

1-1-2011

## Sujeto como proyección de la experiencia

Alexander Tirado Caro  
*Universidad de La Salle, Bogotá*

Follow this and additional works at: [https://ciencia.lasalle.edu.co/filosofia\\_letras](https://ciencia.lasalle.edu.co/filosofia_letras)

---

### Citación recomendada

Tirado Caro, A. (2011). Sujeto como proyección de la experiencia. Retrieved from [https://ciencia.lasalle.edu.co/filosofia\\_letras/268](https://ciencia.lasalle.edu.co/filosofia_letras/268)

This Trabajo de grado - Pregrado is brought to you for free and open access by the Facultad de Filosofía y Humanidades at Ciencia Unisalle. It has been accepted for inclusion in Filosofía y Letras by an authorized administrator of Ciencia Unisalle. For more information, please contact [ciencia@lasalle.edu.co](mailto:ciencia@lasalle.edu.co).

SUJETO COMO PROYECCION DE LA EXPERIENCIA

ALEXANDER TIRADO CARO

Universidad de la Salle  
Facultad de Filosofía y Humanidades  
Bogotá  
2011

SUJETO COMO PROYECCION DE LA EXPERIENCIA

ALEXANDER TIRADO CARO

Trabajo monográfico para optar  
Al título Profesional en Filosofía y Letras

Director  
Sebastián Alejandro González Montero

Universidad de la Salle  
Facultad de Filosofía y Humanidades  
Bogotá  
2011

## CONTENIDO

Págs.

### INTRODUCCION

#### CAPITULO 1

<b>I. Identidad y autoconciencia del sujeto</b>	<b>4</b>
1.1. Racionalismo cartesiano	4
1.2. Teoría Epistemológica en John Locke	7
1.2.1. Las ideas simples	9
1.2.2. Las ideas complejas	11
1.2.3. Las palabras	15
1.2.4. La identidad	18
1.2.5. El conocimiento	21
1.3. Consideraciones	22

#### CAPITULO 2

<b>II. Postulación del sujeto como haz de percepciones</b>	<b>24</b>
2.1. Teoría cognitiva en David Hume	24
2.1.1. La conexión o asociación de ideas	26
2.1.2. Los modos y las substancias	27
2.1.3. Las ideas abstractas	27
2.1.4. Las ideas de existencia y de existencia externa	29
2.1.5. El conocimiento	29
2.1.6. La inferencia de la impresión a la idea	33
2.1.7. La naturaleza de la idea o creencia	34
2.1.8. Las causas de la creencia	35
2.1.9. Los efectos de otras relaciones y hábitos	37
2.1.10. La influencia de la creencia	38
2.1.11. La idea de conexión necesaria	39
2.1.12. La identidad personal	47
2.2. Consideraciones sobre la exposición de Hume	50

#### CAPTITULO 3

<b>III. Sujeto trascendental</b>	<b>54</b>
3.1. La posibilidad de los juicios sintéticos a priori	54
3.2. La Estética Trascendental	57
3.3. La Lógica Trascendental	60
3.4. La Deducción Trascendental	62
3.5. Dos formas subjetivas: sujeto trascendental y sujeto empírico	63

### CONCLUSIONES

### BIBLIOGRAFIA

## INTRODUCCION

En su obra fundamental *Tratado sobre la naturaleza humana* David Hume se encuentra bajo una perspectiva epistemológica lo bastante escéptica tanto para autores anteriores a él como para sus contemporáneos y herederos. Su forma de pensamiento se muestra como una opción para rebatir a la filosofía dogmática. Como Kant lo reconoció, Hume nos “despierta del sueño dogmático”.

Así mismo, Renato Descartes enseñó al hombre a distanciarse del mundo a la manera de postulación del sujeto cognoscente. A consecuencia de lo anterior sujeto y mundo hallaban una brecha (dualismo) difícilmente franqueable entre los dos polos. Por esta razón hemos querido en esta investigación distanciarnos de estos cimientos que hicieron posible una visión mecanicista de la vida. Exploraremos así la forma en la que el filósofo francés llegó a la intuición del Yo. Para tal propósito describiremos su método y la instancia original a la que llegó: el cogito. Frente a ello nos centramos en las dificultades de una postulación dualista de la realidad.

A pesar que John Locke es considerado como uno de los tres exponentes del empirismo inglés, encontramos que en su pensamiento se pueden obtener elementos metafísicos difíciles de resolver así como lo es difícilmente la comunicación de realidades en Descartes. De esta manera en el primer capítulo hacemos una breve descripción de los aportes de Descartes a la teoría epistemológica racionalista para luego quedarnos con sus problemáticas dogmáticas. Con John Locke queremos mostrar que el sujeto se describe psicológicamente con un agravante: sus elementos últimos continúan bajo el dominio de una metafísica dogmática.

Es en David Hume donde hallamos una posible salida en las problemáticas metafísicas fundamentales a la hora de formular el sujeto. Así, en el segundo capítulo nos centramos en el pensamiento del filósofo escocés para encontrar la carga argumentativa que hace del sujeto un haz de percepciones. A manera de hipótesis pensamos que el sujeto, bajo la mirada del pensamiento humeano, puede ser concebido como una proyección de la experiencia. Bajo la anterior definición del sujeto queremos dar a entender una génesis del mismo en la experiencia y no en principios a priori. Dicha

postulación es una alternativa y no una lucha abierta frente a las postulaciones del idealismo trascendental ofrecida por Immanuel Kant. Sí la ubicamos en dirección opuesta al sujeto ajeno a la experiencia formulado por Descartes.

En el tercer capítulo ofrecemos una descripción del sujeto trascendental en Kant. El filósofo de Königsberg asume una posición mediadora frente a las consideraciones empiristas y racionalistas. La presuposición del sujeto trascendental es sumamente importante para Kant a la hora de establecer su crítica trascendental de la razón. Frente a esto último volvemos a Hume bajo la mirada de Gilles Deleuze en cuanto a que con él hallamos una interpretación moderna del mismo que nos permite ver más de fondo las implicaciones del sujeto como superación y sistema.

Aunque reconocemos los logros del sujeto trascendental kantiano, no obstante nos inclinamos al desenvolvimiento humano en lo que concierne al sujeto al encontrar una alternativa frente a la manera mecanicista que ha llevado la ciencia desde Descartes, Newton y Copérnico. El universo humano se presta para una concepción distinta de nuestro mundo. Estamos ante la posibilidad de buscar nuevas alternativas en las formulaciones del sujeto. Alternativas que puedan sumarse a los nuevos movimientos científicos, más precisamente en las corrientes cuánticas de la física contemporánea que se internan en la posibilidad de ver un universo orgánico más allá del mecanismo establecido por la física clásica. El sujeto, bajo la concepción de una proyección *en* la experiencia, podría sumarse a la noción de un universo caótico en lo micro y sistemático en lo macro.

## I. IDENTIDAD Y AUTOCONCIENCIA DEL SUJETO

### 1.1 Racionalismo cartesiano

Renato Descartes es considerado como uno de los pilares más sobresalientes para que las nuevas reflexiones de la modernidad iniciaran su camino. La nueva forma de investigación del pensador francés, sus inquietudes y su método son a todas luces las razones por las cuales se consagró en la historia de la filosofía.

Descartes pretendió cruzar las barreras de los escolásticos al pensar la realidad desde la mera razón, y para ello se impuso un nuevo método de pensamiento con el cual quedaran atrás todos los posibles temas en los que la duda acudiera a ellos. Como un primer acercamiento al pensamiento de Descartes describimos a continuación los cuatro pasos de su método para la adquisición de ideas claras y distintas, a saber: la duda metódica, la división del tema, aplicación del método inductivo y por último la clasificación y/o sistematización de las partes.

*La duda metódica* (Antiseri & Reale, 2010:438) que se expresa en el sistema cartesiano se refiere a:

*no aceptar nunca cosa alguna como verdadera que la conociese evidentemente como tal, es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención y no admitir en mis juicios nada más que lo que se presentase a mi espíritu tan clara y distintamente, que no tuviese ocasión alguna de ponerlo en duda. (Descartes, 2001:59)*

A partir de su duda metódica (y no escéptica como veremos en David Hume) Descartes llega a un horizonte seguro: si se dedicaba a dudar de todo cuanto se le ofrecía a los sentidos, no teniendo oportunidad de aceptar cosa alguna como verdadera, su camino se haría inútil. Pero sabiendo que lo único que no podía dudar era que precisamente estaba dudando (pensando) intuyó un momento ajeno a toda duda. De esta manera llegó a la formulación del *cogito* (cogito ergo sum). Desde ahora Descartes tiene en su poder un

principio que será la piedra angular de su pensamiento y en el que se logra ver la identidad que el filósofo francés otorga al Ser y al Pensar.

Tanto en *discurso del método* como en *meditaciones metafísicas* Descartes nos describe cómo llega a la intuición del Yo. Así, en las segundas nos llega a afirmar que si se imaginara sin sentido (es decir ajeno a toda participación de los sentidos) y “sin cuerpo alguno”, no obstante ello, seguiría pensando que es algo cuya esencia es pensar (Descartes, 2009: 89)

El segundo paso en su método es la división de los problemas en sus partes más simples tanto como fuera posible para su resolución (Descartes, 2001:59). Como tercer paso inicia la resolución de los problemas desde las partes más simples hasta las más complejas suponiendo un orden que le permitiera sistematizar posteriormente el tema a investigar (Descartes, 2001: 60). Y como último paso en su método se dispuso a “hacer en todas partes enumeraciones tan completas y revistas tan generales que estuviese seguro de no omitir nada” (Descartes, 2001: 60).

Dado que con su intuición podía imaginarse sin cuerpo alguno, llegó a la conclusión de que el cogito no dependía de ninguna extensión, razón por la cual se tomó como una *res pensante* y al cuerpo como una *res extensa*. “De modo que este yo, es decir, el alma, por la que soy lo que soy es enteramente distinta del cuerpo y hasta más fácil que conocer que él, y aunque él no existiese, ella no dejaría de ser todo lo que es” (Descartes, 2001: 72).

Las jerarquías, por decirlo de alguna manera, que nos muestra Descartes en su sistema, tienen una fuerte relación de dependencia entre sus partes. Él veía que, en cuanto a las cosas exteriores al Yo, “podía creer que si eran verdaderas, dependían de mi naturaleza, en cuanto que ella poseía alguna perfección, y si no lo eran, que las tenía de la nada, es decir, que estaban en mi por ser yo defectuoso” (Descartes, 2001: 73). A su vez, del cogito depende de Dios por ser esta la idea magna que sostiene todo y que no deja que el Yo se justifique en la nada.

Una de las dificultades con las que se enfrenta Descartes en su planteamiento sobre la posibilidad de que dos realidades distintas, como lo son la *res pensante* y la *res extensa*,



puedan tener una comunicación que permita un funcionamiento tal cual lo vemos en la realidad del hombre. Esto anterior en cuanto a que nos menciona en sus meditaciones que:

*Por cuerpo entiendo todo aquello que puede ser limitado por una figura; que puede ser comprendido en algún lugar y llenar un espacio de tal manera, que cualquier otro cuerpo sea de él excluido; que puede ser sentido, o por el tacto, o por la vista, o por el oído, o por el gusto, o por el olfato; que puede ser movido de diversos modos, no a la verdad por sí mismo, sino por algo extraño de que sea tocado y reciba la impresión; porque el poder de moverse por sí mismo, como también el de sentir o pensar, no creía que fuese en modo alguno que perteneciese a la naturaleza del cuerpo; por el contrario antes bien hubieran extrañado ver que semejantes facultades se encontraban en algunos (Descartes, 2009:91)*

Como bien señala José A. Martínez Martínez en su estudio preliminar de *Las pasiones del alma* de Renato Descartes (Descartes, 2006: 30), las dificultades ofrecidas tras la posibilidad de una comunicación de realidades excluyentes que tanto le recriminaron sus oponentes y en especial Isabel de Bohemia, con quien intercambiaba correspondencia gracias al gran gusto y disposición de esta frente a los temas tratados por el filósofo.

Descartes se las ingenió para salirle al paso a las dificultades que se hallaban en la comunicación de realidades con su mención de la glándula pineal, en la que halló el lugar en el que alma y cuerpo se comunican o donde la primera “ejerce inmediatamente sus funciones” (Descartes, 2006: 104). Decimos que aun así, en Descartes se poseen elementos metafísicos difíciles de resolver. Dichos elementos nos ofrece una dificultad ya que se logran ver posiciones demasiado abstractas en lo referido a los procesos internos porque sus principios no encuentran un punto de referencia para que se la pueda demostrar realmente. Esa misma indeterminación hace que el edificio epistemológico descansa en suposiciones.

Tanto en el dualismo cartesiano, como en su comunicabilidad, sumado al ahistoricismo del sujeto cartesiano subyace una problemática ya que deja su posibilidad por fuera de los límites del conocimiento.

Sumado a lo anterior encontramos la dificultad de la doctrina del innatismo. Descartes asume en su pensamiento un puesto muy importante a las ideas que son innatas en el sujeto. Ligada al cogito y a Dios como idea fundante y justificante, la formulación de ideas innatas nos sugiere unos límites difíciles de resolver ya que su carga dogmática es evidente.

Como bien los señalamos en la introducción, la dificultad que encierra el pensamiento de Descartes es nuestro punto de partida para nuestra investigación. Con las ideas innatas y el cogito iniciamos entonces los despliegues que consideramos importantes en los planteamientos de John Locke.

## 1.2. Teoría epistemológica en John Locke

John Locke inicia su postulación filosófica en abierta controversia con Descartes. A diferencia del filósofo francés, Locke asume que el innatismo es insuficiente en el tratamiento epistemológico. Sin embargo, antes de adentrarnos en esta crítica lockeana a Descartes es acertado decir que en el empirismo del filósofo inglés se encuentran dos componentes sumamente importantes, a saber: la tradición empirista (donde se otorga prioridad a la experiencia en el acto cognoscente) y la idea cartesiana (Reale & Antiseri, 2010: 144).

En el primer libro de su obra maestra *Ensayo sobre el entendimiento humano*, logramos ver a un Locke en extrema oposición a Descartes en cuanto al innatismo. Locke, como representante del empirismo inglés, asume que las ideas simples provienen de la experiencia y de ninguna manera se hallan éstas antes de cualquier experiencia. La incapacidad del entendimiento humano no solo está en la imposibilidad de crear este tipo de ideas sino incluso en que de tenerlas no podría destruirlas (Locke, 2002: 98).

Uno de los argumentos que se utilizan para afirmar los principios innatos del alma es el *consenso universal*. Para Rebatir este argumento Locke nos dice:

*El consenso universal no prueba nada de innato. Este argumento, sacado del consenso universal, tiene en sí este inconveniente: que aun siendo cierto que de hecho hubiera unas verdades asentidas por toda la humanidad, eso no probaría que*

*eran innatas, mientras haya otro modo de mostrar de qué manera pudieron llegar los hombres a ese universal acuerdo acerca de esas cosas que todos aceptan; lo que me parece que puede mostrarse* (Locke, 2002: 22)

A continuación expondremos el planteamiento lockeano acerca de la acción cognitiva del alma (y no su esencia como en Descartes) refiriéndonos a las ideas.

En lo que sigue mencionaremos la concepción de *idea* (que en la filosofía de Locke ocupa un papel protagónico) con sus ramificaciones e implicaciones que consideramos más pertinentes para poder allanar la síntesis previa a todo conocimiento puesto que, como lo veremos más adelante, para el autor este conocimiento se encuentra como producto de procesos mentales post-empíricos (cuando el sujeto ya está constituido porque la noción de mente ya está siendo supuesta).

