, bajo la expectativa de su progresiva e indefinida superación. En el caso del reconocimiento de los (otros) entes peculiares, la irreductibilidad o indeterminabilidad se presenta, desde la inferencia, como límite constitutivo y, hasta cierto punto, insuperable (ya veremos en qué términos) de la relación.

<sup>335</sup> Annette C. Baier, *The Cautious Jealous Virtue*, pp. 31-34.

ellos no es sólo una resistencia o indisponibilidad *no causal* frente a su querer (y su hacer) sino, notable e inversamente, la pretensión de someterlo causalmente (a él y al resto de los entes peculiares y no peculiares) a lo que a su propio querer (y hacer) conviene. En pocas palabras, no sólo no hay garantía de compatibilidad entre los querer (y acciones) de los diversos entes peculiares sino que, más bien, lo que hay es la garantía de incompatibilidad.<sup>336</sup>

Así pues, la admisión de la peculiaridad de los (otros) entes peculiares enfrenta al yo fenoménico a una serie de implicaciones en relación con su habitar el mundo de difícil respuesta: ¿cómo se calcula lo (por principio) incalculable?, ¿cómo ha de integrarse la irreductibilidad o indeterminabilidad de las intervenciones reales de los (otros) entes peculiares al cálculo que determina el propio hacer?, ¿cómo puede minimizarse el riesgo de que el propio querer-hacer se vea obstaculizado o sometido por un querer-hacer ajeno? Desde luego, nada hay que, de cara a estas preguntas, impida al yo fenoménico dar (y efectuar) esa respuesta que ya hemos presentado y que ahora podríamos caracterizar como *inmediatamente* racional: siempre podrá buscar (y seguir buscando) la realización de su propio querer a través de un hacer determinado por el cálculo resultante de las limitantes del propio cálculo como tal y de esa otra “variable” (que, de suyo, es una indeterminación) atribuible a la peculiaridad de los (otros) entes peculiares. Y a eso habría que añadir que la respuesta misma presenta cierta irreductibilidad propia (asociada con la propia e irreductible peculiaridad del yo fenoménico), no sólo en el sentido obvio de que no se ha justificado de ningún modo que el yo fenoménico pueda, en efecto, responder de alguna otra manera, sino incluso en el sentido de que, aun admitiendo que pudiese, sigue sin haber justificación alguna de por qué *debería* hacerlo.

Pero lo que acabamos de introducir es un elemento que apunta precisamente en dirección de esta última justificación (quizá, incluso, de las dos). Pues, si bien es cierto que el querer es siempre un evento puntual (incluso si se presenta como continuadamente puntual), también es cierto que es un evento *del* yo fenoménico. Para efectos de lo que

---

<sup>336</sup> Ciertamente, la base de este planteamiento no es original ni exclusiva del *Tratado* sino, propiamente, un cuestionamiento que atraviesa todo el pensamiento moderno. Hemos de insistir, pues, en que no pretendemos desarrollar todos los aspectos del problema, ni siquiera por lo que al *Tratado* se refiere. Nuevamente, sólo pretendemos esbozar ciertas particularidades con las que en éste se despliega.

ahora nos interesa, lo que eso significa es que, como elemento constitutivo de cualquier querer (y hacer), en tanto elemento constitutivo del propio yo fenoménico, siempre está presente (implícita o explícitamente) el conjunto de ideas relativas<sup>337</sup> asociadas con su propia continuidad espacio-temporal. Así, en el contexto de todo querer puntual, el yo fenoménico sabe (en el sentido de que tiene conocimiento de) que, por ejemplo, eso que ahora quiere antes no lo quería o (a partir de la comparación con experiencias semejantes), que después podría ya no quererlo, etc. Evidentemente, ninguna de estas consideraciones (suponiendo que pudiesen) tiene por qué modificar su querer puntual y real. Y, sin embargo, la explicitación de cualquiera de ellas basta para abrir al yo fenoménico a una perspectiva distinta respecto de su propio querer, digamos, la de *su querer en general*; su querer visto como sucesión ininterrumpida e indefinida de quererres asociada, por de pronto, a su propia continuidad espacio-temporal.

