

LA DOCTRINA DE LAS IMPRESIONES EN LA FILOSOFÍA DE HUME

Juan B. Ferro

Hoy día la Sociedad Peruana de Filosofía nos ha reunido para conmemorar el segundo centenario de la muerte de David Hume (26 de Agosto de 1776).¹

¿ Por qué conmemorar a Hume ? No creo que hoy pueda existir alguien que pueda discutir en serio su importancia, pero nadie podrá tampoco negar que difícilmente se podrá encontrar a dos historiadores de la Filosofía que convengan en el porqué de esa importancia y en lo que significa históricamente su filosofía.

Y también es cierto que enaltecido unas veces, las menos, y acremente censurado otras, casi todas, su obra ha corrido una suerte varia, llena de altibajos y vaivenes en el consenso intelectual no sólo de la posteridad sino de sus propios contemporáneos y paisanos, para quienes encarnizarse con el escritor de Edimburgo era casi un deber patriótico. Desde entonces suele recordarse como un pensador pernicioso, enemigo de la religión y denigrador de la razón, que a los tradicionales problemas de la filosofía ofreció soluciones extremas que no conducían sino a la desilusión y al más crudo escepticismo.

El pensamiento de Hume ha recobrado actualidad varias veces en los dos siglos que nos separan de su muerte: en el siglo antepasado por haber "despertado" a Kant en lo concerniente al problema de la causalidad y en éste en que vivimos por la notoriedad del problema de la inducción y el auge en los países anglosajones del empirismo lógico y la filosofía analítica. En estas ocasiones, que no hago sino escoger entre otras, son aspectos parciales y no el sentido total de su obra filosófica los que han estado sobre el tapete. ¿ Será simplemente por esos pretendidos logros particulares que Hume merece un destacado lugar en el panteón de los grandes filósofos ?

Por lo que a mí toca, debo confesar que mi ánimo ha flaqueado muchas veces al tratar de formarme mi propia opinión. Sin embargo, la lectura paciente y repetida del Tratado de la Naturaleza Humana me ha hecho primero sospechar y luego tener casi la convicción de que Hume es algo más que un precursor ocasional de Kant (como pensaba Hegel) o que un crítico acerbo que termina reduciendo al absurdo los principios que sus predecesores

res británicos y él mismo siguieron en sus investigaciones (como creyeron, en su época, Reid y Beattie, y hoy muchos otros).

En lo que sigue me limitaré a ofrecer algunas consideraciones a favor de mis conjeturas al respecto, las mismas que girarán alrededor de la doctrina de las impresiones en la filosofía de Hume. Por eso es que no trataré de esa doctrina in extenso, y me atenderé a lo más esencial de ella para tratar de poner de relieve el singular papel que juega en el pensamiento de nuestro autor, decisivo, a mi juicio, para su adecuada interpretación. Lo que habré de decir requiere, de eso estoy seguro, una mayor elaboración, pero lo importante aquí es llamar la atención sobre un tema que estimo de especial importancia para quienes nos dedicamos al estudio de las ideas filosóficas de la Europa Moderna.

Mi exposición abarcará los siguientes temas: a) el papel central de la doctrina de las impresiones en la filosofía de Hume; b) el significado de "impresión" en dicha filosofía; c) algunas importantes conclusiones a las que llega Hume, derivadas de aquella doctrina; y d) algunas aclaraciones y comentarios acerca de estas conclusiones que espero puedan ayudar a comprender mejor la posición de Hume en la historia de la Filosofía Moderna. Y empiezo ya con el primero.

Hume supo siempre de la trascendencia que habría de tener su obra. Dos semanas después de aparecido el primer volumen del Tratado de la Naturaleza Humana, el 13 de Febrero de 1739, escribe a su amigo Henry Home: "Mis principios.... si ellos fueran aceptados producirían casi una total alteración de la Filosofía."² ¿Qué es lo que pretendía Hume y que, según él, iba a cambiar la filosofía casi por completo?

Tradicionalmente se había pensado en cosas que se tenían por dadas, sin más ni más, en el mundo, pero a partir de Descartes la relación entre el pensar y las cosas se torna problemática, pues con lo único con que cuenta ahora el pensar son *ideas* y la cuestión está en probar, a partir de ellas, la existencia de los cuerpos, y saber, al mismo tiempo, cómo es que ideas y "cosas" pueden corresponderse, siendo así que *res cogitans* y *res extensa* son ontológicamente independientes e incommunicables.