Luego daremos paso al libro *Sobre las palabras* del mismo ensayo para ver cómo ese primer producto de la relación mente-mundo, es decir la idea, es atada en *signos* que permiten una comunicación. Las palabras nos permiten entrar a hacer elaboraciones semánticas dentro de la propia psiquis, es decir, que las palabras ayudan al sujeto a comunicarse con el mundo y a sí mismo (Locke, 2002: 393). Como paso final veremos que ya teniendo todo un inventario de signos de ideas, la mente logra configurar otros signos a través de los primeros, dando un primer paso hacia el conocimiento. Antes de dicho recorrido advertimos una serie de preguntas: ¿Qué es lo que constituye al sujeto? Si es la mente, ¿qué es esta misma? Si el sujeto es mente, ¿de dónde le viene ella? Quizás nuestra atención se deba fijar en las ideas simples ya que en las compuestas hay dinamismo mental que nos sugiere ya la existencia del sujeto.

Como primera medida Locke renuncia a la pregunta del por qué de los procesos cognitivos del hombre (pregunta que puede traer invitaciones a divagaciones metafísicas) para explorar en el cómo es que se dan. De esta manera Locke nos sugiere que las ideas son el objeto de todo pensar (Locke, 2002: 83), las cuales pueden ser de carácter *sensitivo* (de experiencias externas a la mente) o reflexivas (sobre experiencias internas en la misma mente): las ideas de la sensación vienen a producir *percepciones* (que son posibilitadas por la facultad de percepción en la mente) externas a nuestra mente, las cuales una vez alojadas ya en ella, son reflexionadas dando como origen al segundo tipo

de ideas (Locke, 2002: 83) (¿tenemos aquí una razón para sostener que no hay *reflexión* de la mente, es decir una *conciencia de sí*, sin haber sido *afectada* por la experiencia? En otras palabras, ¿podemos pensar así en una elaboración del sujeto por medio de la experiencia? ¿El sujeto sin experiencia es un vacío?)

### 1.2.1. Las ideas simples

Una idea es el momento inmediato en el que la mente percibe a un objeto sea este exterior o interior. De esta manera las *cualidades* de los objetos son el motivo de nuestras ideas, las cuales no hacen más que asemejarlas. *Las cualidades primarias* se explican cuando ciertas cualidades no pueden ser desprendidas de los objetos por toda posible división que le podamos ejercer. Dado que las cualidades son: solidez, forma y movilidad, a su vez, traen las ideas de *extensión, movimiento, reposo y número*. Sin embargo Locke asume que ciertas cualidades que hacen que se produzcan en nuestra mente ideas de las partes insensibles de los objetos. A estas se les llama *secundarias* y son los colores, los sonidos, los gustos, la textura y el olor. Estas cualidades son potencias que tienen diferentes objetos para producir nuevas ideas o sensaciones en la mente. Como señalan Reale & Antiseri, las ideas están en la mente del hombre pero fuera hay algo que tiene el poder de producirlas en ésta. Locke denomina tal poder que tienen las cosas de producir en nosotros ideas, con el término, poco afortunado, (que toma especialmente la física de su tiempo) de “cualidad” (Reale & Antiseri, 2007: 149). El término “cualidad” no es preciso en cuanto a que asume tácitamente una participación de la cosa en sí del objeto de la experiencia.

Vemos entonces que los diferentes objetos que imprimen percepción en la mente traen variedad de ideas. No todos somos afectados por lo mismo, y si es así, no todos aplicamos nuestra reflexión a los mismos objetos o ideas (Locke, 2002: 96) (argumento por el cual se explica la diferencia entre una y otra idea). Con todo esto decimos que la primera idea en un hombre surge simultáneamente a su primera sensación: el sujeto se comunica con el mundo a través de la idea. En palabras de Locke: “Porque, visto que, al parecer, no hay ideas en la mentes antes de que los sentidos le comuniquen alguna, concibo que las ideas en el entendimiento son simultáneas a la sensación, que es una impresión o moción hecha en alguna parte del cuerpo, de tal índole que produce alguna percepción en el entendimiento” (Locke, 2002: 96).

Igualmente las ideas tienen una bifurcación, a saber: las simples y las compuestas. Las ideas son pura apariencia directa de los objetos exteriores que pueden ser percibidas por un solo sentido (caso de la *solidez*), por más de uno (caso de *espacio o extensión, forma, reposo y movimiento*), por reflexión (potencia de pensar y decidir) y por sensación y reflexión (placer, dolor, poder, existencia y unidad) (Locke, 2002: 100). Una idea es la percepción de un objeto, pero sabemos que una percepción tiene sincronía con una sensación. Así, la percepción, como facultad mental, y la sensación como experiencia, crean una idea –la cual es el objeto mismo del conocimiento–.

Ya teniendo la mente todo un grupo de ideas se da que ésta no puede *percibir*las todas a la vez, lo que abre el camino hacia la explicación de otra facultad de la mente: *la memoria*. Dicha capacidad se entiende porque podemos traer a la contemplación una idea que habíamos abandonado. La memoria es como el *almacén* donde se encuentran las ideas que no estamos contemplando en cierto momento (Locke, 2002: 129). En ella solo se pueden encontrar ideas que han sido dadas por experiencias pasadas y de ningún modo puede entregar lo que no se le ha dado. La memoria no produce nada, solo trae lo que se le ha dado previamente.

Otra de las facultades de la mente está en que toda idea que se encuentra alojada en el entendimiento debe ser diferenciada y clara. Dentro de esta facultad encontramos dos categorías para la posibilidad de un conocimiento: el *ingenio* y el *juicio*. El ingenio consiste en traer a memoria varias ideas que puedan ser relacionadas y juntadas de manera rápida y precisa. Por otro lado el juicio es la capacidad que posee la mente para tomar cada una de esas ideas y separarlas debido a sus características únicas. Con el juicio se encuentra mayor alcance en la comprensión de una idea ya que no se le toma dentro de un conjunto de otras semejantes sino que, por separado, se le estudia y reflexiona (Locke, 2002: 135).

### 1.2.2. Las ideas complejas

Aunque la mente actúa pasivamente cuando recibe sus ideas simples de la sensación y la reflexión, también tiene, en otro momento, un ejercicio activo en cuanto a que, primero, toma ideas simples y las combina para establecer una *idea compleja*; segundo, toma

varias ideas, sean estas simples o complejas, para construir ideas de *relación*; tercero, toma ideas y de ellas logra diferenciar sus componentes, llegando de esta manera a la abstracción, que no es otra cosa que la posibilidad para llegar a ideas generales (Locke, 2002: 142). Aquí vemos entonces que a pesar de que la mente del hombre se ve obligada a trabajar únicamente con las ideas simples que le sugieren los sentidos o la reflexión, cuando estas ideas se encuentran en ella puede, a su vez, y por su potencia, unirlos para producir ideas complejas.

Pese a que son demasiadas las ideas complejas que podemos encontrar se le pueden clasificar en tres grupos, a saber: modos, sustancias y relaciones. *Los modos* son aquellas ideas complejas que no subsisten por sí mismas “sino que se las considera como dependencias o afecciones de las sustancias” (Locke, 2002: 144). A su vez estos modos se dividen en dos: *simples y mixtos*.

Entiende Locke por modos simples a aquellas ideas complejas que son una variante de una idea simple, y dicha variante solo se considera por su número. Es decir que por más variaciones que se pueden dar, en una idea, siempre se estará limitada por la idea simple de la que ha surgido. Los modos simples se dan cuando una idea compleja se construye en la participación de dos o más ideas, sean estas también simples o complejas (Locke, 2002: 146)

Se suman a estos modos las ideas de *substancias singulares y colectivas*. Dichas ideas son combinaciones de ideas simples que representan una *supuesta* sustancia subsistente por sí misma. Dado es el caso de la idea de hombre la cual representa una idea de una sustancia particular pero a la que se le unen ideas también como movilidad, pensar, razonar, para darle así a la representación más características. A la idea de sustancia antes descrita se le denomina *singular*. Sin embargo hay otras ideas de esta misma clasificación llamadas colectivas. Estas representan varias sustancias regulares reunidas en una sola idea: ejército, rebaño, manada etcétera.

En cuanto a su relación con la mente, se puede hacer referencia a *diversos modos de pensar*: la sensación, la reminiscencia, la contemplación. La mente crea distintos modos de ideas simples que le llegan de los objetos externos. Por ello tiene una idea de sensación la cual consiste en la *recepción real* de una idea sensitiva. Cuando dicha idea

se repite, no externamente sino por ejercicio de la mente, se conoce el modo de *reminiscencia*. Tras dicho recuerdo la mente trae en un momento esta misma idea, dándose así la *contemplación*. Con los anteriores modos de pensar (o de comunicación interna) la mente humana posee gran cantidad de ideas de las que hace uso para configurar conocimiento aunque en distintos momentos y en distintos individuos la mente ofrece distintos grados de atención a las ideas que posee. De este modo, en ocasiones se atiende diligentemente a ideas contemplando sus relaciones, circunstancias etcétera. En otros momentos acaso se atiende parcialmente a lo que corre en ella, y por ultimo, hay otras veces en que no hay conciencia de las ideas que pasan por la mente (Locke, 2002: 207-208)

Todo lo anterior lo menciona Locke para demostrar lo siguiente: “probablemente, pensar es la acción y no la esencia del alma” (Locke, 2002: 209). Se entiende esto porque, tras ver los distintos modos en que la mente piensa sus ideas, logramos ver la variación en su propio ejercicio, en su propia acción. Si el pensar fuera esencia del alma, no tendría ningún tipo de variación y transcurriría uniformemente por la eternidad. Así, una cosa son los procesos mentales que se desarrollan en el sujeto y otra que estos mismos movimientos adjudiquen una existencia trascendental al Yo o sujeto.

Ya vistos los modos simples de las ideas Locke se dirige hacia su exposición de los modos mixtos que son ideas que la mente construye a partir de la reunión de ideas simples. Se diferencian de las ideas complejas en cuanto a que los modos mixtos no se encuentran presentes en los objetos como tales sino que son producciones de la mente que en ninguna manera se puede señalar juntas en un objeto cualquiera (Locke, 2002: 269). Decíamos anteriormente que la conducta pasiva de la mente se da cuando ésta recibe ideas simples. Sin embargo, es activa en otro momento en el cual ella misma produce sus ideas a través de la combinación de sus ideas simples. Así, un modo mixto es una noción ya que no se encuentra en un objeto como realidad (Locke, 2002: 272). Por el contrario, es real en los constructos de la mente que lo produce (por ello decimos que el conocimiento puede verse desde esta perspectiva como una relación no implícita en el mundo externo sino en los juegos combinatorios de la misma mente). El pensar, el conocimiento, no se hallan indiferentemente en el mundo externo o en el mundo interno sino que son una comunicación entre los dos.

Algunos de estos modos mixtos se dan cuando, al quererlos mostrar a otro, *enumeramos* (analogía con el cálculo hobbesiano) las distintas ideas simples que en él se encuentran. Tras esa enumeración se produce una combinación que es significada con una palabra (de aquí la característica de atar, bajo una nueva y continente idea, ideas que son despojadas de su condición en el tiempo y en el espacio, es decir, abstraídas de la percepción). Adelantándonos un poco a nuestro apartado sobre el inicio del papel del lenguaje debemos decir que aquí “el nombre liga en una idea las partes de los modos mixtos” (Locke, 2002: 269).

Dado que los modos mixtos son diversas ideas simples que se combinan, la mente crea significantes (palabras) para reunir todas las partes diversas de la complejidad y reunir las en una sola *unidad*. La palabra es pues la sintetizadora de las multiplicidades de un modo mixto. ¿Cuál es la razón por la cual la mente crea semejantes modos mixtos? Esto ocurre ya que la mente desea comunicarse y comunicar a otros sus ideas, razón por la cual utiliza el lenguaje como medio para esta necesidad. El lenguaje tiene como finalidad comunicar los pensamientos de los hombres. Por esto mismo cada hombre en su cultura combina las ideas simples que más les pueden facilitar sus expresiones a los demás (Locke, 2002: 270).

Es pertinente en este momento hablar de las ideas complejas de sustancia para ver esa *suposición* que la mente se hace a sí misma para *justificar* de alguna manera el *nudo* en el que convergen varias ideas. Dado que en ocasiones obtenemos nuestras ideas simples tejidas bajo una sola unidad, solemos darle nombre a esa reunión de ideas. Así suponemos que, por compartir lazos de relación varias ideas simples, existe algún punto neutro substancial para referirnos a esas ideas juntas. Es a esto lo que llamamos sustancia (Locke, 2002: 276). Esta idea es solo un supuesto que le asignamos a lo que ignoramos más allá de los accidentes que se nos presentan: la sustancia es un soporte que imaginamos en cualidades que nos afectan, y como soporte hace que el conocimiento se justifique y mantenga:

*De allí que, cuando hablamos o pensamos de alguna clase particular de sustancia corpórea como caballo, piedra etc., aunque la idea que tenemos de ambas no sea sino la complejidad o combinación de aquellas diversas ideas simples de las cualidades sensibles que habitualmente encontramos unidas en esas cosas llamadas*



*caballo y piedra, sin embargo, porque no podemos concebir de qué manera puedan subsistir solas, ni la una en la otra, suponemos que existen y que están sostenidas en y por un sujeto que les sea común; el cual soporte designamos con el nombre de sustancia, si bien es seguro que no tenemos ninguna idea clara o distinta acerca de esa cosa que suponemos sea el soporte. (Locke, 2002: 277)*

### 1.2.3. Las palabras

Lososky en su libro *Linguistic turns in modern philosophy* nos dice que en una versión anterior a la edición de 1690 Locke “admite que nosotros usamos el lenguaje no solamente para comunicar o recordar algo sino “también incluso para pensar sobre cosas” (Lososky, 2006: 4). Tenemos aquí una razón para pensar que Locke entiende que el lenguaje es condición de posibilidad del conocimiento y por ende de comunicación de realidades mas aun cuando muy tenuemente se refiere a que el papel del lenguaje se ve posibilitado por la costumbre que se encuentra el anuncio de un signo y la idea del mismo (este concepto de costumbre es más desarrollado en David Hume).

El hombre es el único ser en el mundo capaz de producir sonidos articulados, los cuales forman un lenguaje para la comunicación del hombre en la sociedad. Dichos sonidos sirven como signos de ideas alojadas en cada hombre para que estas puedan ser comunicadas y entendidas a otros hombres. A ese lenguaje también se le suma una gran ventaja que es la de crear palabras generales (Locke, 2002: 391-392). Y es importante dicha ventaja ya que el lenguaje se haría bastante complejo al tener una palabra para cada cosa existente en el mundo. De este modo las palabras generales denominan a toda una multitud de particularidades que guardan semejanza.

Decimos entonces que las palabras son los signos sensibles de las ideas y su utilidad se presenta para expresar las ideas que tienen en los hombres y que sin signos no se podrían dar a conocer a otros hombres. Esta adjudicación de signos sensibles a las ideas se da de manera voluntaria en el hombre que tiene dichas ideas (Locke, 2002: 394).

Por el constante uso de las palabras ocurre que tan pronto estas se pronuncian surge en la mente de inmediato la idea que significa un grado semejante a como si el objeto, del cual la idea es copia, se presentara. Más allá de esto Locke cree que existen algunas

palabras que son utilizadas por los hombres sin que de ellas se tenga una idea clara. Por costumbre usamos palabras que no tienen un significado claro. Esto da origen a confusiones en el lenguaje (Locke, 2002: 397).

Es necesario saber cómo es que, existiendo particularidades en el mundo, nos las arreglamos para hacer signos generales de ellas. Locke nos dice que esto es posible por abstracción: suprimir las condiciones de tiempo y espacio de las cosas particulares para extraer una idea general a la cual, si un objeto particular entra en ella, se le considera *en* esa idea, en esa clase (Locke, 2002: 404). Igualmente asume que desde niños, pasando por todo el resto del camino de la vida, las ideas inicialmente se toman como particulares. Luego son anexadas a ideas que, si no son ellas mismas en sí, por lo menos guardan las características más primordiales de ella. ¿Qué podemos ver con esto? Locke nos lo dice: “Para volver a las palabras generales, es llano, en vista de lo que se ha dicho, que lo general y lo universal no pertenecen a la existencia real de las cosas, sino que son invenciones y criaturas del entendimiento, fabricadas por él para su propio uso, y que se refieren tan solo a los signos, ya se trate de palabras o de ideas” (Locke, 2002: 403)

¿A qué aspira el conocimiento si no es a la universalidad y lo general? O mejor, ¿A qué aspira el conocimiento si no es a justificar sus propios sueños? A continuación veremos la forma en que Locke describe la forma en que la mente tiene esa propensión a universalizar todo, pues dentro de todas sus suposiciones hay algo interesante en ella: sus procesos ingeniosos. Acerquémonos a ellos con la mención de la categoría de *esencia* que la mente se forja.