Ahora bien, esta consideración del yo fenoménico sobre su querer en general no es, en sí misma, querer alguno. Pero ciertamente es algo que *se puede querer*. Esto es: se puede (efectiva, realmente) querer que cada vez que se quiera algo las circunstancias fácticas, causales sean tan favorables como sea posible. En pocas palabras, el querer mismo puede realizarse como *gestión* de los (propios) quererres. Es esta posibilidad (de realización del querer) la que demanda una revisión de la respuesta inmediatamente racional, pues el riesgo que para la realización del propio querer supone el querer de los (otros) entes peculiares no puede tomarse aquí como simple variable o indeterminación puntual. Desde luego, es *racional* buscar una solución para dicho riesgo en cada caso en que la relación con los (otros) entes peculiares se presenta como un obstáculo para la realización del propio querer. Sin embargo, la condición de riesgo u obstáculo de la referida indeterminación nunca puede descartarse del todo. Esto es: podría incluso nunca experimentarse de hecho sin que ello alterase en absoluto la *racionalidad* de incluirla en el cálculo. El no (o incluso, nunca) experimentarla es un resultado contingente y está, por lo mismo, expuesto a revertirse en cualquier momento, con la agravante añadida de que aquí no se cuenta, por principio, con la relativa seguridad que ofrece la causalidad, pues el presupuesto aquí es, precisamente, que la causalidad no está operando. De este modo, si cabe, es *más racional* tratar de resolver la indeterminación en general; tratar de integrarla al cálculo mismo.

---

<sup>337</sup> V. *supra*. 1.5.

Así que, nuevamente, el yo fenoménico tiene siempre la opción de relacionarse de manera inmediatamente racional con los (otros) entes peculiares (como lo hace con el resto de los entes). Puede buscar y seguir buscando patrones (pseudo)causales en sus intervenciones reales como medio (quizá, incluso, el más eficiente) para la realización de su querer, y puede hacerlo incluso al margen de si ha concluido o no que se trata, en efecto, de (otros) entes peculiares. Pero, como acabamos de ver, *también puede*, ante la consideración de su propio querer en general, tratar de resolver la indeterminación en su propia condición de indeterminación, y más precisamente, en su propia condición de algo, en última instancia, causalmente indeterminable como vía para resolver cada caso de indeterminación. Hay aquí, pues, una alternativa distinta de la respuesta inmediatamente racional, la que consiste en la mera minimización causal de los riesgos que supone (para la realización del propio querer) aquello a propósito de lo cual se ha concluido que en última instancia es causalmente indeterminable.

No hay que perder de vista, sin embargo, que sea cual sea el contenido que se acabe dando en cada caso a la nueva alternativa, se tratará siempre, *también* (aunque de un modo peculiar) de una respuesta *racional*. Esto es: el propósito sigue siendo obtener lo que se quiere *mediante el uso de la razón*, sólo que la peculiaridad de la alternativa radica, precisamente, en una peculiar suspensión de la razón *como medio racional* (quizá el más eficiente) para obtener lo que se quiere. En pocas palabras, se trata de un uso *diferido* de la razón que, en el fondo, no puede consistir en otra cosa que en la búsqueda de la general compatibilidad del propio querer con los de los (otros) entes peculiares como vía de realización del propio querer en general, es decir, de cada uno de los (propios) queres particulares. Dicho de otra forma: *la alternativa consiste en la inclusión del querer ajeno en general dentro del propio cálculo*. Tres consideraciones son pertinentes a propósito de esta última conclusión.

En primer lugar, hay que aclarar que lo que en modo alguno se está concluyendo es que bajo esta perspectiva se quiera (o se quiera también) el querer ajeno en virtud de ese uso diferido de la razón. Se quiere (se sigue queriendo) lo que se quiere, sólo que ahora se incluye la indeterminabilidad causal del querer ajeno en general como determinación

fáctica de la realización del propio querer, bajo la expectativa calculada de que se trata del medio más apropiado para dicha realización.