Hume, que ha leído y apreciado las Meditaciones Metafísicas del

francés antes de escribir el Tratado³, entiende perfectamente el objetivo de esa obra, pero encara el problema de manera totalmente diferente: eludiendo los riesgos y dificultades del dualismo cartesiano, no parte de la escisión entre sujeto y objeto, ni toma en cuenta la tesis (de la que participa Locke y de la que participará Kant) de la presunta afección de un sujeto por objetos "externos" y más bien parte de lo que denomina "constitución originaria de la mente humana". (A, p. 10; T, II, ii, 6)

Esta constitución, o naturaleza humana, como también la llama, es el fundamento seguro de las ciencias, y la búsqueda y explicación de sus principios es el objetivo de una ciencia única, la ciencia de la naturaleza humana. En su importancia no es preciso insistir: "No hay cuestión de importancia cuya solución (decisión) no esté comprendida en la ciencia del hombre y ninguna puede ser resuelta con certeza antes de conocer tal ciencia. Al pretender explicar, por tanto, los principios de la naturaleza humana, estamos proponiendo en realidad un sistema completo de ciencias, construido sobre un fundamento casi enteramente nuevo, el único sobre el cual las ciencias pueden basarse con seguridad". (T, XX)

Pero surge inmediatamente el interrogante: si bien esta ciencia constituye el fundamento del sistema de ciencias, ¿ qué o quién nos garantiza lo fundado del fundamento ? o, en otras palabras, ¿ cuál es, a su vez, el fundamento de la ciencia de la naturaleza humana ?, ¿ qué le otorga el derecho de presentarse como fundamento o garantía de seguridad de las demás ciencias ?

La respuesta de Hume es por demás conocida: "Y así como la ciencia del hombre es el único fundamento sólido de las otras ciencias, así el único fundamento sólido que podemos proporcionar a esta misma ciencia tiene que ser puesto en la experiencia y en la observación." (T. Int.) Según Hume, por otra parte, no podemos tener experiencia sino de aquello y sólo de aquello que denomina "impresiones" (impressions). Son éstas y no las ideas, como para Descartes y otros pensadores del siglo XVII, las que nos son dadas originariamente. Las impresiones son, pues, lo primero, aquello que constituye el punto de apoyo del pensar y es justamente por esto que debemos partir de ellas para construir la ciencia fundamental. El "primer principio de la ciencia de la naturaleza humana" (T, I, i, 1) es para Hume el siguiente: " Todas nuestras ideas simples se derivan, en su primera aparición, de las impresiones simples, a las que corresponden y representan exactamente". (l.c. ; A,25)

Nos toca ahora ver con cierto detenimiento lo que el filósofo escocés tiene que decir acerca de las impresiones y examinar algunos importantes

puntos relacionados con dicha noción.

El Tratado empieza con una frase ya célebre: "Todas las percepciones de la mente humana se reducen a dos clases distintas, que denominaré impresiones e ideas". (I.c.) ¿Qué significa propiamente esta frase? En primer lugar, para Hume, "percepción", que no debe entenderse exclusivamente como percepción por medio de los sentidos, es "todo lo que puede presentarse a la mente, sea que empleemos nuestros sentidos, o que seamos movidos por la pasión o que ejercitemos nuestro pensamiento o reflexión" (A,8) o, como escribe en T,I, ii,6, "odiar, amar, pensar, sentir, todo esto no es otra cosa que percibir".

Hasta aquí Hume sigue, como es fácil apreciar, la tradición de Descartes (véase Med. Met. III), seguida por Locke (véase Essay, I, i,8) y si existiera aún alguna duda, leamos nuevamente en el Tratado: "Se ha observado que nada está jamás presente a la mente sino sus percepciones". (T, III, i,1) *Pero cuando Hume divide las percepciones en impresiones e ideas está modificando esta tradición de manera decisiva.*