La palabra *esencia* tiene su definición muy cerca de la palabra *ser*. Así, la esencia es el ser interno de cada sustancia por el cual *es lo que es*. La *esencia nominal* se dirige hacia la idea abstracta que hemos tomado de las mismas ideas a las cuales les asignamos un signo, una palabra, un nombre (Locke, 2002: 406). Así, la esencia nominal está íntimamente relacionada con el nombre. Ninguna esencia que no corresponda al nombre de una determinada esencia cabe en él: realmente son las esencias de las clases y las especies las que distinguen a las diferentes especies.

Una definición de una idea está compuesta por varios términos que expresan ideas distintas, pero que unidos forman una idea. Así, vemos que una definición no tiene ningún lugar en cuanto a que es una configuración del entendimiento. ¿En dónde

podremos ubicar al sujeto? Si es una intuición será una idea simple. Si es una idea compleja tendremos que descomponer al sujeto o al Yo en sus términos: Cosa-que-piensa (en el caso cartesiano).

Con lo anterior entendemos entonces que el sujeto ha de captarse como intuición y no como idea. En efecto, si fuera una idea tendríamos que descomponerla en sus elementos constitutivos. Mas aun, si tenemos una idea compleja de sujeto consecuentemente nos veríamos inclinados a afirmar que es un discurso del entendimiento sin ningún lugar. Por ello pensamos que Locke posteriormente se acerca a las postulaciones de Descartes en cuanto a que asume al sujeto o Yo como una intuición original.

#### 1.2.4. La identidad

El siguiente apartado nos mostrara las connotaciones de la identidad como idea producida en la mente. Lo importante de esta idea es que nos permite visualizar algunos de los elementos de la sustancia en Locke, idea que se encuentra fuertemente relacionada con la el sujeto.

Entendemos que una cosa es, a un tiempo y un espacio, la misma; es decir, es ella y no otra cosa. La identidad consiste en el mantenimiento -y entiéndase este mantenimiento como estabilidad- de las ideas que le atribuimos a cierto objeto en relación a su comienzo en el tiempo y el espacio. Una cosa es ella misma y no es posible que sea otra así sea de su misma especie.

La identidad de las sustancias son de tres clases: Dios -sustancia infinita e inalterable-; inteligencias finitas (espíritu) y cuerpo (materia). Ninguna de estas sustancias se excluyen entre si y por ello decimos que bajo un mismo tiempo y espacio pueden encontrarse las sustancias de Dios, espíritu y cuerpo (Locke, 2002: 311). Claro está que si consideramos diferentes partículas de una misma sustancia, estas se excluyen entre si. Lo anterior porque es contradictorio decir que dos es igual a uno. Si dos partículas de una sustancia se unieran en un solo tiempo y en un solo espacio serian uno y lo mismo y no existiría en ellas diferencia. Entendemos entonces que a las sustancias les podemos atribuir bien sea identidad o diversidad. Sin embargo al

movimiento y al pensamiento -cuya existencia se debe a una sucesión, es decir, o finalmente es innegable darle diversidad y no identidad.

Sin embargo, no es la substancia como tal la que nos determina la identidad de las cosas sino que debemos, para tener un buen tratamiento de ésta, considerar el tipo de idea que tenemos de ésta al haberla significado con una palabra.

Cuando enunciamos la palabra hombre inmediatamente nos imaginamos su figura, sin considerar si esta cumple la condición de ser racional (Locke, 2002: 316). Esto lo dice Locke para probar que el hombre es todo el conjunto de partículas adecuadas en un solo cuerpo. Eso es precisamente el hombre mismo ya que si le adjudicáramos a un animal la razón, aun así lo consideraríamos como un animal inteligente pero de ninguna manera como hombre.

Si se quisiera dar una definición de lo que es la identidad personal se podría decir que es la mismidad de un ser racional. Somos conscientes de que percibimos cualquier cosa, esa misma conciencia nos trae la noción de sí mismo que no es más que la continuidad de nuestra conciencia montada sobre el pensamiento (Locke, 2002: 318). Se sigue de lo anterior que solo tiene una identidad personal quien es consciente de su propia mismidad.

Muchos tendrían razones para pensar que la substancia del hombre es, o se encuentra, cuando hay conciencia. Sin embargo para Locke, como lo había referido antes, no siempre somos conscientes de nuestro sí mismo sino que a veces atendemos a otras cosas externas. Se podría pensar luego que la conciencia y la substancia son lo mismo ya que si no hubiese la primera, no habría lo que llamamos hombre. Para Locke lo importante es advertir que la identidad personal se desprende de la conciencia que tenemos del sí mismo (Locke, 2002: 319).

Aun cuando nos cortaran cualquiera de nuestras extremidades seguiríamos teniendo nuestra misma identidad personal aunque la substancia antes del corte fuese diferente. La parte cortada ya no tendría participación en nuestra identidad personal sino que sería una substancia ya externa a nosotros.

Locke hace mención del error en el que caen los racionalistas cuando se acomodan en la tesis de entender que el pensar es solo como substancia inmaterial ya que de ahí se

deriva que la identidad personal no se conserve por el cambio de substancias inmateriales. La identidad de un animal sí se conserva por el cambio de substancias materiales para estos racionalistas (Locke, 2002: 320)

En el momento en que nuestra alma se desprenda del cuerpo tras nuestra muerte física es evidente que es la misma del pasado solo hasta el punto de su conciencia de ella misma. Encerrada en su conciencia, el alma es la misma sin importar sus nuevos pensamientos en comparación a su pasado.

Nuestra persona comprende los límites de nuestra conciencia. Cuando no existe dicha conciencia hay -si es que la hay- otra persona en esa misma substancia y se le daría una pequeña porción de razón a quienes creen en la reencarnación ya que aceptan que el alma va cambiando de cuerpo siendo ella si misma; Pero si yo no soy conciente de mis vidas pasadas yo soy otra persona.

Cuando hablamos de identidad del hombre nos referimos a la misma alma en un mismo cuerpo; a un hombre en particular de un tiempo. Cuando nos fijamos en la identidad de la persona nos referimos a la conciencia que encierra su propia identidad; su propio sí mismo.

Locke acepta que la suposición de un sí mismo puede resultar un tanto obscura, pero, y dicho por él mismo, a falta de un conocimiento nítido de la constitución de lo que llamamos yo ó si mismo, toda posición puede ser tomada de tal manera: “sin embargo, yo creo que deben excusarse en vista de la ignorancia en que estamos acerca de la naturaleza de esa cosa pensante que está dentro de nosotros, y que contemplamos como nuestro sí mismo” (Locke, 2002: 331).

Un hombre, en particular, consiste en la continuidad de existencia (conciencia) indiferente al cuerpo en el que se encuentre. Dicha continuidad hace de cada hombre un individuo con identidad. Vemos así su extrema cercanía con el pensamiento racionalista al aceptar aun que el sujeto es una permanencia ajena al cuerpo y al mundo que le rodea.

#### 1.2.5. El conocimiento

Ya sabemos que el objeto de todo conocimiento es la idea. Ahora bien, cuando percibimos que dos ideas son compatibles o incompatibles, ahí es donde realmente lo estamos generando. Dicho acuerdo se muestra en cuatro clases: *identidad, relación, coexistencia o conexión necesaria y existencia real* (Locke, 2002: 523). Para no ser muy extensos decimos que: primeramente la mente percibe sus propias ideas. Desde aquí logra saber que una idea *es lo que es* y que, comparada con las otras, es diferente. Así, logra *identificar y diferenciar* sus ideas (Locke, 2002: 523); segundo, que en vano sena al hombre un conocimiento que se limitara a separar sus ideas para así diferenciarlos. El acuerdo de *relación* se refiere a las posibles participaciones entre ideas distintas (Locke, 2002: 524); tercero, que las ideas complejas son producto de este tipo de acuerdo ya que la mente, mediante sus ideas, logra tejer una idea en la cual logren coexistir dos ideas simples; y cuarto, que la existencia real consiste en el acuerdo que *supone* que esas ideas tienen una existencia real y efectiva.

Desde otra perspectiva, Locke separa dos tipos de conocimiento: el *Conocimiento intuitivo* que es el que tiene la mayor certidumbre posible dentro del conocimiento humano, ya que sus verdades son intuitivas a la mente. También está el *Conocimiento demostrativo* el cual cuando la mente no es capaz de percibir la relación entre dos ideas de una manera inmediata sino que, buscando una idea para alcanzar la percepción de dicha relación, puede hacer que salga a flote lo que busca. A este ejercicio Locke le llama *raciocinar* (Locke, 2002: 529).

Podemos decir que con toda la exploración que hace Locke del conocimiento, desde sus partes constitutivas (las ideas), los signos de estas (nombres) que *permiten determinar lo indeterminado* y los bloques que se logran por la reunión selectiva de esos nombres, se intenta dar unos límites al conocimiento tal y como lo expuso en la introducción de su ensayo. Dicho conocimiento, si se admite que solo es posible tras la percepción del acuerdo o desacuerdo entre nuestras ideas, no va más allá de ellas, ni va más allá de la percepción del acuerdo o desacuerdo de ellas. No podemos tener un conocimiento intuitivo de todas nuestras ideas y posiblemente de nosotros mismos. Por ello, en algunos casos, se debe hacer uso del raciocinio para poder percibir las relaciones que por intuición no podemos alcanzar. Por otra parte, nuestro conocimiento demostrativo no puede abarcar a todas las ideas y relaciones que se tienen ya que no puede allanar todas las ideas que pueden intervenir entre dos ideas distintas.

Las limitaciones del conocimiento son: primero que el de tipo sensible solo se acomoda únicamente cuando la existencia de las cosas particulares tocan a los sentidos, consecuencia de esto es que hay una mínima cantidad de nuestras ideas y por ende hay una imposibilidad de lograr entender todas sus relaciones. Todo lo que podemos conocer se condensa así en *identidad, coexistencia, relación y existencia real*, es decir, que nuestro conocimiento es un ejercicio mental que trabaja con elementos primarios que le son *dados* a partir de la imposibilidad de lo que existe como sí mismo. Con el lenguaje la mente intenta manejar y conocer el mundo más allá de lo que este le ofrece en sus impresiones.

### 1.3. Consideraciones

“Para justificar la afirmación de que tenemos conocimiento de nuestra existencia por “intuición”, Locke se refiere a modelos típicamente cartesianos, aunque de forma más moderada. En efecto, también para él nada puede ser más evidente que nuestra propia existencia” (Reale & Antiseri, 2007: 157).

Hemos visto una variación empirista en John Locke en lo que tiene que ver con el accionar del sujeto cognoscente. En efecto, la división de las ideas en primarias y secundarias nos ha permitido dar un paso en el despliegue del sujeto en cuanto nos sugieren una ramificación de las percepciones que recibimos. Las ideas secundarias, como simples condiciones subjetivas que les otorgamos a los objetos cuando los captamos, nos dan y a un movimiento del sujeto ajeno al objeto.

Las cualidades primarias (objetivas) de los objetos son las que, bajo las postulaciones lockeanas, nos dejan aun alejados del objeto mismo. Como las cualidades primarias son inherentes a los objetos mismos, nos hallamos en una brecha que divide a las mismas con las condiciones subjetivas del sujeto.

Tomamos así a un dualismo distinto en términos en John Locke, a saber: una parte objetiva que tiene cualidades propias y otra parte en la que participa el sujeto. Sujeto y objeto siguen estando separados ontológicamente y por ende también encontramos una dificultad en su comunicación.

Una idea es el momento inmediato en el que la mente percibe a un objeto sea este exterior o interior. Así pues, la idea parece ser una posible respuesta hacia la comunicación de lo objetivo y lo subjetivo. Pese a ello Locke no desarrolla la parte subjetiva más a fondo: si la mente es una *tabula rasa* en la que nada hay, ¿cómo es posible que las cualidades de los objetos se devengan ideas? Una afección de esta o aquella cualidad ¿cómo deviene idea? ¿Qué es lo que ocurre en el receptáculo donde se alojan dichas cualidades?

Aunque Locke hace toda una descripción psicológica del accionar intelectual, no se refiere a los posibles principios que pueda tener la parte subjetiva para atar al contenido empírico que le viene *dado*. Nuestro objetivo de encontrar una cierta descripción de lo que el sujeto es en cuanto es no ha sido encontrada en Locke ya que él ya está presuponiendo un sujeto mentalmente constituido que se limita a sus móviles psicológicos.

## II. POSTULACION DEL SUJETO COMO HAZ DE PERCEPCIONES

### 2.1. Teoría cognitiva en David Hume

A continuación presentamos la teoría asociacionista humeana con la cual pretendemos mostrar cómo Hume encuentra una nueva formulación del sujeto. Dicha formulación que logra ofrecer un camino distinto a los dualismos. Par dar pie a dicha formulación este capítulo será en su totalidad un seguimiento a la obra fundamental de Hume: *Tratado de la naturaleza humana*.

#### El origen de nuestras ideas

En la mente hacen aparición dos clases de percepciones, a saber: las impresiones y las ideas. Las primeras se refieren a nuestras sensaciones, emociones y pasiones diferenciándose de las ideas solo en razón a su vivacidad en la mente. Las ideas son a su vez las imágenes que las impresiones ocasionan en la mente (Hume, 2008: 43). Contrario a Locke, Hume piensa que las ideas son representaciones de las impresiones y no de los objetos mismos, esto es, ya hay de hecho una abierta ruptura hacia la posibilidad de



conocer la cosa en sí a cambio de la posibilidad de conocer únicamente nuestras representaciones de las mismas.

Otra distinción para las percepciones se da en que ellas son o bien simples o complejas. Del primer tipo se pueden encerrar a las percepciones que no son susceptibles de distinción ni separación; del segundo hacen parte las que pueden ser divididas en formas simples.

Hume nota que por las anteriores divisiones de las percepciones se puede decir que en la mente las tenemos de forma doble: por estar tan relacionadas las unas con las otras -por ser un reflejo de su original- se da en la mente este efecto (Hume, 2008: 45).

“Todas nuestras ideas e impresiones son semejantes entre si” (Hume, 2008: 45). Respecto a nuestras impresiones e ideas complejas no se puede decir que haya una identidad entre ellas. No siempre una idea compleja tiene procedencia de su impresión y viceversa. La regla sí es válida siempre en nuestras impresiones e ideas simples. En general podemos entonces aceptar la regla tanto a nivel simple como complejo.

Hume se pregunta acerca de la existencia de las percepciones: ¿Cuáles son causas y cuáles efectos? La premisa que toma es la siguiente: “Todas nuestras ideas simples, en su primera aparición, se derivan de impresiones simples a las que corresponden y representan exactamente” (Hume, 2008: 47). Así, hay una relación de correspondencia entre nuestras ideas e impresiones simples. Por ello mismo se asume una dependencia de una respecto a la otra. Según el orden de *la primera aparición*, Hume opina que toda impresión simple precede a su idea correspondiente y no al contrario (Hume, 2008: 47). Esto nos lleva a pensar a Hume que las impresiones con las causas de sus ideas. Y aunque sea cierto que en nuestra mente se pueden derivar ideas de otras ideas, sabiendo que ese proceso trae ideas *secundarias*, es cierto que la causa de todo ello se encuentra en las impresiones. Tal y como dice Hume, esto que aquí trata es una manera distinta de acercarse al problema de ideas innatas en Locke: “es notable, en efecto, que el presente problema de la procedencia de nuestras impresiones o de nuestras ideas sea el mismo que tanto ruido ha producido planteado en otros términos: cuando se discutía si hay *ideas innatas* o si todas las ideas se derivan de la sensación y la reflexión” (Hume, 2008: 50).