En segundo lugar, es claro que la única forma posible (independientemente de los contenidos concretos) que puede cobrar dicha inclusión del querer ajeno en general en el propio cálculo es la de la disponibilidad de la realización del propio querer (esto es, del propio hacer) para el cálculo ajeno, bajo la expectativa calculada de que habrá reciprocidad por parte de los (otros) entes peculiares en cualquier situación particular. Nuevamente: no se trata de renunciar a lo que se quiere en beneficio de lo que quiere otro ente peculiar, sino de calibrar racionalmente el propio querer al límite fáctico que para su realización representa el que la realización del querer ajeno permanezca como incalculable.

La tercera precisión que hay que hacer (aunque de alguna manera está implícita en las precisiones anteriores) es que el énfasis de este proceder alternativo (en relación con el estricto e inmediatamente racional) que comienza con la inclusión del querer ajeno en general en el propio cálculo está puesto precisamente en el hacer, pues es éste y no el querer como tal lo que *debe* hacerse disponible para el cálculo ajeno (y es de la disponibilidad del hacer ajeno para el propio cálculo a propósito de lo cual se espera reciprocidad).

En conclusión, lo que se ha venido construyendo en estas páginas es un criterio efectivo (puesto que está referido a las intervenciones fácticas de los entes peculiares) y vinculante (puesto que afecta a las intervenciones reales de todos los entes peculiares en toda situación particular) para la evaluación y el juicio del hacer. La recíproca disponibilidad de la realización del querer como hacer para el cálculo y realización de todos los queres particulares es un criterio *real* de legitimidad. Es legítimo (y, por lo tanto, aprobable) el hacer compatible con el cálculo y la realización del querer ajeno en general (porque, por principio, no se puede ver como aprobable un querer que impide u obstaculiza la realización del propio querer). Y, vale la pena recalcarlo, se trata, además, de un criterio distinto (aunque no opuesto) del criterio que opera efectivamente en la realización de la pasión como tal (articulación entre pasión violenta y pasión tranquila) y del criterio (irreal y no vinculante) en que puede constituirse la sensibilidad moral.

En parte, son estas distinciones las que justifican que el criterio (que en el *Tratado*, como es sabido, recibe el nombre de *justicia*) sea caracterizado como virtud (contenido de querer-hacer aprobable) *artificial*. Lo que se encuentra como aprobable es ese uso diferido de la razón que incluye el querer ajeno en general en el propio cálculo porque *en general* contribuye a la realización de mi propio querer. En eso radica la virtud. Ahora bien, en tanto el procedimiento para reconocer dicha aprobabilidad pasa por ese diferimiento en el uso de la razón que contrasta con el otro uso (el automático o inmediato) es ahí donde (en parte) radica la artificialidad. Y es esta caracterización la que permite hablar de justicia en cualquier situación particular en la que el hacer (como realización del querer) de cada uno de los entes peculiares involucrados se ha juzgado como compatible con el resto en función de su respectiva disponibilidad para el cálculo ajeno.

En otras palabras, la justicia siempre está disponible como vía racional (por peculiar o artificial que sea) para la obtención de lo que se quiere en cualquier relación particular entre entes peculiares. Así que, en principio, la justicia no se busca y no se quiere “por sí misma” (como no se quiere la razón “por sí misma”), sino siempre *para* algo, o lo que es lo mismo, la justicia no es sino un simple *medio*. Mejor dicho, sí, un medio, pero no tan simple, pues hasta cierto punto es indistinguible de aquel querer el propio querer en general del que hablábamos hace algunas páginas. De este modo, quien quiere su querer en general *está obligado* (por su propio querer) a buscar una solución general para la indeterminabilidad causal asociada con el querer de los (otros) entes peculiares; *está obligado* a poner su propio hacer en general a disposición del cálculo ajeno; *está obligado* a en general esperar reciprocidad por parte de los (otros) entes peculiares (ciertamente, con ciertas complicaciones adicionales evidentes, pero no hay que olvidar que lo que obliga formalmente, aquí también es el propio cálculo); *está obligado*, siempre, no sólo a actuar con justicia, sino también a procurar que el primer criterio para la acción de todo ente peculiar sea la justicia. En otras palabras, aunque la diferencia formal se mantenga, en (la) realidad no hay ninguna diferencia entre el querer el propio querer en general y *querer la justicia* (por sí misma). El diferimiento en el uso de la razón propio del querer el propio querer en general es, en (la) realidad, el mismo diferimiento inherente al establecimiento de la justicia como criterio de legitimidad del hacer en general.