En efecto: "impresión" e "idea" son términos usados en todo el Tratado "en un sentido diferente del usual". (T, I, i, 1, n.) El término "impresión" no debe ser entendido en el sentido físico-fisiológico de la psicología experimental ni en el sentido idiomático en que lo utilizan los pensadores escolásticos (e, incluso, el propio Locke) para significar el efecto producido en nuestros órganos sensoriales por una supuesta "acción" de cuerpos "externos" cuya existencia se descuenta, de la misma manera que el sello deja su huella en la cera blanda, sino "meramente como las percepciones mismas". (I.c.) Con esto Hume nos está diciendo que las percepciones, en tanto son consideradas en su darse como un puro y originario estar en la mente, son impresiones. Para este uso del término Hume reconoce que "no existe un nombre particular ni en inglés ni en cualquier otro lenguaje que yo conozca". (I.c.) En lo que respecta al término "idea", Hume quiere restaurar su sentido original, pervertido por Locke - son sus palabras - al comprender todas nuestras percepciones bajo el término idea. (I.c.; A,9)

Tanto las impresiones como las ideas son percepciones: ambas "se abren paso (make their way) en nuestro pensamiento o conciencia". (T,I,i,1) Sólo que no se abren paso con igual grado de fuerza o vivacidad. Las que "entran con máxima fuerza y violencia" son las impresiones, "y bajo esta denominación yo incluyo (comprehend) todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones en el momento en que hacen su primera aparición en el alma (léase "conciencia"). (I.c.) Diez años después escribirá: "Con el término impresión,

entonces, quiero dar a entender (mean) todas nuestras percepciones más vivaces (lively), cuando oímos, o vemos, o sentimos, o amamos, u odiamos, o deseamos o queremos (will)". (E,II) No hay pues que creer, como creen muchos, que para Hume las impresiones son únicamente las sensaciones.

Ideas, por su parte, son las "tenues (faint) imágenes de éstas (las impresiones) en el pensar y el razonar". (T,I,i,1) O, como queda expresado en el Primer Ensayo, "las impresiones se distinguen de las ideas, que son las impresiones menos vivaces, de las que somos conscientes cuando reflexionamos en cualquiera de las sensaciones o movimientos arriba mencionados (esto es, las impresiones)". (E.II)

Hume no estima necesario malgastar palabras en explicar la diferencia entre impresión e idea, pues "cada quien percibirá fácilmente por sí mismo la diferencia entre experimentar directamente (feeling) y pensar". (T, I,i,1) Esto aclara muchas cosas. En realidad no hay sino percepciones (en sentido humiano; cogitaciones en el cartesiano). En tanto se nos dan *originaria, inmediatamente*, esto es, en tanto las experimentamos directamente (no encuentro mejor manera de traducir apropiadamente el verbo "to feel" en el sentido en que lo emplea Hume) son impresiones; en tanto sabemos de ellas, pensamos en ellas, reflexionamos sobre ellas, son ideas. "Cuando cierro mis ojos y pienso en mi cuarto, las ideas que formo son representaciones exactas de las impresiones que experimenté (felt)". (I.c.) Claro está que una idea también puede ser experimentada directamente y, por tanto, en ese su ser experimentada directamente, es una impresión. Cuando pienso sobre esta impresión (la idea en su vividez), la nueva percepción será una idea (idea de una idea), y así por el estilo.

Este criterio de distinción entre impresiones e ideas se completa con otro que será decisivo para la obra entera de Hume: *la impresión precede a la idea o, si se prefiere, no hay ideas sin impresiones previas*, primer principio de la ciencia de la naturaleza humana (ver p. 40, supra). Primero "vivimos", experimentamos directamente los contenidos de conciencia (expresión nuestra, no usada por Hume) y luego, sólo luego, podemos *pensarlos*. "Nos es imposible pensar en algo que no hayamos antes experimentado directamente (felt)". (E, VII, i) Solo tenemos ideas de lo que se deriva de alguna impresión. (A,11 y 25; E,II) La idea de rojo o amargo debe ser posterior, en el orden del conocer, a la impresión de rojo o amargo: sería un procedimiento absurdo "tratar de producir impresiones excitando ideas". (T,I,i,1) "La razón por sí sola nunca puede ser la causa (can never give rise) de alguna idea originaria". (T,I,iii,14) *Las impresiones son lo dado anteriormente a todo pensar teorizante.*