Como las impresiones simples son causas de sus correspondientes ideas, Hume divide a aquellas en: *de sensación y de reflexión* (Hume, 2008: 51). Las primeras son las que se producen en el alma por razones que para Hume son desconocidas; las segundas se derivan de nuestras ideas. El proceso que se describe es como sigue: mediante nuestros sentidos recibimos ciertas impresiones que producen sus ideas correspondientes; cuando estas ideas son traídas al alma arrastran con ellas un efecto que configura nuevas ideas que también son guardadas por la memoria (Hume, 2008: 53). Así, vemos que una impresión de reflexión es precedente a su idea pero posterior a las ideas de sensación. Por lo anterior Hume entiende que se debe primero investigar las ideas de sensación ya que de ellas se derivan las impresiones de reflexión.

#### 2.1.1. La conexión o asociación de ideas

Dada la libertad que tiene la imaginación para separar y unir de nuevo a las ideas simples, debe ser necesaria la búsqueda de algunos principios con los que ella misma pueda estar conforme en todo tiempo y lugar. Esto lleva a Hume a pensar que las ideas tengan una cualidad asociativa que permita la derivación de una respecto a otra. Esta relación o conexión no debe ser inseparable puesto que la imaginación no respeta esto según el principio “la libertad de la imaginación para trastocar y alterar el orden de sus ideas” (Hume, 2008: 53). Tampoco se podría pensar que sin esta conexión la mente sería incapaz de unir dos ideas.

Las cualidades que permiten una asociación entre ideas son tres, a saber: *semejanza*, *contigüidad* y *causa y efecto*. Respecto a la primera dice Hume que la imaginación pasa de una idea a otra por su semejanza. De igual modo a como nuestros sentidos deben pasar de un objeto a otro teniendo en cuenta su contigüidad en el tiempo y en el espacio, la imaginación -por costumbre- ejerce la misma regularidad en sus pensamientos; la relación de causa y efecto es para Hume la más fuerte en la fantasía (Hume, 2008: 55).

La imaginación también puede relacionar dos objetos mediante un tercero que guarde alguna de las relaciones arriba descritas con alguno de los objetos a relacionar. Mientras mas intervienen terceros la relación se hace más débil.

La relación de causalidad por ser la más fuerte puede unir dos ideas si incluso se dice que una es causa del movimiento o acción de la otra lo mismo que si es causa de su existencia. También con la causalidad se puede establecer el poder de un objeto para producir otro (Hume, 2008: 56). La razón del por qué de estas cualidades asociativas no es ambición de Hume. Solo las ubica dentro de la constitución de la naturaleza humana. El efecto de las cualidades asociativas entre ideas simples es la fabricación de ideas complejas. Estas se pueden dividir en: relaciones, modos y sustancias.

### 2.1.2. Los modos y la sustancia

Nuestra idea de sustancia es producto de impresiones de reflexión. Esto nos lleva a pensar que esa idea hace parte de nuestras pasiones y emociones y que de ningún modo percibimos a ésta por sensación. La idea de sustancia es una colección de cualidades particulares. Hume nos dice respecto a esto:

*Pero la diferencia entre estas ideas consiste en que las cualidades particulares que forman una sustancia son referidas por lo común a un algo desconocido en que se supone inhiere; o bien, concediendo que esa ficción no tenga lugar, se supone que al menos están estrecha e inseparablemente conectadas entre sí por relaciones de contigüidad y causalidad (Hume, 2008: 61)*

Tanto la idea de sustancia como la de modo es una colección de ideas simples que se encierran bajo un solo termino por razón de la creencia de un lugar común en el cual inhiere. La diferencia radica en que, en el caso de la idea de sustancia, existe la posibilidad de adherir a dicha idea una nueva cualidad que se cree puede pertenecer a la colección sin que la idea general cambie. En el caso de los modos estos no pueden dejar de cambiar su nombre si una nueva idea se les anexa.

### 2.1.3. Las ideas abstractas

Las ideas abstractas o generales son percibidas por la mente en forma de ideas particulares que, atadas a un termino, logran extenderse hacia múltiples objetos que son similares a esa idea (Hume, 2008: 62).

Así como lo podemos ver en Berkeley, Hume entra a demostrar la siguiente proposición: “la mente no puede formarse noción alguna de cantidad o cualidad sin tener una noción precisa de los grados de cada una” (Hume, 2008: 63). En el ejemplo de la idea de línea se puede demostrar lo anterior ya que con esa idea pensamos en una línea con cualidades precisas a la que, no obstante, se pueden añadir todas las líneas que se nos presenten. Lo anterior se hace útil como crítica a la noción de *abstracción* en John Locke.

También sirve como argumentación el hecho de que todo objeto entra en la mente con un grado específico de cualidades. La impresión que recibe la mente está por ello supeditada a un rasgo particular. De tal manera lo que se descubre de las impresiones también puede asignarse a las ideas por ser éstas sus representaciones.

Aunque se ha dicho que las ideas abstractas son individuales, se podrá decir que se muestran generales en su representación. Cuando la mente trae una idea lo hace de forma individual/ v solo es en nuestros razonamientos cuando a esa idea particular la tomamos como general (Hume, 2008: 66). Nuestra imperfección racional se debe al intento de querer asignarle todos los grados de cantidad y cualidad a una idea particular tal y como pretendió demostrar Locke.

Por asuntos de costumbre traemos a la mente, tras la enunciación de un término, una idea que tiene la pretensión de representar a todas sus semejantes sin importar las diferencias que se presenten entre ellas (Hume, 2008: 67).

Con una idea general la mente puede traer innumerables ideas de individuos que se han anexado por costumbre o hábito. De esta manera Hume se encuentra con que: “algunas ideas son particulares en su naturaleza pero generales en su representación” (Hume, 2008: 69). Es mediante la costumbre que una idea particular pasa a ser general: con un término general, que el hábito imparte, se pueden traer multitud de individuos a partir de una idea particular. Visto así, la costumbre juega un papel decisivo en la conformación de nuestras ideas generales. Son estas las que la imaginación trae con más rapidez según sea su utilidad.

Por último cabe decir que con el ejercicio de la costumbre en muchas ocasiones llevamos a cabo reflexiones de ideas de manera inconsciente por la misma fuerza del hábito (Hume, 2008: 72).

#### 2.1.4. Las ideas de existencia y de existencia externa

Tanto la idea de existencia como la de existencia externa son objeto de confusiones tal cual lo son las ideas de tiempo y espacio. En razón de un posterior estudio al conocimiento humano se deberán tener claridades en las ideas primordiales de la mente.

Aceptemos que toda idea e impresión tiene una existencia de la cual somos conscientes (Hume, 2008: 123). ¿Es esta idea de existencia -de *ser*- una impresión distinta o comparte identidad con nuestra idea de percepción u objeto? Debido al principio atomista que dice *todo lo diferente es distinguible, y todo lo distinguible, separable*, se tendrá que la idea de existencia no se deriva de ninguna impresión particular en cuanto la podemos separar de las otras ideas (Hume, 2008: 124).

De este modo la idea de existencia es exactamente igual a lo que concebimos como existente (Hume, 2008: 124): no podemos pensar en una idea sin otorgarle a ésta existencia. La pretensión de una idea es *ser* y eso es lo que nos queremos forjar cuando la pensamos. Aquí podríamos establecer una tenue relación con Descartes ya que igual a él Hume opina que una idea pensada tiene como característica a su propio ser.

La existencia externa se explica en cuanto vemos que la mente inicia sus caminos cognitivos mediante sus percepciones, las cuales son afecciones de los objetos externos a la misma. Por fantástica y metafísica que pueda parecer una elucubración mental, no se dará un paso más allá de nuestros límites de percepción.

#### 2.1.5. El conocimiento

Hume dice que un razonamiento es una comparación y un descubrimiento de las relaciones entre dos o más objetos, los cuales o pueden estar presentes, o pueden estar ausentes, o solo uno estarlo. Igualmente dice que cuando tenemos presentes a los dos objetos llamamos a ello percepción y no razonamiento ya que la mente -de manera pasiva-

se atiene a las impresiones que se le presentan. Así, tenemos que las relaciones de *identidad y situaciones de tiempo y lugar* no son razonamientos (Hume, 2008: 132)

Con la causalidad nos cercioramos de la conexión de una existencia con una que le sigue o precede. Por observación vemos que un objeto no nos puede persuadir de estar o alejado siempre o siempre cercano a otro. Pero concluimos, respecto a esta relación invariable, que hay una causa que separa o une a los objetos (Hume, 2008: 132).

Respecto a lo anterior, Hume ve que en el caso de la *identidad* usamos el mismo razonamiento: suponemos que un objeto presente puede seguir siendo él mismo a pesar de estar ausente en un periodo de tiempo. A pesar de esa discontinuidad en la percepción le asignamos al objeto del momento A una identidad con el objeto del momento B. Esa suposición de permanencia constante -que va más allá de las impresiones de las sentidas - se basa en la conexión de causa y efecto. Siempre nos imaginamos a una causa que permitiera la identidad del objeto o una causa que haya actuado para producir un cambio. De esta manera vemos que es la *causalidad* la única relación que nos lleva mas allá de los sentidos informándonos de existencias que no podemos ver y sentir (Hume, 2008: 133).

La idea de *causalidad* se deriva de la relación entre objetos. Y este tipo de relación es la contigüidad: cualquier objeto al que se le relaciona. Sin importar la distancia, vemos que las cadenas causales son contiguas unas a otras.

Otra relación que Hume señala con importancia para la consecución de la idea de causalidad es la *prioridad en el tiempo* de la causa respecto al efecto. La experiencia nos enseña que los objetos no coexisten en el tiempo (Hume, 2008: 134); hay una sucesión de causa-efecto-causa-efecto que permite mantener al mismo tiempo. Si una causa dejara de serlo por un momento se rompería la cadena causal y los objetos llegarían a ser todos coexistentes.

La tercera relación que se anexa a la causalidad es *la conexión necesaria*:

*¿Tendremos entonces que conformarnos con estas dos relaciones de contigüidad y sucesión, como si suministraran una idea compleja de la causalidad? De ningún*

*modo; un objeto puede ser contiguo y anterior a otro sin ser considerado como causa de éste. Hace falta una CONEXIÓN NECESARIA. Y esta relación tiene mucha más importancia que cualquiera de las dos mencionadas (Hume, 2008: 136)*

Para encontrar el origen de esta relación Hume se pregunta el por qué una existencia con un principio debe tener una causa; junto a esta pregunta se encuentra la segunda: ¿Por qué concluimos que de una causa particular se desprenden efectos particulares? Mejor aun: *¿Cuál es la naturaleza de la inferencia que hacemos de unos a otros, y de la creencia por la que confiamos en esa inferencia?* (Hume, 2008: 137).

Por otra parte tenemos que, como las ideas distintas son separables, la imaginación puede hacer una separación entre el objeto que existe y su causa ya que causa y consecuencia producida son distintas ideas. Por no encontrar ningún absurdo en lo anterior es que podemos demostrar que la necesidad de una causa no es válida (Hume, 2008: 139).

Cuando se afirma que una cosa empieza a existir sin tener una causa de su existencia no se debe entender que se está tomando a esta cosa como su propia causa: “Un objeto que existe absolutamente sin causa no es ciertamente su propia causa” (Hume, 2008: 142).

Respecto al argumento lockeano según el cual una cosa sin causa tiene como causa entonces la nada, es decir, que *la nada* es su causa y que por ende sobresa su absurdo, Hume afirma que aquí no se está renunciando a la cuestión misma de la causa ya que todavía se está suponiendo una base causal por debajo (Hume, 2008: 142). Si renunciamos a las causas -de manera radical- no encontraremos argumentos que nos muestren y prueben el absurdo.

Otro de los argumentos a favor de la necesidad de una causa la encuentran otros en la misma idea de efecto ya que esto es un término relativo cuyo correlato es la causa. Para Hume esta argumentación no es válida ya que el hecho de que *un* efecto se vea precedido por una causa no prueba que sea válido para todo caso (Hume, 2008: 143).

Como no es ni por conocimiento ni por razonamiento por el cual llegamos a la necesidad de la causa, Hume se inclina a pensar que esta opinión nos viene de la

observación y la experiencia. De esta manera es como Hume llega a una nueva pregunta: *¿Cómo origina la experiencia tal principio?* Dicha pregunta se encuentra precedida de esta otra: “¿por qué concluimos que tales causas particulares deben tener necesariamente tales efectos particulares, y por qué hacemos una inferencia de unos a otros?” (Hume, 2008: 143).

Aunque en los razonamientos sobre causa y efecto la mente va más allá de los objetos, con todo y eso no se desprende del todo de los mismos mediante impresiones o ideas de la memoria -que son también impresiones-. De las impresiones nos formamos los razonamientos de causa y efecto.

La composición de nuestros razonamientos sobre causas y efectos es de naturaleza híbrida ya que la constituyen una impresión de los sentidos o de la memoria y la idea misma de existencia.

La causa última de las impresiones de los sentidos es desconocida a la razón humana, lo cual no es un inconveniente en la investigación de Hume. En cuanto a las impresiones de la memoria, decimos que su diferencia con las ideas de la imaginación se encuentra en su fuerza y vivacidad (Hume, 2008: 146).

Tanto a los sentidos como a la memoria los acompaña una *creencia* o un *asentimiento* que se derivan de la fuerza y vivacidad de los mismos. Decimos así que *creer* es sentir una impresión inmediata de los sentidos o su repetición en la memoria, lo que nos lleva a pensar que el primer acto del juicio es la fuerza de la impresión (Hume, 2008: 149).

#### 2.1.6. La inferencia de la impresión a la idea

La inferencia que llevamos de la causa al efecto no se deriva del examen de objetos particulares en sí mismos. No hay objeto que implique la existencia de otro siempre y cuando nos mantengamos en las ideas que de ellos nos formamos. En la inferencia podríamos haber separado la idea de la impresión para colocar otra (Hume, 2008: 149).

Es mediante la *experiencia* por la cual inferimos la existencia de un objeto respecto de otro. Recordamos que en varios casos del pasado se han sucedido objetos a partir de otros. Por esa



repetición de casos en el pasado la mente hace la conjunción causa-efecto, esto es, que una nueva relación se ha encontrado como condición de posibilidad de la causalidad: *la conjunción constante* (esto lo veremos más desarrollado en el capítulo III en el cual mostramos la lectura que Deleuze hace de Hume a este respecto). Ahora bien, se deberá atender si la experiencia produce la idea por medio del entendimiento o de la imaginación, esto es, si es la razón la que nos empuja o son relaciones o asociaciones de percepciones (Hume, 2008: 150).

Si aquella transición la ejerciera la razón, tendríamos que este se maneja según el principio de que casos “de los que no hemos tenido experiencia deben ser semejantes a aquellos en que sí las hemos tenido” (Hume, 2008: 152). Pero, no hay ningún argumento que logre demostrar ese principio.

La probabilidad acerca del anterior principio se basa en la conjetura según la cual se supone que un objeto similar a otro ya pasado se verá acompañado de otro que a su vez será similar al que se encontraba en casos pasados. Lo que consideramos probable viene de una opinión y no al contrario.

*Así, no solamente fracasa nuestra razón en el descubrimiento de la conexión última de causas y efectos, sino que incluso después de que la experiencia nos haya informado de su conexión constante, nuestra razón es incapaz de convencernos de que tengamos que extender esa experiencia más allá de los casos particulares observados. Suponemos que debe haber, pero nunca podremos probarlo, una semejanza entre los objetos experimentados y los que están más allá de nuestra experiencia actual* (Hume, 2008: 155).

Visto entonces que no es mediante la razón por la cual hacemos la inferencia de un objeto a otro, tendremos que aceptar que la mente cuando hace dicha inferencia se halla bajo la influencia de relaciones. Es aquí donde encontramos que la mente se determina mediante ciertos principios que “asocian las ideas de estos objetos y les unen en la imaginación” (Hume, 2008: 155). La inferencia que realiza la mente depende por ello de la unión de ideas.