En estas consideraciones están implicados, por lo tanto, los lineamientos que quien quiere su propio querer en general ha de seguir al procurar el haber de justicia en general y que no son sino las propias exigencias (peculiarmente) racionales del establecimiento de la justicia en las situaciones particulares. Por economía, aquí ya sólo diremos: lo que ha de buscar (quien quiere su propio querer en general) es la ampliación y progresiva formalización del acuerdo entre entes peculiares (como él) sobre la disponibilidad de sus respectivos querer-hacer para el cálculo general.

Ciertamente, mucho más podría decirse a propósito de esta cuestión. En este bosquejo nos limitaremos a resaltar tan sólo uno de sus aspectos, uno que nos parece especialmente cercano a la especificidad de la posición del *Tratado* frente a este problema moderno.<sup>338</sup> Se ha constituido real, efectivamente un criterio de legitimidad del hacer. Sin embargo, la forma misma del criterio supone una serie de tensiones. Por una parte, aunque el criterio no promueve, de suyo, ningún contenido concreto (porque, en principio, cualquiera puede querer cualquier cosa), no cualquier cosa puede convertirse en contenido del criterio (porque hay cosas -quereres- incompatibles, precisamente, con el que cualquiera pueda querer cualquier cosa). Se trata aquí, de una tensión inherente al carácter mismo de criterio de la justicia. Puesto que la forma del criterio no genera contenidos (sólo excluye aquello que no puede ser contenido), los contenidos del acuerdo han de ser definidos positivamente y es esa positividad lo que real, efectivamente legitima (o deslegitima) las acciones particulares. Pero, por lo mismo, porque ningún contenido positivo le es inherente al acuerdo, el acuerdo mismo no puede nunca realizarse definitivamente. No hay más legitimidad (real) que la positividad, o lo que es lo mismo, no hay más justicia que la positiva (que es tanto como decir que no hay más justicia que la real), sólo que la realidad (su realización misma) le imprime un imborrable sello de contingencia. Aceptando, pues, que en los márgenes de esta breve consideración estamos dejando una serie de cuestionamientos sustantivos, retomaremos ya sólo uno de ellos para tratar de concluir nuestra exposición con una nota cercana a lo que, a lo largo de ella, han sido nuestras principales preocupaciones.

---

<sup>338</sup> Otro de los aspectos relevantes sería, sin duda, la constatación de que la justicia ofrece una base *legítima* para coaccionar real, causalmente a los entes peculiares que se rehúsen a suscribir el acuerdo tratando de imponer querer incompatibles con él.

La justicia es una virtud artificial, en parte, en función de aquel diferimiento en el uso de la razón. Pero también lo es, y quizá más propiamente, en virtud de que es un criterio (peculiarmente) racional destinado a orientar (presuntamente) y evaluar aquello que, por sí mismo, es racionalmente inorientable (porque lo que realmente orienta el hacer es la arracionalidad del querer) y cuestionablemente evaluable (porque sigue sin ser claro en qué puede consistir la evaluación de aquello que ninguna evaluación puede modificar). Dicho de otra forma, la justicia es artificial porque lo que se quiere cuando “se le quiere” no es ningún querer particular, inmediato, real, sino una elaborada (manipulada) abstracción del propio querer. Eso nos lleva a una nueva, y en cierto modo definitiva, tensión al interior del criterio. ¿Por qué habría alguien de querer la abstracción de su propio querer *antes* que su querer particular, inmediato, real? La única respuesta que parece plausible para responder esa pregunta es: porque efectivamente ha ido encontrando que se trata del medio más adecuado para obtener (ir obteniendo) lo que quiere (ha ido queriendo). Pero esa constatación sólo podrá hacerla en medida que el criterio efectivamente se haya ido realizando. Pero, ¿cómo puede realizarse (o irse realizando) si de entrada no hay nada (sino una pura abstracción) que mueva a preferirlo?