Lo interesante de todo esto es que si nos preguntamos por el origen de las impresiones, esto es, si se plantea la cuestión de cuál es la "causa" de las impresiones, de qué es lo que las produce, nada podemos responder: más aún, sería para Hume una pregunta sin respuesta posible. Las impresiones están allí, simplemente las "tenemos", "surgen en el alma originariamente, de causas desconocidas". (T,I,i,2) "En cuanto a las impresiones que surgen de los sentidos, su causa última es, en mi opinión, perfectamente inexplicable por la razón humana, y siempre será imposible decidir con certeza si éstas surgen inmediatamente de objetos, o son producidos por el poder creador de la mente o se derivan del autor de nuestro ser". (T,I,iii,5) (Aquí la referencia a Locke, Leibniz y Berkeley, respectivamente, es indudable.) Sería incluso impropio hablar de causas, ya que esto supondría un algo que trasciende a la experiencia (o, más humanamente, a las impresiones), lo que constituye justamente la "monstruosa" hipótesis de la doble existencia de percepciones y objetos que nuestro filósofo rebate, como era de esperarse, en T,I,iv,2. Para Hume las impresiones son lo último experimentable, lo no sobrepasable en el acto cognoscitivo: son "hechos y realidades originarias, completos en ellos mismos". (T,III,i,1)

Después de este somero examen de lo que significa "impresión" podemos ya pasar a considerar algunas conclusiones a las que inevitablemente tiene que llegar Hume a partir de su doctrina de las impresiones.

El pensar (thinking) es tener ideas, pensamientos acerca de lo que está dado originariamente en la mente humana. Esto que nos es dado de esta manera es la experiencia, que para Hume no puede significar otra cosa, como también opina MacNabb ⁴, que las "impresiones tomadas colectivamente". No podemos pensar sino lo que nos está dado como impresión. "Si conducimos nuestra investigación más allá de las apariciones (appearances) de objetos a los sentidos, temo que la mayoría de nuestras conclusiones estarán llenas de escepticismo e incertidumbre. (T. I, ii, 5, nota agregada) Es ridículo y no ha sido intención de Hume "penetrar en la noción de cuerpos o explicar las secretas causas de sus operaciones". Lo que está, o pudiera estar, no podemos saberlo, "más allá" de las impresiones es insondable. En cambio, "estamos a salvo de todas las dificultades, y no podemos jamás ser puestos en aprietos (embarrassed) por cuestión alguna" si limitamos nuestras especulaciones a "las apariciones de objetos en nuestros sentidos, sin entrar en disquisiciones en relación a su real naturaleza y operaciones". (l.c.)

Para comprender debidamente esta atrevida conclusión, enunciada con una terminología poco menos que inapropiada, prestemos atención a los términos empleados. "Aparición" (Appearance), de ninguna manera "apariciencia", no puede significar aquí sino el hecho de estar dados los objetos como impresiones, como contenidos de conciencia originarios; no puede dar a entender una relación con algo que las rebasa, las trasciende y es cognoscible mediante dichos contenidos. Se trata, me parece, de un término un tanto ambiguo empleado por Hume para referirse a lo que Descartes denomina "réalité objective d'une idée" (Med. Met., Resp., II), "entité ou l'être de la chose représentée par l'idée, en tant que cette entité est dans l'idée", reemplazando "ideas" por "impresiones" y olvidándose, por supuesto, de "représentée" y de "entité", que ningún papel juegan en la jerga humiana.

Cuando Hume menciona en el pasaje citado "naturaleza real" (real nature) de un objeto, "real" es utilizado en el sentido escolástico del término "realis", esto es, en el de "formalmente existente", "existente fuera de la conciencia o de la mente", uso que retoman Descartes, Arnauld, Malebranche y otros pensadores del Gran Siglo. El sol existe formalmente sólo en el firmamento, no en el entendimiento. (Med. Met., Resp., I)

De modo que, por lo que estamos viendo, lo que Hume pretende cuando nos habla de un conocimiento fundado en la experiencia, es circunscribir el problema del conocimiento a la realidad "objetiva" (en el sentido indicado) de las cosas (sin tomar en cuenta para nada su realidad "formal") dada exclusivamente en la esfera de las impresiones. El dualismo cartesiano res cogitans/res extensa o, en términos más recientes, sujeto/objeto, se esfuma totalmente : no hay siquiera una res cogitans firme e indudable de donde partir. "Toda hipótesis que pretenda descubrir las últimas cualidades originarias de la naturaleza humana deberá ser rechazada desde el primer instante (at first) como presuntuosa y quimérica." (T, Int.)