### 2.1.7. La naturaleza de la idea o creencia

La idea que tenemos de un objeto es esencial para creer en él. Sin embargo no es lo único para que se establezca una creencia (Hume, 2008: 158).

Los razonamientos sobre causa y efecto desembocan en *cuestiones de hecho*, esto es, en la existencia de objetos y sus cualidades. A su vez, la idea de existencia no es una idea que se anexe a otra para poder considerarla como existente: cuando concebimos una cosa como existente no le hemos añadido una idea que auxilie a la de la cosa misma. Nuestra creencia en la existencia de un objeto no añade nada a la simple aprehensión del mismo (Hume, 2008: 158).

La diferencia entre la aprehensión de la existencia de un objeto y la creencia en él se encontrará no en la composición de la idea concebida sino en el *modo* en que se concibe.

¿Cuál es la diferencia entre creer y no creer? ¿En que momento y bajo qué situación nos inclinamos a creer en una proposición? Habrá algún principio que no añade ni disminuye a la idea en cuestión sino que cambia el modo en que la concebimos. Así Hume define una creencia de la siguiente manera: “Idea vivaz relacionada o asociada con una impresión presente” (Hume, 2008: 161).

Cuando hacemos una inferencia para pasar de la existencia de un objeto a la existencia de otros, debe haber en la memoria o en los sentidos un objeto del cual parta dicho razonamiento. Como la razón no nos puede convencer que de la existencia de un objeto se siga la de otro, este ejercicio se deberá al papel de la costumbre o principio de asociación. Sabemos que la creencia es un modo de concebir una idea y que, por ende, para lograr ese cambio en el modo, debe ir variando en sus grados de fuerza y vivacidad. Esa variación está relacionada con una impresión presente, lo cual explica la definición de creencia arriba dada (Hume, 2008: 161).

#### 2.1.8. Las causas de la creencia

Para examinar los principios con los cuales se deriva la creencia, Hume parte de la siguiente máxima general: “Siempre que una impresión cualquiera llega a sernos presente no solo lleva a la mente las ideas con las que está relacionada, sino que comunica también a estas últimas parte de su fuerza y vivacidad” (Hume, 2008: 165).

Cuando una impresión se presenta a la mente aviva en ella un pensamiento más vivaz durante la disposición de aquella impresión. Una vez llevada la mente a ese avivamiento, pasa a hacerse una idea más vivaz de los objetos relacionados con la impresión. Esa transición de impresión a idea la hace la mente de un modo casi sin dar cuenta de ello. Esa transición se logra mediante las relaciones de semejanza, contigüidad y causalidad.

*Es cierto que debemos tener una idea de todo hecho en que creemos. ES cierto que esta idea surge solamente a partir de una relación con una impresión presente. Es cierto que la creencia no añade nada a la idea, sino que cambia únicamente nuestro modo de concebirla, haciéndola más intensa y viva. La conclusión presente acerca de la influencia de la relación es consecuencia inmediata de todos estos pasos; y cada uno de ellos me parece cierto e infalible (Hume, 2008: 169-170).*

Por otro lado, vemos que el acto mismo de la creencia -es decir el fenómeno de creer- no es consciente en nosotros. La transición la hacemos de un modo tan inconsciente que no debemos atribuir este acto a una nueva operación de la razón. De esta manera es como vemos que la costumbre es el origen de la creencia derivada de una impresión presente: “cuando estamos acostumbrados a ver dos impresiones conectadas entre sí, la aparición o idea de la una nos lleva inmediatamente a la idea de la otra” (Hume, 2008: 171).

Si la diferencia entre una impresión y una idea se encuentra en su fuerza y vivacidad, y si ocurre una transición de la primera hacia la segunda, haciendo que se produzca la creencia acostumbrada, esa misma creencia es solo una forma de concebir más viva e intensamente una idea y que en realidad no existe en esa transición una creencia en sí misma, es decir un tercer elemento que se pueda excluir.

Cuando estamos convencidos de una idea, de un principio, o de un hecho, es porque eso, en lo que creemos, me afecta más fuerte que otra cosa o sensación. Aun las grandes tesis y teorías dependen de la mayor influencia que infligen, en el sentimiento, ya que no hay ninguna conexión en sí entre objetos que sea objetiva (Hume, 2008: 172).

La fuerza de la costumbre nos impide en muchos casos reflexionar sobre algo. La mente acepta completamente el influjo de la experiencia, y por razonamiento acepta que “casos de

los que no hemos tenido experiencia deben ser necesariamente semejantes a aquellos en que sí la hemos tenido” (Hume, 2008: 173).

Pero no solamente llegamos a una creencia por la costumbre. Mediante una reflexión también podemos llegar a una creencia solo que ésta es de tipo *artificial e indirecta*. Ejemplo de ello es el principio de analogía (Bacon) que dicta “que objetos parecidos en circunstancias parecidas producirán siempre efectos parecidos” (Hume, 2008: 173). Con este principio se asume que si queremos hacer un experimento cuyos resultados valgan para todos los demás casos, solo debemos suprimir las circunstancias superfluas. Sin advertir en casos pasados, podemos llegar de esa manera a una creencia.

#### 2.1.9. Los efectos de otras relaciones y hábitos

Es evidente que una idea de la memoria que excita a la mente de un modo parecido a como si fuera una impresión inmediata, deberá ser contemplada como un punto importante de las operaciones de la mente. Estas ideas de la memoria componen un sistema comprensivo de lo recordado como presente a nuestra percepción interna. A cada individuo de aquel sistema, unido a unas impresiones presentes, se llamarán *realidades*. Este sistema será el de la memoria (Hume, 2008: 177).

Junto a este sistema de realidades la mente encuentra por otro lado un sistema conectado por la causa y efecto (costumbre). Al examinar las ideas contempladas en este sistema la mente procede a ubicarlos igualmente como *realidades*. Este sistema será el del juicio (Hume, 2008: 177).

Mediante el sistema del juicio es que podemos ir más allá de los alcances de la memoria y los sentidos. Nos formamos la idea de lugares que ni vemos ni recordamos pero que está unida a impresiones que sí hemos tenido. Esta creencia no es sino un conjunto de ideas acogidas por su fuerza y vivacidad, que se distinguen de todas las demás alojadas o producidas por la imaginación. Las relaciones de contigüidad y semejanza acompañan a la de causalidad en este sistema de realidades inculcando mas fuerza de unión (Hume, 2008: 178).

Cuando las relaciones de contigüidad y semejanza se presentan solas, es decir, sin la participación de la causalidad, su influencia es débil. La persuasión de la causalidad es necesaria para dar intensidad a las otras dos relaciones.

La mente no se obliga a fingir objetos semejantes y contiguos sin oposición. Si solo contara la mente con estas dos relaciones no tendría la suficiente fuerza y constancia en sus operaciones.

Por experiencia se advierte que esos destellos fingidos de la mente son imperfecciones, haciendo que podamos establecer una *regla general* que nos enseñe la inseguridad de la semejanza y contigüidad en la imaginación (Hume, 2008: 179).

La causalidad por el contrario presenta sus objetos de forma fija e inalterable. Las impresiones de la memoria se encuentran acompañadas por ideas en la imaginación que son reales, sólidas e invariables. De esta manera el pensamiento siempre se ve conducido de la impresión a la idea, es más, de una determinada impresión a una determinada idea (Hume, 2008: 180).

Pese a que se ha afirmado que la semejanza y la contigüidad son relaciones débiles en comparación a la causalidad, deberán tener un efecto en la opinión y convicción. Incluso en algunos casos la ausencia de la semejanza puede destruir la creencia que la costumbre forma (Hume, 2008: 180).

Un ejemplo claro del papel de la costumbre en la consecución de opiniones y creencias humanas se encuentra en *la educación*. La mayor parte de nuestras creencias no son producto de nuestra experiencia y razonamiento (de forma natural) sino de la educación que recibimos (de forma artificial). Nos es tremendamente difícil abandonar la influencia de la educación recibida porque se ha alojado en la mente muy firmemente (Hume, 2008: 189).

#### 2.1.10. La influencia de la creencia

Hume nos dice acerca del papel de la creencia en el pensamiento lo siguiente: “El efecto, pues, de la creencia consiste en levantar una idea simple hasta el mismo nivel de nuestras

impresiones, y en conferirla una influencia análoga sobre las pasiones. Este efecto sólo puede tener lugar si se hace que una idea se parezca a una impresión en fuerza y vivacidad” (Hume, 2008: 191)

Con la creencia la mente logra una *más vivaz e intensa aprehensión de una idea*, influyendo así sobre las pasiones. Cuando un objeto se nos presenta suscita en la mente una pasión correspondiente. La emoción que surge de aquella pasión despertada pasa, mediante una transición fácil, a la imaginación para que la idea del objeto afectante se logre formar con mayor fuerza y vivacidad y pueda ser más fácilmente asentida (Hume, 2008: 192).

Cuando creemos en alguna idea que se nos comunica mediante un discurso o una intercomunicación con otros, ocurre que en nuestra imaginación se forman ideas que vienen acompañadas de una fuerza y vivacidad, razón por la cual dichas ideas agradan a esa facultad. En ocasiones cuando una imaginación es vigorosa en sus ideas puede sobrepasar la vivacidad de la costumbre y la experiencia (Hume, 2008: 193).

Tenemos entonces dos tipos de creencias: una generada a partir de las ideas ofrecidas por la memoria y el juicio, y otra a partir de los pensamientos y sentimientos que se muestran en la poesía. Aunque esta última pasión pueda en algunos casos desbancar a una creencia basada en realidades, con todo hay una diferencia entre ellas en la forma en que son *sentidas*. Esa diferencia procede de la *reflexión y las reglas generales* (Hume, 2008: 197).

#### 2.1.11. La idea de conexión necesaria

*¿En qué consiste nuestra idea de necesidad cuando decimos que dos objetos están necesariamente conectados entre si?* (Hume, 2008: 235). Por no tener ninguna idea que no se derive de una impresión, tendremos que investigar cual es la impresión que deriva en idea de necesidad. Esta necesidad la fijamos en la relación causa-efecto (Hume, 2008: 235). Hume se fija en este punto, es decir, a los dos objetos relacionados. Y como se trata de encontrar una impresión que de lugar a la idea de necesidad, se llega a que la repetición, a la cual la mente se ve llevada por los mismos objetos y su contigüidad, es una *determinación* que proporciona dicha idea.

Con la anterior explicación Hume asume haber llegado al centro de una de las discusiones filosóficas más difundida desde antiguo: *el concerniente al poder y la eficacia de las cosas* (Hume, 2008: 236). No es que lleguemos a la idea de *poder y eficacia* por medio de una suposición venida de lo más hondo de la mente: en principio sabemos que toda idea está precedida de una impresión y que la razón no puede nunca concluir que el comienzo de una existencia necesita de una causa. El problema estriba en que necesitamos hallar un ejemplo que nos muestre el origen de la idea de poder a través de una impresión. Como no hay nadie que pueda dar semejante ejemplo, se sigue que no tenemos su idea (Hume, 2008: 236).

Con la observación de dos objetos no podemos llegar a la idea de necesidad de conexión. Es mediante la repetición ó determinación por la cual llegamos a dicha idea. Por otro lado tenemos que no hay ejemplo alguno por el cual encontremos la idea de poder justificada en una impresión: en la particularidad no podemos hallar aquel *poder*. Será entonces en la *multiplicidad*, en la que construimos una idea nueva y original de poder a partir de varios casos particulares y su repetición, donde hallaremos el lugar del poder.

En la repetición de las relaciones causales de dos objetos, es decir en los casos similares de conjunción, encontraremos el origen mismo de nuestra idea de poder. Pero en estos casos de similitud no hay una influencia ni entre sí ni sobre algún objeto externo. Tampoco aquí hallamos el origen de la idea de necesidad.

Sin embargo, con la repetición de casos semejantes la mente se ve determinada a pasar de un objeto a otro por medio de dicha observación. La necesidad es entonces un efecto de dicha observación y por ello una impresión interna. La esencia de la necesidad se encuentra en una impresión interna y no en una impresión venida por nuestros sentidos. Y esa impresión es generada por la costumbre: la necesidad es un fenómeno mental.

*La eficiencia o energía de las causas no está ni en las causas mismas, ni en la divinidad, ni en la concurrencia de estos dos principios, sino que pertenece por entero al alma, que considera la unión de dos o más objetos en todos los casos pasados. Aquí es donde está el poder real de las causas, a la vez que su conexión y necesidad* (Hume, 2008: 249)

Podemos definir Causa como objeto precedente y contiguo a otro, de modo que todos los objetos semejantes al primero estén situados en relaciones parecidas de precedencia y contigüidad con respecto a los objetos semejantes al último (Hume, 2008: 253). *Y en cuanto a relación natural*: Causa es un objeto precedente y contiguo a otro, y unido de tal forma con él que la idea del uno determina a la mente a formar la idea del otro, y la impresión del uno a formar una idea mas viva del otro (Hume, 2008: 253)

Pasamos ahora a examinar la imaginación. Cuando observamos un objeto le asignamos una existencia externa y continua ya que, sin importar los posibles cambios que puedan tener, tienen una *coherencia* y una *constancia* (Hume, 2008: 286).

A través de experiencias pasadas la mente infiere, cuando se le presenta un objeto con cualidades coherentes a alguna experiencia pasada, que este objeto existe externamente. Si escuchamos un silbido con tonos peculiares y en el pasado hemos tenido oportunidad de ver al emisor de este, inferimos que se trata de la misma existencia que no ha dejado de ser. Estas conclusiones de coherencia se deben a la costumbre y a experiencias pasadas: “la inferencia desde la coherencia surge del entendimiento y la costumbre de un modo indirecto y oblicuo” (Hume, 2008: 288)

¿De qué modo ocurre la costumbre? Esta es el efecto de percepciones repetidas que, sumadas a algún otro principio, son necesarias para los razonamientos que van mas allá de percepciones repetidas de conexión constante. La imaginación mediante una cadena de pensamientos llega a conclusiones que estima como correctas y sin error. La suposición de existencia externa es una de esas conclusiones fuertes que con ayuda de experiencias presentes pueden ser convalidadas y fortalecidas aun más.

La inferencia basada en la constancia es la que produce la opinión de existencia continua que igualmente es la causante de la opinión de existencia distinta.

*Cuatro puntos son necesarios para justificar este sistema. Primero: explicar el principium individuationis, o principio de identidad. Segundo; dar una razón de que sea la semejanza de nuestras percepciones interrumpidas y discontinuas la que nos lleve a atribuirles esa identidad. Tercero: explicar esa inclinación que nos proporciona la ilusión de la unión de esas apariencias discontinuas mediante una*



*existencia continua. Cuarto y ultimo: explicar la fuerza y vivacidad de concepción que surge de la inclinación (Hume, 2008: 291)*

Respecto al primer punto decimos que solo con ver un objeto no es posible hacernos una idea de identidad: “un solo objeto, aislado, proporciona la idea de unidad, no la de identidad” (Hume, 2008: 291). Tampoco en un número cualquiera de objetos encontramos una compatibilidad con la relación de identidad. Hume acude a la idea de tiempo o duración.

La idea de identidad debe verse descrita bajo dos perspectivas; la una concerniente al número cuando, tomando dos instantes de manera simultánea, logramos concebirlos como diferentes por sí mismos o en relación con el objeto que miden; la otra concerniente a la unidad cuando, con esos mismos instantes del ejemplo anterior, imaginamos que hay un cambio entre instantes pero no en el objeto.

La identidad es un término medio entre unidad y número, es decir, es según la perspectiva que se tome.

*Así, el principio de individuación no consiste sino en la invariabilidad e imposibilidad de interrupción de un objeto cualquiera a lo largo de una supuesta variación de tiempo mediante la cual pueda la mente describir ese objeto en los diferentes periodos de su existencia, sin romper su contemplación ni verse obligada a formar la idea de multiplicidad o número (Hume, 2008: 292)*

Se pasa ahora a analizar el segundo punto según el cual *la constancia de nuestras percepciones nos lleva a atribuir a éstas una perfecta identidad numérica* (Hume, 2008: 294).