He ahí, pues, la tensión: se trata de un criterio de legitimidad real en el que lo que mueve (o puede mover) no es propiamente la legitimidad, sino la realidad; lo que en todo caso puede “quererse” de él es que realmente conduzca (vaya conduciendo) a lo que realmente se quiere (se va queriendo). Puede decirse, entonces, que ése es el problema fundamental de la justicia: no tanto definirla ni asignarle contenidos, sino resolver cómo realizarla, pues la definición y los contenidos, por sí mismos, *no sirven para nada*.

La solución convencional a este problema es de sobra conocida: aquellos que (ya) quieren la justicia (aquellos que quieren su propio querer en general) y están dispuestos a suscribir el acuerdo de compatibilidad de fines, como parte del acuerdo mismo y amparados en la legitimidad que genera, pueden (tratar de) someter causalmente a aquellos que no están dispuestos a hacerlo (a aquellos que privilegien, aunque sea puntualmente, un querer particular, inmediato, real que resulte incompatible con el acuerdo). No ahondaremos en este planteamiento ni intentaremos sustituirlo con otro (pues nada hay en el *Tratado* que pueda interpretarse como oposición frente a él). Por el contrario, admitiendo que hay algo

en él que resulta ineludible, nos limitaremos a señalar algo que, desde el propio *Tratado* podría presentarse como paso o momento *faltante* en dicha argumentación.

Digámoslo así. Quien quiere la justicia (su propio querer en general) es quien está dispuesto, recordemos, a incluir el querer ajeno en general en su propio cálculo, bajo la expectativa calculada de la reciprocidad del otro. Esto significa: quien quiere la justicia no quiere, en principio, *someter* al otro (que no suscribe el acuerdo) a su querer (es decir, a un determinado conjunto de leyes positivas que salvaguardan su querer en general), pues el querer de *ese* otro permanecerá como indeterminación, como riesgo latente para la realización del propio querer identificado con la justicia. Quien quiere la justicia necesaria, formalmente ha de querer que el otro (en general) *también la quiera*; necesariamente ha de querer que el otro también esté dispuesto a suscribir el acuerdo. Quien quiere la justicia busca la ampliación del acuerdo y *sólo como último recurso* opta por imponerlo.

Hablamos, pues, de una condición formal del querer de quien ya quiere la justicia. Pero se trata de una formalidad que tiene serias implicaciones en términos de la tensión de la que recién hablábamos y del problema fundamental de la justicia. La realización del acuerdo (que es lo que importa) depende de que aquellos que lo suscriben sean, en última instancia, fácticamente capaces de imponerlo, es decir, de superar cualquier resistencia fáctica. Por lo tanto, la propia posibilidad de la imposición depende, hasta cierto punto (pero un punto preciso) de su ampliación, de la disolución real (y no meramente el sometimiento) de los querer incompatibles con él. Querer que el otro quiera la justicia es una condición formal del propio querer la justicia, pero también es *una exigencia real de su realización*.

Sólo que eso nos conduce a un nuevo problema que nada de lo que hemos escrito hasta ahora nos ha preparado para responder. Esa exigencia real de la realización de la justicia lleva por implicación la posibilidad de intervenir en y modificar *no causalmente* el querer mismo del otro que no suscribe el acuerdo, que es tanto como decir la posibilidad de intervenir y modificar *no causalmente* el querer real en general. Insistimos: no estamos preparados para enfrentar esta cuestión. Sólo podemos apuntar en la dirección que, en este momento, nos parece habrá de retomar una nueva y más cuidadosa reflexión.