La mente pasa de una idea a otra por relaciones de manera inconsciente. Una de estas relaciones es la semejanza, con la cual la mente tiene una misma disposición en una idea cuando se le presenta un objeto similar a esta. Así, en la mente se continúa con una idea que *subsiste* sin que los diferentes momentos en el tiempo hagan que, en estricto sentido, cada objeto sea distinto. Cuando hay una sucesión de objetos relacionados la mente pasa de uno a otro suave y progresivamente. Con aquella continuación la mente supone no cambiar

de ideas, razón por la cual atribuimos una identidad a esa sucesión. Por ello es que la mente pasa, erróneamente, de una idea a otra sin percatarse (Hume, 2008: 296)

La conclusión a la que ha llegado la mente tiene dos cuestiones, a saber: ¿cómo podemos estar convencidos de la suposición de que una percepción ausente no es aniquilada y cómo es que concebimos que un objeto se haga presente a la mente sin que exista una nueva percepción creada?

Respecto a la primera cuestión: “Por lo que respecta a la primera cuestión, podemos señalar que lo que llamamos mente no es sino un montón o colección de percepciones diferentes unidas entre sí por ciertas relaciones y que se suponen, aunque erróneamente, dotadas de perfecta simplicidad e identidad” (Hume, 2008: 300). Hemos hallado así la idea humeana referida al sujeto.

Si concebimos a la mente como una *colección* de percepciones no es descabellado pensar que una percepción particular se puede separar de dicha colección desuniéndola de todas las relaciones que la fijan a las demás. Tenemos así una existencia continua que puede permanecer sin estar presente a la mente (Hume, 2008: 301).

En cuanto a la segunda cuestión decimos que el mismo ser continuo e ininterrumpido puede presentarse ante la mente sin tener un cambio real o esencial. Así, podemos decir, bajo el planteamiento de la mente como un montón (heap) de percepciones, que una percepción u objeto particular puede estar presente o ausente en relación a la mente y no obstante mantener su ser sin dependencia (Hume, 2008: 301).

La contradicción de principios en la mente encuentra solución ya que “la suposición de la existencia continua de los objetos o percepciones sensibles no implica contradicción (...) Una aparición discontinua a los sentidos no implica necesariamente una discontinuidad en la existencia” (Hume, 2008: 301). Logramos ver en ello que el conocimiento del que es capaz la mente es engendrado por contradicciones y ficciones.

Ahora bien, cabe notar que no solo nos figuramos una existencia continua sino que *creemos* en ella. Este es precisamente el cuarto punto a analizar.

Se veía anteriormente que una creencia es una idea avivada por una impresión presente mediante la cual ocurre una transición muy suave que lleva de dicha impresión a su idea relacionada. Así, la inclinación a la que se ve sumergida la mente cuando cree en su ficción de existencia continua de percepciones u objetos se debe a que en la memoria surgen impresiones vivas que, anexadas o relacionadas con la idea misma de existencia continua, llevan a la mente a creer en el ser del objeto.

Pese a esta tendencia natural de la mente hacia la figuración y creencia de la existencia continua, distinta e independiente de las percepciones, esta convicción es del todo errónea - no se debe al ejercicio de la razón sino de la imaginación-. Nuestras percepciones no poseen ninguna existencia independiente: Varias observaciones nos darán cuenta de que, por distintas disposiciones de nuestros sentidos o de nuestros estados de ánimo, aquellas percepciones cambian.

Esta opinión de no existencia continua de nuestras percepciones es del todo ajena al común movimiento de la mente. “No existen principios del entendimiento o de la fantasía que nos lleven directamente a admitir esta opinión de la doble existencia de percepciones y objetos, ni nos es posible llegar a ella sino a través de la hipótesis común de la identidad y con continuidad de nuestras percepciones discontinuas” (Hume, 2008: 306).

La anterior hipótesis filosófica no tiene una imposición primordial a la razón o a la imaginación. En cuanto a la razón podemos ver que a lo único que podemos asentir es a nuestras percepciones: De lo que no podemos estar seguros es relacionar percepciones con objetos: “Es imposible, por tanto, que a partir de la existencia o de cualquier cualidad de las percepciones podamos formular conclusión alguna concerniente a la existencia de los objetos, ni tampoco satisfacer siquiera nuestro razón en este punto” (Hume, 2008: 307)

Por otro lado, la segunda parte de la proposición según la cual *es de la hipótesis vulgar de donde la teoría filosófica toma toda su ascendente sobre la imaginación* (Hume, 2008: 308), se explica por lo antes explicado: que la teoría filosófica no se impone primordialmente a la razón ó a la imaginación. La teoría filosófica debe su autoridad a la teoría vulgar y, aunque opuestos entre sí, están conectadas. Lo anterior se explica como sigue:

*La imaginación sigue naturalmente esta serie de pensamientos: nuestras percepciones son nuestros únicos objetos; las percepciones semejantes son idénticas, aunque aparezcan discretas y discontinuas; esta interrupción aparente es contraria a la identidad; por consiguiente, la interrupción no va mas allá de la apariencia, y la percepción u objeto sigue existiendo en realidad aun cuando no nos esté presente; luego nuestras percepciones sensibles tienen una existencia continua e ininterrumpida (Hume, 2008: 308).*

Aunque ya se ha rebatido esta opinión y se estuviera seguro de que tendría esta que ser rechazada del todo, para Hume son pocos los filósofos que han sido capaces de ello. Esto ocurre porque el principio filosófico prevalece únicamente con una serena y profunda reflexión. Por ello, aunque muchos pueden ser los que lleguen a este estado de reflexión, tan pronto dejan que sus pensamientos corran libres, también ellos mismos entran en el común, natural e instintivo movimiento mental, con el cual queda olvidado el principio filosófico.

Cuando un hombre se ve sumergido en una reflexión filosófica no deja de verse atraído por los principios que le son naturales. De esta manera es como, por esa lucha interna, se pretende armonizar el asunto. Así es como surge una nueva hipótesis que pretende abarcar los dos principios, es decir, los de la razón y los de la imaginación:

*Esta hipótesis es la opinión filosófica de la doble existencia de percepciones y objetos, que satisface a nuestra razón al admitir que nuestras percepciones dependientes son discontinuas y diferentes, y al mismo tiempo agrada a la imaginación al atribuir una existencia continua a otra cosa que llamamos objeto (Hume, 2008: 310)*

Aunque Hume inicialmente confería plena confianza a los sentidos, es ahora de la opinión escéptica: “¿Qué podremos esperar de esta mezcla de opiniones infundados y fuera de lo común sino error y falsedad? ¿Y cómo podremos justificarnos a nosotros mismos una creencia que hemos basado en tales opiniones?” (Hume, 2008: 313).

La duda escéptica es el producto de una reflexión profunda e intensa: desconfiamos tanto de nuestros sentidos como de nuestra razón y, aunque tratemos de conciliar estos dos polos, no podremos salir de la incertidumbre en el asunto de las existencias (Hume, 2008: 314).

### 2.1.12. La identidad personal

Varios filósofos opinan que no hay idea más fuerte y de la que estemos siempre conscientes que la del Yo. Ninguna impresión o pasión obnubila esa impresión que tenemos de nuestra propia identidad (dentro de aquellos tenemos a Descartes)

Ahora bien, Hume afirma que la experiencia no nos enseña esa supuesta evidencia del Yo: como idea, el yo debe venir de una impresión precedente con la característica especial de ser invariable durante todo el trasegar de la vida. Pero sabemos de antemano que una impresión no es invariable, que dolor y placer, frío y calor etc., son un flujo de variaciones. Dado que la idea que tenemos acerca nuestra identidad es invariable, podemos ubicarla afuera del conjunto de impresiones (Hume, 2008: 354). Por ello, la idea que tenemos del yo no es producida por ninguna impresión y por ende no tenemos idea alguna de este. Así lo dice Hume con sus palabras:

*Tiene que haber una impresión que dé origen a cada idea real. Pero el yo o persona no es ninguna impresión, sino aquello a que se supone que nuestras distintas impresiones e ideas tienen referencia. Si hay alguna impresión que origine la idea del yo, esa impresión deberá seguir siendo invariablemente idéntica durante toda nuestra vida, pues se supone que el yo existe de ese modo. Pero no existe ninguna impresión que sea constante e invariable. Dolor y placer, tristeza y alegría, pasiones y sensaciones se suceden una tras otra, y nunca existen todas al mismo tiempo. Luego la idea del yo no puede derivarse de ninguna de estas impresiones, ni tampoco de ninguna otra. Y en consecuencia, no existe tal idea (Hume, 2008: 355).*

Por otra parte nuestras percepciones son distintas y separables entre sí, lo cual implica que no dependen en absoluto de un sostén para poder existir, es decir de un punto trascendental que *las supere*. Si queremos buscar nuestro *sí mismo*, nos encontramos con alguna percepción particular e invariable y no con un *algo* o *ser* que se halle libre de toda percepción.

Distinto a lo que piensan los metafísicos en este respecto, Hume afirma que el sujeto es “un haz o colección de percepciones diferentes, que se suceden entre sí con rapidez inconcebible y están en un perpetuo flujo y movimiento” (Hume, 2008: 356). Es en esta

idea en la que hallamos una formulación original del sujeto. Formulación que rompe con los dualismos al establecer al yo como un flujo permanente de experiencia.

Los poderes del alma humana no permanecen nunca invariables ya que las diferentes percepciones le alteran. Sea cual sea la inclinación que nos lleve a otorgarle a nuestro Yo características como *simplicidad e identidad*, lo cierto es que nuestra mente no es ni lo uno ni lo otro. Nuestra mente está constituida por lo dado: percepciones. Del lugar en el que se dan las representaciones del mundo externo no sabemos nada. “Son solamente las percepciones las que constituyen la mente, de modo que no tenemos ni la noción más remota del lugar en que se representan esas escenas, ni tampoco de los materiales de que están compuestas” (Hume, 2008: 357).

A fin de explicar el por qué asignamos una identidad y simplicidad a semejante haz en perpetuo flujo, Hume hace una división del tema: por un lado encontramos la identidad personal con respecto al pensamiento o imaginación con nuestras pasiones. Respecto al primer punto se puede hacer una analogía con la identidad que otorgamos a animales y plantas.

Hay objetos relacionados, más no idénticos. Por más reflexión filosófica que nos inculquemos para disuadir este error *natural*, nuestro pensamiento tiende a moverse de esa manera.

Para ocultar la confusión a la que se ve empujado nuestro pensamiento, fingimos tener un principio nuevo e inteligible que logre dar continuidad a lo variable de nuestras percepciones. Es así como nuestras ideas de *alma, yo y sustancia* son el impedimento de la discontinuidad. Lo que comúnmente aceptamos como la misma cosa es eso tan solo por las sucesiones de sus partes mutuamente conectadas por semejanza, contigüidad y causalidad. Por el hecho de que es la relación de partes una cualidad que produce una asociación de ideas, nos vemos imbuidos a caer en el error. “Nuestra tarea principal consistirá, pues, en probar que todos los objetos a los que atribuimos identidad, sin haber observado en ellos ni invariabilidad ni continuidad, no son sino una sucesión de objetos relacionados” (Hume, 2008: 361)

Podemos destruir la identidad de un objeto cuando percibimos la interrupción de una parte considerable de este. Pero, en el mismo caso, podríamos no asignar tal ruptura a la identidad de un objeto si lleváramos dicho cambio de una manera gradual e insensible: “es en base a esta percepción continuada por la que la mente asigna al objeto una continua existencia e identidad” (Hume, 2008: 361). Igualmente podemos asignar identidad a las partes de un objeto en orden a un fin ó propósito común.

En el caso de la identidad que les damos a los animales, añadimos una *simpatía* a las partes que, ya no solo están referidas a un fin común sino que tienen una mutua dependencia e interconexión por relaciones de causa y efecto.

Ahora bien, la identidad personal deberá su origen a una operación similar a la imaginación sobre objetos similares. Aceptando que no podemos encerrar a las múltiples percepciones en una sola y que cada una de ellas tiene una existencia distinta y separada a las demás, pero que a pesar de ello asignamos una identidad invariable a las percepciones, surge entonces el siguiente problema:

*Si existe algo que enlace verdaderamente entre sí misma nuestras distintas percepciones, o si se limita a asociar las ideas de éstas en la imaginación. En otras palabras, si al pronunciarlos sobre la identidad de una persona observamos algún enlace entre sus percepciones, ó únicamente sentimos un enlace entre las ideas que de esas percepciones nos formamos. (Hume, 2008: 365)*

Si recordamos que el entendimiento no observa nunca conexión real alguna entre objetos sino que asume una asociación de ideas, si recordamos esto, decimos que la identidad no hace parte de las distintas percepciones sino que es una cualidad que supera y que les atribuimos en virtud de la unión de sus respectivas ideas en la imaginación. Las únicas cualidades que unen a las ideas en la imaginación son la contigüidad, la semejanza y la causalidad; cualidades que se constituyen como los principios de unión del mundo ideal. La identidad (la superación) depende entonces de estos principios.

## 2.2. Consideraciones sobre la exposición de Hume

Antes de referirnos al compendio que hemos tomado de Hume acerca de su formulación del sujeto debemos hacer mención al propósito que él tenía de convertirse en el ejecutante de una nueva ciencia del hombre guiado por el método experimental llevado con éxito por Newton en la física. “Hume constata que Newton, sobre la base segura de la observación y del método de razonamiento experimental, recomendado por Bacon, construyó una sólida visión de la naturaleza física; ahora bien, lo que debe hacerse es justamente aplicar ese método también a la naturaleza humana, es decir, al sujeto y no solo al objeto” (Reale & Antiseri, 2007: 205).

Vemos así que la experiencia para Hume encerraba un plano sumamente importante para la consecución del proceder humano. En razón de lo anterior entendemos el por qué de los resultados en las investigaciones de Hume.

Hemos visto que Hume asume que todo lo que se presenta en nuestra mente son las percepciones. Estas se dividen en impresiones e ideas cuyo factor de diferencia radica en la fuerza y vivacidad con que se presentan. Así, las impresiones que sentimos son más fuertes que las ideas que pensamos.

Ahora bien, el primer paso en el desarrollo de la doctrina de Hume es establecer la prioridad en el tiempo entre impresiones e ideas. Respecto a ello Hume confiere originalidad a las impresiones y un carácter netamente de representación a las ideas.

Tras todo un conjunto de impresiones e ideas en la mente, la razón pasa a unir ideas. Hume se pregunta bajo qué factores hacemos dicha unión. La respuesta viene en tres ramas: semejanza, contigüidad en tiempo y lugar, y causa-efecto. Bajo estas tres relaciones Hume establece el principio de *asociación de ideas* que permite la unión de las mismas.

La semejanza se refiere al movimiento que genera la mente al pasar de una idea a otra a partir del parentesco en algunos de los rasgos de las mismas. Por su parte la contigüidad en tiempo y espacio se logra por la captación de la cercanía en el espacio y la sucesión en el tiempo de dos o más ideas. Por último la causa-efecto (el principio más fuerte) se refiere a la inferencia que hacemos de una idea a partir de otra.



Posteriormente Hume se refiere a algo muy particular en su teoría y que a nuestro entender es el viraje más importante para sus futuras tesis. En efecto, Hume nos dice que tanto la semejanza como la contigüidad efectivamente las podemos recibir de la experiencia, esto es, podemos experimentar que un objeto respecto a otra puede serle contiguo y semejante. Sin embargo es en el principio de causa-efecto donde se halla un interrogante, a saber: ¿cómo es que hacemos dicha inferencia entre objetos particulares A-B?

La conexión necesaria que tomamos de casos distintos no nos puede ser dada en razón de que la experiencia nos ofrece particularidades. A lo sumo podemos decir que en tal momento A fue la causa de la aparición de B, pero ¿de dónde inferir que si de nuevo aparece A se seguirá B? Hume se pregunta entonces por dicha posibilidad.