Puesto que de lo que se trata aquí es que se quiera lo que de hecho no se quiere, el asunto necesariamente tiene que pasar por (re)presentar(se) lo que no se quiere como querible, o lo que es lo mismo, de considerar (irrealmente) que se quiere lo que no se quiere (realmente). Ahora bien, eso mismo lo encontramos en el transcurso de nuestra exposición cuando hablamos de la tematización (explicitación) de las alternativas a propósito de lo que se quiere que están implícitas en la dimensión pasión tranquila. Nos estamos refiriendo, por lo tanto, a la tematización de la sensibilidad moral. Y lo que dijimos de ella en aquel momento, es cierto, fue que por sí misma es incapaz de modificar el querer real de la pasión violenta (articulado con una pasión tranquila correspondiente). Sin embargo, hablar de la posibilidad de intervenir y modificar no causalmente el querer parece exigir lo contrario.

Quizá (pues parece que esto es lo que habría que admitir para seguir adelante con el argumento), a fuerza de insistir en la tematización, a fuerza de (re)presentar(se) como querible lo que de hecho no se quiere (por ejemplo, la justicia) se consiga, en algún momento y de algún modo indeterminado, incitar la violencia (de la pasión) y así alterar la realidad de lo que se quiere.<sup>339</sup> Quizá la condición misma de la realización de la justicia sea el cuidadoso cultivo de esa peculiar arracionalidad que distingue a ciertos entes de los demás. Quizá haya sido ésta la alternativa de Modernidad (ahora podemos decir: no realizada) contenida en el *Tratado*.

---

<sup>339</sup> El “quizá” con el que comienza este enunciado (y los que le siguen) es expresión, en primer lugar, de la incertidumbre con la que formulamos esta respuesta. Pero puede leerse, también, como parte de (una versión de) la respuesta misma. Esto es, puesto que se está hablando del querer, y más específicamente, de la posibilidad de intervenir en él y modificarlo no causalmente, cabe pensar que la realización de dicha posibilidad, en sí misma, pudiese ser, más que contingente, puramente arbitraria.







# Bibliografía

## a) Ediciones del *Tratado*

*A Treatise of Human Nature*, David Fate Norton y Mary J. Norton (eds.), Oxford: Oxford University Press, 2000.

- Citado: [*T* libro.parte.sección (página/s)]

\_\_\_\_\_*A Treatise of Human Nature (Volume 2)*, David Fate Norton y Mary J. Norton (eds.), Oxford: Oxford University Press, 2007.

\_\_\_\_\_*A Treatise of Human Nature*, L. A. Selby-Bigge/P. H. Nidditch (eds.), Oxford: Oxford University Press, 1978, 2ª.

\_\_\_\_\_*Tratado de la naturaleza humana*, Félix Duque (tr. / ed.), Madrid: Tecnos, 2005, 4ª.

## b) Otras obras de Hume

*Abstract*, en: *A Treatise of Human Nature*, David Fate Norton y Mary J. Norton (eds.), Oxford: Oxford University Press, 2000, pp. 403-417.

*An Enquiry concerning Human Understanding*, Tom L. Beauchamp, Oxford: Oxford University Press, 1999.

- Citado: [*EHU* apartado (página/s)]

*An Enquiry concerning the Principles of Morals*, Tom L. Beauchamp, Oxford: Oxford University Press, 1998.

- Citado: [*EPM* apartado (página/s)]

## c) Obras de consulta

ALLISON, H. E., *Custom and Reason in Hume. A Kantian Reading of the First Book of the Treatise*, Oxford: Oxford University Press, 2008.

- ÁRDAL, P. S., *Passion and Value in Hume's Treatise*, Edimburgo: Edinburgh University Press, 1966.
- ATHERTON, M. (ed.), *The Empiricists. Critical Essays on Locke, Berkeley, and Hume*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1999.
- BAIER, A. C., *A Progress of Sentiments. Reflections on Hume's Treatise*, Cambridge: Harvard University Press, 1991.
- \_\_\_\_\_, *Death & Character. Further Reflections on Hume*, Cambridge: Harvard University Press, 2008.
- \_\_\_\_\_, *The Cautious Jealous Virtue. Hume on Justice*, Cambridge: Harvard University Press, 2010.
- BAXTER, D. L. M., *Hume's Difficulty. Time and Identity in the Treatise*, Londres/Nueva York: Routledge, 2008.
- BEAUCHAMP, T. L., "The Sources of Normativity in Hume's Moral Theory", en: Elisabeth S. Radcliffe (ed.), *A Companion to Hume*, West Sussex: Wiley-Blackwell, 2011, pp. 493-512.
- BENNETT, J., *Locke, Berkeley, Hume. Central Themes*, Oxford: Oxford University Press, 1971.
- \_\_\_\_\_, *Learning from Six Philosophers. Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley Hume, Volume 1*, Oxford: Oxford University Press, 2003.
- \_\_\_\_\_, *Learning from Six Philosophers. Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume, Volume 2*, Oxford: Oxford University Press, 2003.
- BIRO, J., "Hume's New Science of the Mind", en: David Fate Norton (ed.), *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp. 33-63.
- BRANDON, R. B., *Making It Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Cambridge: Harvard University Press, 1994.
- BRICKE, J., "Hume on Liberty and Necessity", en: Elisabeth S. Radcliffe (ed.), *A Companion to Hume*, West Sussex: Wiley-Blackwell, 2011, pp. 201-216.
- BROUGHTON, J., "Hume's Naturalism and His Skepticism", Elisabeth S. Radcliffe (ed.), *A Companion to Hume*, West Sussex: Wiley-Blackwell, 2011, pp. 425-440.
- DAVIDSON, D., "Hume's Cognitive Theory of Pride", en: *Essays on Actions and Events*, Oxford: Oxford University Press, 2001, pp. 277-290.
- DE SALAS, J. y F. MARTÍN (comps.), *David Hume. Perspectivas sobre su obra*, Madrid: Editorial Complutense, 1998.
- DELEUZE, G., *Empirismo y subjetividad*, tr. Hugo Acevedo, Barcelona: Gedisa, 1996, 3ª.

- FLAGE, D., "Relative Ideas Re-viewed", en: R. Read y K. A. Richman, *The New Hume Debate*, Nueva York: Routledge, 2007, 2ª, pp. 138-155.
- FOGELIN, R. J., "Hume's Scepticism", en: David Fate Norton (ed.), *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp. 90-116.
- GARCÍA DE OTEYZA, M., *La identidad personal en Hume*, México: UNAM (Instituto de Investigaciones Filosóficas), 1984.
- GARRETT, D., *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*, Oxford/Nueva York: Oxford University Press, 1997.
- \_\_\_\_\_, "The Representation of Causation and Hume's Two Definitions of 'Cause'", en: Margaret Atherton (ed.), *The Empiricists. Critical Essays on Locke, Berkeley, and Hume*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1999.
- \_\_\_\_\_, *Hume*, Nueva York: Routledge, 2015. (Versión electrónica)
- GUYER, P., *Knowledge, Reason, and Taste. Kant's Response to Hume*, Princeton: Princeton University Press, 2008.
- HEIDEGGER, M., *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, tr. Jaime Aspiunza, Madrid: Alianza Editorial, 1999.
- \_\_\_\_\_, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, tr. Juan José García Norro, Madrid: Trotta, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Ser y tiempo*, tr. Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2002, 3ª.
- HERNÁNDEZ BORQUE, F., "Hume y Merleau-Ponty, filósofos de la experiencia", *Logos. Anales del seminario de metafísica*, vol. 11, núm. 11, 1976, pp. 63-104.
- HUSSERL, E., *Investigaciones lógicas, I*, tr. Manuel G. Morente y José Gaos, Madrid, Alianza Editorial, 1982.
- \_\_\_\_\_, *Meditaciones cartesianas*, tr. José Gaos, México: Fondo de Cultura Económica, 1986, 2ª.
- JOHNSON, O. A., *The Mind of David Hume. A Companion to Book I of A Treatise of Human Nature*, Chicago: University of Illinois Press, 1995.
- KAIL, P. J. E., "Is Hume a Realist or an Anti-realist", en: Elisabeth S. Radcliffe (ed.), *A Companion to Hume*, West Sussex: Wiley-Blackwell, 2011, pp. 441-456.
- MACKIE, J. L., *Hume's Moral Theory*, Londres/Nueva York: Routledge, 1980.
- MAGRI, T., "Hume on the Direct Passions and Motivation", en: Elisabeth S. Radcliffe (ed.), *A Companion to Hume*, West Sussex: Wiley-Blackwell, 2011, pp. 185-200.