Visto lo anterior Hume toma su postura: dado que en casos pasados constatamos que A condujo a B, llegamos al hábito de seguir el mismo movimiento mental cuando vuelva a ocurrir A. La fuerza de dicha costumbre es tan instintiva a nuestra mente que pasa inconscientemente sobre esta y así genera una creencia sobre las postulaciones de la costumbre. Así Hume ubica a los razonamientos de *datos de hecho* bajo la influencia del sentimiento, de las pasiones.

Con el principio de causa-efecto la mente sobrepasa los casos particulares que la experiencia le enseña como contingentes y no universales.

Para nuestros intereses debemos atender que lo anteriormente descrito acerca del papel de las pasiones sobre los razonamientos de hecho se dirige igualmente a la configuración del sujeto. En efecto, es este último una creencia que la mente se ha permitido aceptar por influjo de lo habitual.

Contrario a Descartes y al mismo Locke, Hume combate la idea autoconsciente y continua del sujeto. Como toda idea proviene de una impresión, y una característica de esta es el ser variable por naturaleza, se desprende que el yo, visto como una idea invariable, no proviene de ninguna impresión. Así, Hume opina que no tenemos ninguna idea del Yo o sujeto.

El sujeto es un haz de percepciones que se concibe como una superación (a partir de los principios de asociación). El yo es un continuo paso de impresiones e ideas.

El sujeto comprendido bajo los límites de la experiencia es una alternativa frente al innatismo y el dualismo en cuanto desaloja la brecha trazada divisoria de una misma realidad: la experiencia. Bajo dicha perspectiva el sujeto habrá de comprenderse como parte de un flujo de por sí caótico. Si nos queda entonces la interrogante sobre la voluntad que mueve a que la experiencia misma busque *superarse* en el sujeto. Sin embargo esta inquietud rebasa nuestros actuales objetivos y por ello no la desarrollaremos en lo que sigue. Solo nos queda registrar la siguiente observación: “el fundamento de la causalidad, por lo tanto, se hace de ontológico-racional a emotivo-irracional, es decir de la esfera de lo objetivo es transferido a la de lo subjetivo” (Reale & Antiseri, 2007: 213).

### III. SUJETO TRASCENDENTAL

Immanuel Kant es el hombre cuyo pensamiento logró esquematizar todo el constructo del entendimiento humano. Su distanciamiento con Hume estriba en lo siguiente: mientras este aboga por una construcción del sujeto en lo dado, es decir, que contempla a la experiencia como el caldo de cultivo de la subjetividad misma, aquel se refiere a los principios puros a priori que se hallan en el entendimiento humano, con lo cual llega a esa deducción trascendental bajo la cual descansa el esquema crítico de la razón.

¿Cómo llegó Kant a la formulación del sujeto trascendental o a percepción trascendental? A continuación describiremos la manera como Kant formuló su posición hacia una filosofía crítica trascendental.

#### 3.1. La posibilidad de los juicios sintéticos a priori

En el sujeto participan dos tipos de conocimiento, a saber: el empírico y el a priori. Aunque Kant acepta que nuestro conocimiento empieza *con* la experiencia no así está dispuesto a afirmar que todo conocimiento nos viene *de* la experiencia. Hay ciertas facultades en el entendimiento humano con las cuales se posibilita y se compone todo conocimiento. Así pues, el conocimiento consiste en elementos que se puedan dar de

manera *a posteriori*, es decir, un conocimiento en que la experiencia nos auxilie. Por otro lado está el conocimiento *a priori* en el cual Kant afirma que existe incluso un conocimiento de este tipo pero de manera estrictamente pura.

Los juicios puros a priori obedecen a dos características: necesidad y universalidad. Contrario a lo que piensa Hume (en los que universalidad y necesidad se deben a la asociación de ideas influenciadas por la costumbre asumiendo de esta manera un carácter subjetivo de tales características, Kant si otorga una estricta universalidad y necesidad a los juicios puros a priori. Kant se pregunta: “¿de dónde sacaría la misma experiencia su certeza si todas las reglas conforme a las cuales avanza fueran empíricas, y por tanto, contingentes?” (Kant, 2006: 44).

Justo por lo anterior Kant aúna mucho más al fondo de tales reglas. El filósofo alemán dice que no solo hay juicios a priori sino incluso conceptos a priori como lo son el espacio y el tiempo, los cuales son ajenos a las propiedades que empíricamente les podamos dar. Importante es igualmente ver que Kant considera dichos conceptos como necesarios gracias a la manera en que se nos imponen (Kant, 2006: 45).

La razón se ve empujada a manejar conceptos que van más allá de toda experiencia, de todo proceder fenoménico. Kant sugiere que conceptos como *Dios, libertad e inmortalidad* son producto de dicho empuje. Frente a esto Kant se muestra crítico ya que este proceder es propio de la metafísica dogmática. El desprendimiento de los límites de los sentidos para así dar rienda suelta a las cavilaciones mentales, que por carecer de un fenómeno, entra en toda una serie de divagaciones, es el campo de dicha metafísica.

Los juicios en los que el sujeto y predicado tienen una relación de identidad son llamados analíticos, esto es, que se basan en explicar lo implícitamente establecido en el sujeto. A su vez, los juicios en que al sujeto le es añadido algo que no le es implícito se llaman sintéticos. En estos últimos es la experiencia la que nos enseña; en los analíticos no necesitamos salir de nuestro concepto para emitir un juicio explicativo (Kant, 2006: 48).

Kant menciona la posibilidad de la existencia de juicios sintéticos a priori de los cuales nuestro entendimiento está contenido. ¿Cómo es que son tales juicios posibles? Esta es la investigación kantiana.

Como primera medida Kant sostiene que “los juicios matemáticos son todos sintéticos” (Kant, 2006: 51). Tanto en la geometría como en la aritmética se hace uso de juicios de esa naturaleza. Mas aun, dichos juicios se expresan bajo un carácter de necesidad y universalidad incluso anotando que sus predicados no se hallan contenidos en el sujeto sino solo por la intuición que se necesita para hacerlo: “entonces queda claro que, si bien el predicado se halla necesariamente ligado a dicho concepto, no lo está en cuanto pensado a éste ultimo, sino gracias a una intuición que he de añadirse al concepto (Kant, 2006: 53).

Respecto a las otras ciencias Kant afirma que las naturales (la física) contienen juicios sintéticos a priori como principios. En esta ciencia ocurre que se sobrepasa un concepto y se le asigna un carácter a priori. En cuanto a la metafísica, Kant sostiene que se deben despejarse conocimientos sintéticos a priori dado que hasta la fecha solo se manejaban los temas metafísicos de forma fantástica.

Kant sostiene la posibilidad de los juicios sintéticos a priori que por ello mismo no deriven de la experiencia. Aunque Kant ha entrado abiertamente crítico frente a la metafísica dogmática, acepta que hay una disposición natural (*metaphysica naturalis*). De aquí que él se pregunte por dicha disposición para otorgarle un carácter de ciencia. Y para no caer en el radicalismo en el que cayó Hume, nos dice: “en ultimo termino la critica de la razón nos conduce, pues, necesariamente a la ciencia. Por el contrario, el uso dogmático de ésta, sin crítica, desemboca en las afirmaciones gratuitas –a las que pueden contraponerse otras igualmente ficticias- y, consiguientemente, en el *escepticismo*” (Kant, 2006: 56).

Kant encuentra la posibilidad de una ciencia llamada Crítica de la razón pura. Razón es la facultad que proporciona principios a priori; razón pura ha de ser entonces la que proporciona principios a priori puros. Es aquí donde Kant expresa su deseo de hacer un Organon de la razón pura cuyo papel sea expresamente negativo para la razón especulativa en cuanto a que no da una promesa de emancipación del conocimiento

humano sino una propedéutica del mismo en el que se analicen elementos sintéticos a priori. Kant llama una filosofía trascendental a aquella que se fija por ende en el *cómo* conocemos a los objetos bajo principios puros a priori.

A partir de lo anterior Kant se dispone a teorizar sobre las ramificaciones del saber humano, a saber: la sensibilidad y el entendimiento. Con la primera se ofrecen las posibilidades para que los objetos se nos den en su forma fenoménica; con la segunda nos disponemos a pensarlos (Kant, 2006: 61).

### 3.2. La estética trascendental

Una *intuición* es el modo mediante el cual los objetos nos son dados de manera inmediata. La facultad de recibir representaciones mediante la afección de nuestro psiquismo se llama sensibilidad la cual es la que nos suministra intuiciones. A su vez, una sensación es el efecto que es producido por la capacidad que tenemos de representarnos un objeto. Así, la intuición que se refiere a un objeto por medio de una sensación es llamada por Kant *intuición empírica* (Kant, 2006: 66).

Lo indeterminado de una intuición es el fenómeno. La parte de sensación que hay en dicho fenómeno es su materia. Se desprende de aquí que la forma de un fenómeno es “aquello que hace que lo diverso del mismo pueda ser ordenado en ciertas relaciones” (Kant, 2006: 66). La forma del fenómeno se halla a priori en el sujeto dispuesta a recibir sensaciones.

Cuando encontramos representaciones donde no se encuentra nada que pertenezca a la sensación es de carácter puro. Estas representaciones puras se hallan en el psiquismo como meras formas de la sensibilidad. La estética trascendental trata del estudio de las formas puras de la sensibilidad, las cuales son: tiempo y espacio.

En cuanto al espacio, ha de considerársele no como concepto que nos sacamos de la experiencia (aquí su distanciamiento con Hume). En efecto, si queremos representarnos un objeto externo a nosotros mismos, es decir que sea distinto y que se halle en un lugar distinto al que ocupamos, debemos presuponer al representación del espacio. El espacio no lo tomamos del fenómeno externo de los objetos sino de una representación pensada (Kant, 2006: 68).

Igualmente el espacio “es una necesaria representación a priori que sirve de base a todas las intuiciones externas” (Kant, 2006: 68). El espacio es una condición de posibilidad de todo fenómeno externo. Por su carácter a priori, se halla más acá de los datos de la experiencia.

Como el espacio no es un concepto discursivo que nos venga de la experiencia sino precisamente la posibilidad para que ésta se nos de, dice Kant que el espacio es una intuición pura que se halla en el propio sujeto, “como propiedad formal de éste de ser afectado por objetos” (Kant, 2006: 70).

Tenemos en segundo lugar de exposición al tiempo. En cuanto a este, Kant también sostiene que “no es un concepto empírico extraído de alguna experiencia” (Kant, 2006: 74). Kant afirma que presuponiendo el tiempo podemos representarnos la simultaneidad y lo sucesivo (propiedades que todos los empiristas asignaban a la experiencia). Así, el tiempo es una representación y no una impresión. No podemos eliminar el tiempo más sí sus fenómenos. El tiempo en sí es una condición de posibilidad de los fenómenos y no se puede suprimir (Kant, 2006: 74).

El tiempo, como intuición interna a priori, posibilita los conocimiento ya que con él se comprende el cambio de una cosa hacia otra mediante la sucesión (Kant, 2006: 76). En efecto, y a diferencia de lo que encontramos con Hume, Kant da tres características trascendentales al tiempo, a saber: el tiempo no es algo que subsista afuera de nosotros; b) el tiempo es la forma en la que nos intuimos a nosotros mismos; y c) el tiempo es la condición formal de todos los fenómenos.

A manera de síntesis hemos visto que con el espacio se ofrece la condición de posibilidad para que un fenómeno se nos de. Con el tiempo se encuentra la condición de posibilidad de todo fenómeno interno o externo en cuanto a que conlleva la posibilidad para que experimentemos el cambio de los fenómenos. El tiempo es la condición inmediata de nuestra alma y la condición mediata de los fenómenos externos. El tiempo (objetivamente hablando) es la condición subjetiva de nuestra humana intuición. Todo objeto que intuimos está sometido al tiempo.

Aquí ya podemos ver los atisbos de lo que Kant no mostrará bajo el sujeto trascendental. El tiempo es clave para separar a Hume y a Kant en cuanto este último lo halla a manera trascendental:

*Desde el momento en que suprimimos nuestra condición subjetiva, el objeto representado y las propiedades que la intuición sensible le haya atribuido no se encuentran en ninguna parte, ni pueden encontrarse, ya que es precisamente esa condición subjetiva la que determina la forma del objeto en cuanto fenómeno (Kant, 2006: 84).*

El tiempo es la forma que precede todo pensar, toda conciencia. El tiempo es una representación que solo contiene relaciones y nada más. Por ello, es forma pura de una intuición. El tiempo es la forma en que el psiquismo se afecta a sí mismo (Kant, 2006: 87). Del mismo modo, Kant nos muestra que el sujeto se capta a sí mismo como fenómeno y no como una intuición intelectual (Kant, 2006: 88). Este quizá sea el punto en el que Kant y Hume puede ser relacionados: contemplan al sujeto como privado de una originalidad. Hume antepone a la experiencia respecto al sujeto; Kant antepone al tiempo en sentido trascendental:

*Lo mismo ocurre con la intuición interna. No se trata sólo de que en esta última las representaciones de los sentidos externos constituyan la verdadera materia con la que ocupamos nuestro psiquismo, sino que el tiempo en el que situamos dichas representaciones –tiempo que, a su vez, precede a la conciencia de las mismas en la experiencia y les sirve de base en cuanto condición formal de nuestro modo de situarlas en el psiquismo (Kant, 2006: 87).*

Kant afirma que la apercepción no ocurre como una *actividad espontánea* sino que ocurre previamente a toda diversidad de la sensibilidad:

*Si la capacidad de adquirir conciencia de sí tiene que buscar (aprehender) lo que se halla en el psiquismo, dicha capacidad tiene que afectar a este último, y solo así puede dar lugar a una intuición de sí mismo. Pero la forma de tal intuición, que se halla previamente en el psiquismo, establece, en la representación del tiempo, el modo de estar reunido lo diverso en el psiquismo, ya que entonces éste se intuye, no como se representaría inmediatamente con su actividad propia, sino el modo según el cual es*

*afectado interiormente y, por tanto, no tal como él es, sino tal como se manifiesta a sí mismo* (Kant, 2006: 88).

La intuición intelectual que Descartes creyó hallar bajo su concepción de cogito no es mas que una intuición derivada de nuestra sensibilidad. El yo cartesiano, bajo este punto, puede ser considerado como la representación que nos hacemos a partir del accionar de lo diverso, por el cual somos afectados.

### 3.3. La Lógica Trascendental

Como veíamos anteriormente, Kant ramifica las facultades del psiquismo en una parte que mencione la capacidad para recibir representación de un objeto (estética trascendental) y la otra consiste en la capacidad de pensar los objetos a partir de dichas representaciones (lógica trascendental). Tanto intuiciones como concepto pueden ser de orden empírico o puro: son de la primera clase cuando tienen una parte de sensación, la cual quiere decir que tienen materia empírica; los segundos ocurren cuando solo se halla la forma de los conceptos sin ningún contenido empírico.

Por su parte Kant divide a la lógica entre la que es general y la que es particular a un determinada ciencia. Con la primera Kant hace referencia a la lógica de los elementos que son imprescindibles para todo ejercicio del entendimiento. Con la segunda hace referencia Kant a las reglas que debe llevar una ciencia en particular.

A su vez la lógica general puede ser pura o empírica. Con la primera Kant designa estrictamente a la forma de todo concepto sin tener en cuenta ningún elemento empírico (influjo de los sentidos, juego de la imaginación, leyes de la memoria, fuerza de la costumbre etc.). La segunda ocurre cuando empleamos cualquier condición empírica subjetiva anteriormente dichas (Kant, 2006: 94).

La lógica ha de ser trascendental cuando se refiere a principios puros a priori únicamente cuando estos se refieren a priori a objetos de la experiencia: "Semejante ciencia, que determinaría el origen, la amplitud y la validez objetiva de esos conocimientos, tendría que llamarse Lógica trascendental, ya que solo se ocupa de las leyes del entendimiento y de la razón, si bien únicamente en la medida en que tales leyes se refieren a objetos a priori" (Kant, 2006: 97).



En cuanto la lógica se concentra en las reglas puras de todo entendimiento independiente de este o aquel objeto, con ella Kant afirma que captamos un criterio de verdad respecto a esas reglas. Así podemos ver que el entendimiento no se halla en contradicción consigo mismo cuando acudimos a las reglas lógicas de sí mismo (Kant, 2006: 98).

Sabemos entonces que la lógica es trascendental cuando abstraemos sus elementos constitutivos a priori únicamente refiriéndose estos a objetos de conocimiento. La analítica trascendental trata sobre dichos elementos en sí mismos como canon de todo conocimiento y no como organon. La dialéctica trascendental, a su vez, es una crítica hacia el uso sofisticado de las pretensiones de algunos para enjuiciar conocimiento a partir de las leyes formales (Kant, 2006: 100-101).

Kant enumera cuatro puntos acerca de los conceptos puros a priori que se manejan en la analítica trascendental: a) que sean puros a priori, b) que pertenezcan al pensar y al entendimiento, c) que sean elementales y d) que su tabla sea completa (Kant, 2006: 102).

### 3.4. La Deducción Trascendental

Tomando ahora la parte de la analítica trascendental que se refiere a los conceptos, Kant sugiere que dicha parte se refiere a la “descomposición de la capacidad misma del entendimiento” (Kant, 2006: 103). Se buscan los conceptos para hallar su posibilidad únicamente en el entendimiento: se hallan los gérmenes últimos de estos conceptos en el entendimiento.

Nuestra facultad del entendimiento es la que combina la variedad que nos es dada en la intuición. Dicha combinación es un acto intelectual el cual recibe el nombre de síntesis. Esta síntesis se debe a la espontaneidad del sujeto mismo: “combinar quiere decir representarse la unidad sintética de lo diverso” (Kant, 2006: 153). La unidad sintética de lo diverso ha de hallarse anteriormente y como posibilidad a toda combinación de variedades.

Kant asume que el cogito *debe poder* acompañar todas las representaciones producidas. El sujeto es una variedad acompañada del cogito. Este cogito ha de ser espontáneo y no perteneciente a la sensibilidad. A esta representación Kant la llama *apercepción pura* o

*apercepción originaria* ya que siempre es la misma en cada sujeto. Unidad de apercepción es la unidad trascendental de esa autoconciencia. Esta autoconciencia hace que pueda referirme a un conjunto de representaciones como mía (Kant, 2006: 154).

Kant coloca al principio de apercepción como el mas elevado conocimiento humano ya que posibilita toda síntesis posterior: “como dada a priori, la unidad sintética de lo diverso de las intuiciones constituye, pues, el fundamento de la identidad de la misma apercepción que precede a priori a todo *mi* pensamiento determinado” (Kant, 2006: 155).

Con el yo no pensamos la variedad de representaciones sino su unidad. Podemos intuir dicha variedad pero solo la podemos pensar con el Yo. En efecto, cuanto intuimos dicha variedad de representaciones nos referimos a los sentidos. Con el entendimiento somos capaces únicamente de pensar en términos de unidad. Por ello el yo pensado es una unidad y no un yo intuido el cual es variedad (Kant, 2006: 156).

Lo que espacio-tiempo son para la posibilidad de que un fenómeno nos sea dado, es la unidad de apercepción trascendental para el entendimiento. Esta apercepción es el fundamento de todo conocimiento, es condición objetiva para que toda intuición que se da pueda ser convertida en “un objeto para mí” (Kant, 2006: 158). La expresión “Yo pienso” significa que todas las representaciones deben ser *sujetas* a un unidad de autoconciencia para ser ligadas sintéticamente (Kant, 2006: 159). Esta unidad es la que constituye un nuevo tipo de sujeto llamado trascendental en cuanto a que permanece a priori y es condición de posibilidad de toda intuición. Su ejercicio lógico se diferencia así de los movimientos psicológicos que veíamos en Locke y de ejercicio empírico que sostiene Hume.

### 3.5. Dos formas subjetivas: sujeto trascendental y sujeto empírico

El desarrollo de la crítica kantiana se aloja en que con la estética trascendental se han demostrado la existencia a priori de los conceptos de espacio y tiempo. A su vez, en la analítica trascendental ha encontrado el cuadro de las categorías que se hallan también a priori en el entendimiento. Con esto ya Kant encuentra un derrotero para no aceptar a la experiencia como la fundamentación de los principios del sujeto mediante las reglas generales.

Como lo hemos dicho anteriormente, no se trata de rebatir una idea (tan importante como la kantiana acerca del sujeto) sino hallar los alcances de su contraposición, es decir, el modo humeano de ver al sujeto humano.

Uno de los focos en los que Kant y Hume se distancian es en lo referido a la causalidad: uno se inclina por su carácter a priori en la razón y el otro menciona la costumbre como la causante de las necesidades que cree universales el sujeto.

Consecuencia de lo anterior es que cada uno de estos dos autores toma caminos diferentes. En cuanto a Kant, nos encontramos con los usos de conceptos como Sujeto, Dios, Mundo para la razón. Cuando Kant nos menciona las tres ideas trascendentales que la razón se forja nos dice:

*Así, pues, debemos concebir un ser inmaterial, un mundo intelectual y un ser superior a todos (noúmena puros), porque la razón, solo en ellos como cosas en sí, encuentra la totalidad y la satisfacción que, en la deducción de los fenómenos, desde sus principios de la misma especie, no puede esperar nunca, y porque estos se refieren realmente a algo diferente de ellos (por tanto, por completo de distinta naturaleza), puesto que los fenómenos presuponen siempre una cosa en sí misma y, por tanto, la anuncian, ya pueda o no ser conocida después (Kant, 2005: 148)*

David Hume asume un mundo hecho de repeticiones de experiencias. Estas repeticiones conllevan a un hábito con el cual el sujeto humano se ve en la firme convicción de las conexiones necesarias de causa y efecto. Nos dice respecto a los objetos que “ningún objeto revela por las cualidades que aparecen a los sentidos, ni las causas que lo produjeron, ni los efectos que surgen de él, ni puede nuestra razón, sin la asistencia de la experiencia, sacar inferencia alguna de la existencia real y de las cuestiones de hecho” (Hume, 2005: 60).

Estamos tan acostumbrados a intuir nuestro Yo a la manera cartesiana que esta dirección de Hume nos parece poco plausible. Ahora bien, centrémonos en ese concepto tan importante para Hume llamando costumbre. Esta se da por la repetición de casos A-B. Gilles Deleuze nos dice:

*Hume toma como ejemplo una repetición de casos, del tipo AB, AB, AB, A... cada caso, cada secuencia objetiva AB es independiente de la otra. La repetición (pero precisamente no puede hablarse aun de repetición) no cambia nada en el objeto, en el estado de cosas AB. Por el contrario, se produce un cambio en el espíritu que contempla: una diferencia, algo nuevo en el espíritu (Deleuze, 2006: 119).*

Deleuze nos desmenuza tres instancias de la repetición: a) En-si: impensable en cuanto se hace mientras se deshace; b) para-si; síntesis pasiva, con la cual nos hallamos en el terreno del sujeto pasivo el cual precede a toda funcionalidad del entendimiento (memoria, reflexión); y para-nosotros: síntesis activa en la cual se halla todo el funcionamiento intelectual del sujeto.

Si en el terreno de la síntesis pasiva nos encontramos con el dinamismo y caos de la imaginación, en el cual ninguna función de la razón se ejercita, ¿qué podemos decir de ello? Deleuze afirma que en Hume podemos hallar una doctrina de las contracciones en cuanto a que son con estas como *en* la imaginación se sintetizan casos homogéneos (Deleuze, 2006: 119), es decir que en el caos, en la imaginación, hay una superación, una diferencia, que garantiza y que construye sistema. Este sistema, propiamente dicho, es la naturaleza humana sustraída, *sonscada* por los principios de asociación.

*¿Cuáles son esos otros principios? ¿Cómo la imaginación deviene naturaleza humana? La constancia y la uniformidad están solo en la manera en que las ideas se asocian en la imaginación. En sus tres principios (contigüidad, semejanza y causalidad), la asociación supera a la imaginación; es algo distinto de ella. La afecta. Encuentra en la imaginación su término y su objeto, no su origen. La asociación es una cualidad que une a las ideas, no una cualidad de las ideas mismas. Veremos que en la creencia y por la causalidad el sujeto supera lo dado. Literalmente, supera lo que el espíritu le da: creo en lo que no he visto ni tocado. Pero si el sujeto puede así superar lo dado, es ante todo, porque en el espíritu es el efecto de principios que superan al espíritu, que lo afectan (Deleuze, 2002: 14).*

Deleuze, tras su lectura de Hume, nos dice que mediante las contracciones (no solo bajo las dos síntesis ya mencionadas sino incluso hay una síntesis previa llamada *síntesis orgánica* en la que se contraen tejidos, instintos etc.) es como el sujeto se constituye en lo dado, en la imaginación.

Lo que conocemos directamente desde Hume como hábito lo encontramos ahora a manera de contracción en Deleuze: “el hábito sonsaca a la repetición algo nuevo: la diferencia (planteada primero como generalidad). El hábito es, en su esencia, contracción (Deleuze, 2006: 124).

El dinamismo en el que nos encontramos nos dificulta enormemente nuestra propia contemplación en cuanto a que nos hallamos en un continuo escape de nosotros mismos –aunque estrictamente hablando eso es lo que somos, es decir, contemplación en las percepciones-. Esto lo podemos argumentar en cuanto a que si aceptamos que nos hallamos en un flujo, las percepciones de ese flujo nos empujan a seguir contemplándolas: “no nos contemplamos a nosotros mismos, pero no existimos más que contemplando, es decir, contrayendo aquello de lo cual procedemos (Deleuze, 2006: 125).

## CONCLUSIONES

En la investigación que hemos seguido nos encontramos con varias formulaciones de nuestra realidad como sujetos. La que tomamos a consideración es la establecida por David Hume no sin darle el debido lugar a las establecidas por otros autores vistos aquí. De esta manera el sujeto como proyección de la experiencia es nuestra apuesta frente a los fenómenos que vivimos hoy en día en lo relacionado con la dimensión de la realidad en su aspecto cuántico y macroscópico.

¿Qué pretendemos dar a entender bajo la formulación del sujeto como proyección de la experiencia? Más aun, ¿en que se fundamenta y hacia dónde apunta su establecimiento? Vemos una idea que hace afín las formulaciones de Hume y las teorías físicas de nuestro tiempo: el orden y regularidad que le damos al mundo que experimentamos no subyace en dimensiones cuánticas. Aunque Hume no lo dice bajo estos términos, con su convicción de que la sistematización y la universalidad de los fenómenos se engendran como creencia en las regularidades de los sucesos que nos son habituales y no como formas absolutas de la realidad cruda, podemos ver su cercanía con las problemáticas actuales de la física cuántica.

La física cuántica se ha encontrado con que a nivel micro el universo es un caos. Así, ya son comunes conceptos como el de entropía y principios como el de incertidumbre. De esta manera nos encontramos con que el orden que creemos captar en nuestras experiencias, junto a su universalidad y necesidad, se encuentra en una instancia distinta a la experiencia en cuanto dada.

En el sujeto subyace una voluntad de sistematizar en el caos pero justo con esto podríamos caer en una nueva forma de dualismo al que hemos querido rebatir en esta investigación. En efecto, decir que el sujeto toma el caos para sistematizarlo es otra manera de decir: el sujeto se halla separado de lo que recibe del exterior. Pese a ello decimos con Hume que el sujeto no rehúye nunca del flujo de percepciones que constituye a la experiencia, en cuanto se formaliza *en* la experiencia.

Cuando tomamos al sujeto como proyección hacemos referencia a que su instancia posee un foco que le posibilita y una ampliación que es propiamente su carácter subjetivo. En efecto, de la experiencia como flujo de percepciones, en el que el caos se halla en su mayor expresión, se da una instancia *superadora* de la misma.

Con Hume nos hemos encontrado una serie de principios de asociación entre las ideas que no corresponde a la experiencia: causa-efecto es superación que se da *en* la experiencia pero de otra manera. En efecto la experiencia muestra particularidades de casos que tienen cierta regularidad. Ya lo vimos con Hume y Deleuze, que la repetición de casos crea una diferencia. De varios casos en que A preceda a B se substraen una regla general que postula la estricta universalidad y necesidad de que ese mismo caso vuelva a ocurrir en el futuro.

El sujeto es una superación de la experiencia: aplica sistemas a los flujos permanentes de la realidad. Pero él mismo es superación en cuanto tal. No renuncia a la experiencia: solo la sistematiza. El sujeto es en sí un tratamiento sistemático del caos. Como proyección de la experiencia, la instancia subjetiva se eleva del flujo de percepciones sin perder su foco primitivo. Dicho foco (la experiencia con todas las implicaciones que hemos visto) obtiene de la instancia subjetiva una superación del caos.

Hemos visto una posición idealista en Kant ya que con el sujeto trascendental se obtienen principios a priori de los que el objeto debe dar cuenta. Sabemos que el giro copernicano que realizó Kant dio paso a una filosofía trascendental que concibe al sujeto como el poseedor de los principios que posibilitan la representación de los objetos. Con lo anterior no debemos entender que Kant otorgó posibilidad a los objetos en cuanto tales por medio de los principios a priori del sujeto trascendental. El noumèno es algo incognoscible para el sujeto. Es el fenómeno el que halla su posibilidad en el sujeto, esto es, que la experiencia es únicamente posible bajo el sujeto trascendental. En efecto, dicho sujeto posee los elementos a priori para que la materia propia del fenómeno tome forma cognoscible. Sin la apercepción trascendental sería imposible que cualquier fenómeno se diera.

La otra alternativa es otorgarle posibilidad al sujeto mediante la experiencia. Este es el cometido de David Hume. Bajo las regularidades de casos y sus repeticiones, se engendran principios que constituyen al sujeto. Es en la causa y el efecto en el que converge la fuerza más poderosa para la constitución del sujeto, sus fantasías y sus creencias.

La alternativa de un sujeto como proyección de la experiencia, negativa en cuanto a que tomada de la mano de Hume no concibe al sujeto como condición de posibilidad de la experiencia, se adapta a los movimientos emergentes de la física cuántica del siglo XX en adelante. En efecto, el relativismo y el escepticismo convergen en un solo punto: el universo se comporta de forma caótica en sus partes ínfimas aunque podamos ver un orden necesario como sujetos en las grandes masas universales.

Subjetividad como proyección no otra cosa que decir: caos devenido en orden, Yo como diferencia *en* el mundo, sujeto como legitimación del caos subyacente en el universo. El sujeto formulado como proyección de la experiencia puede ser una posibilidad para ser tomado como un aporte filosófico ante la cada vez más firme convicción científica de que hay caos en lo micro y orden en lo macro. Esto lo podemos decir de otra manera en concordancia a nuestra investigación: hay caos en lo dado y ocurre un orden tras la proyección de un sujeto que contempla en la realidad.



## BIBLIOGRAFIA

Deleuze, G. 2002. *Empirismo y subjetividad*. Barcelona: Gedisa.

\_\_\_\_\_. 2006. *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.

Descartes, R. 2001. *Discurso del método*. Barcelona: Folio.

\_\_\_\_\_. 2009. *Meditaciones Metafísicas*. Madrid: Alianza Editorial.

\_\_\_\_\_. 2006. *Las pasiones del alma*. Madrid: Tecnos.

Hume, D. 2008. *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Tecnos.

\_\_\_\_\_. 2005. *Investigación sobre el entendimiento humano*. Madrid: Alianza Editorial.

Kant, I. 2006. *Crítica de la razón pura*. México: 2006.

\_\_\_\_\_. 2005. *Prolegómenos a toda metafísica del futuro*. Buenos Aires: Losada.

Locke, J. (2002). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: Fondo de Cultura Económica.

Losonsky, M. (2006). *Linguistic Turn in Modern Philosophy*. Cambridge: Cambridge University.

Reale, G. y Antiseri, D. (2010). *Historia de la filosofía*. Brescia: Editorial San Pablo.