- MALL, R. A., *Experience and Reason: The Phenomenology of Husserl and its Relation to Hume's Philosophy*, La Haya: Martinus Nijhoff, 1973.
- MARTÍNEZ MARZOA, F., *Iniciación a la filosofía*, Madrid: Istmo, 1974.
- \_\_\_\_ “Heidegger y la historia de la filosofía”, *Taula*, núm. 13-14, 1990, pp. 99-111.
- \_\_\_\_ *Cálculo y ser (Aproximación a Leibniz)*, Madrid: Visor, 1991.
- \_\_\_\_ *Historia de la filosofía II*, Madrid: Istmo, 1994.
- \_\_\_\_ *Lingüística fenomenológica*, Madrid: Antonio Machado Libros, 2001.
- \_\_\_\_ *Pasión tranquila. Ensayo sobre la filosofía de Hume*, Madrid: Antonio Machado Libros 2009.
- \_\_\_\_ *Polvo y certeza*, Madrid: Abada, 2014.
- MELLIZO, C., “Creencia orteguiana y *Belief* humeana”, en: Jaime de Salas y Félix Martín (comps.), *David Hume. Perspectivas sobre su obra*, Madrid: Editorial Complutense, 1998, pp. 165-176.
- MOTA PINTO, S., *El proyecto filosófico de David Hume*, México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2012.
- NORTON, D. F. (ed.), *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- NOONAN, H. W., *Hume on Knowledge*, Nueva York: Routledge, 1999.
- ORDIERES, A., *La acción y el juicio moral en David Hume*, México: Fontamara/ITAM, 2013.
- PEARS, D., *Hume's System. An Examination of the First Book of his Treatise*, Oxford: Oxford University Press, 1990.
- PENELHUM, T., *Themes in Hume. The Self, the Will, Religion*, Oxford: Oxford University Press, 2000.
- \_\_\_\_ “Hume's Moral Psychology”, en: David Fate Norton (ed.), *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- PINCH, A., *Strange Fits of Passion. Epistemologies of Emotion, Hume to Austen*, Stanford: Stanford University Press, 1996.
- RADCLIFFE, E. S., *A Companion to Hume*, West Sussex: Wiley-Blackwell, 2011.
- READ, R. y RICHMAN, K. A., *The New Hume Debate*, Nueva York: Routledge, 2007, 2ª.
- RUSSELL, P., *Freedom & Moral Sentiment. Hume's Way of Naturalizing Responsibility*, Oxford: Oxford University Press, 1995.

- \_\_\_\_\_. *The Riddle of Hume's Treatise. Skepticism, Naturalism, and Irreligion*, Oxford: Oxford University Press, 2008.
- SMITH, N. K., *The Philosophy of David Hume*, Londres: Macmillan, 1941/2005.
- STRAWSON, G., *The Secret Connexion: Causation, Realism, and David Hume*, Oxford: Oxford University Press, 1989.
- \_\_\_\_\_. *The Evident Connexion. Hume on Personal Identity*, Oxford: Oxford University Press, 2011.
- STRAWSON, P. F., *Análisis y metafísica*, tr. Nieves Guasch Guasch, Barcelona: Paidós, 1997.
- STROUD, B., *Hume*, Nueva York: Routledge, 1977.
- TRAIGER, S., "Hume on Memory and Imagination", en: Elisabeth S. Radcliffe (ed.), *A Companion to Hume*, West Sussex: Wiley-Blackwell, 2011, pp. 58-71.
- WAXMAN, W., "Hume and the Origins of Our Ideas of Space and Time", en: Elisabeth S. Radcliffe (ed.), *A Companion to Hume*, West Sussex: Wiley-Blackwell, 2011, pp. 72-88.
- ZAVALA SCHERER, D., "Kant, Hume y el reflujo gástrico de la duda. Reseña de *Knowledge, Reason, and Taste. Kant's Response to Hume* de Paul Guyer", *Historia & Grafía*, núm. 32, 2009, pp. 217-224.