Aquí estamos ya tocando fondo. El problema humiano fundamental, explícito o no, es el de fundar la objetividad y construirla a partir de la "subjetividad" (aunque preferiría usar "inmanencia" porque no se trata de nada subjetivo en sentido psicológico) prescindiendo de todo lo que trasciende la experiencia inmediata, es decir, sin rebasar el ámbito de las impresiones. No es este un problema gratuito o inventado ad hoc; es el genuino y más original problema de toda la metafísica inaugurada por Descartes, sólo que planteado de manera muchísimo más radical.

La supresión humiana de lo formalmente existente (o realmente existente, objetivamente existente en términos actuales) del proceso total del conocer y la limitación a la "súbjetividad", en el sentido indicado, son, a primera vista, desilusionantes. ¿Cómo puede hablar Hume de fundamento seguro de las ciencias y de la objetividad del mundo cuando limita las posibilidades del conocimiento humano a lo dado inmediatamente en la experiencia y tira por la borda el mundo de las cosas "en sí", sólido, firme, invulnerable a la duda? Todo parece indicar que se justifican los tristemente habituales epítetos que se acostumbra endilgar a este notable escocés: solipsista, escéptico, pesimista. Pero si echamos una mirada al contexto científico del siglo XVIII tal vez podamos cambiar de opinión.

La reacción crítica de fines del siglo XVII puso primero en peligro y luego destronó definitivamente el ideal racionalista de una ciencia absoluta fundada en la razón y como tal indudable y firme. Este sueño cartesiano fué reemplazado, por acción de Newton y sus seguidoras holandeses (C. Huyhens, *Traité de la Lumiere*, 1660; s'Gravesande, *Physices Elementa...*, 1720; Musschenbroek, *De Methodo instituendi experimenta physica*, 1730), por objetivos más modestos, alcanzables a partir de experimentos y observaciones.

Refiriéndose a ciertos principios, como el de la gravedad, el de la cohesión de los cuerpos y el que causa la fermentación, Newton afirma que "los considero, no como cualidades ocultas, que se supone resultan de la forma específica de las cosas, sino como leyes generales de la naturaleza....; su verdad se nos aparece en (by) los fenómenos, *aunque sus causas no sean aún descubiertas*". (*OPTICKS*, Bk iii, pt. 1)⁵ En una carta dirigida a Bentley, Newton aclara sus intenciones: "Por favor, no me atribuya esa noción, porque la causa de la gravedad es justamente *lo que no pretendo conocer*". Esto no es, en buena cuenta, sino el rechazo del absolutismo racionalista o, en palabras de Jacques Roger, la "ignorancia aceptada".

Así pues, desde mucho antes que Hume, la que se denominaba Filosofía Experimental aceptaba el ideal newtoniano. Se renunciaba al conocimiento de últimas realidades y, lo que es más decisivo, las leyes que ahora constituyen el corpus de la Física no revelan propiedades necesarias y esenciales de los cuerpos. Musschenbroek, por ejemplo, confiesa que le es completamente desconocido "si los efectos que tomamos en cuenta descansan en razones exteriores de las que no podemos hacernos ninguna idea cierta". Lo que concuerda con la opinión de P. Bayle de que existen muy pocos buenos físicos que en su siglo no estén convencidos que la naturaleza es un abismo impenetrable y cuyos mecanismos (*resorts*) no son conocidos sino por aquel

que los ha hecho y dirige.

Hume, por su parte, piensa que Newton es cauto por no admitir principios que no se basen en el experimento, pero resuelto y decisivo para adoptar los que así obtuviera "por nuevos e insólitos que fueran... Mientras Newton parecía descender el velo de algunos misterios de la Naturaleza, él mostraba al mismo tiempo las imperfecciones de la filosofía mecánica y con ello restituía sus últimos secretos a aquella obscuridad en la cual permanecieron y permanecerán para siempre".⁶

Hume, entonces, no podía ser para su siglo, por lo menos para los creadores de la ciencia moderna (de los teólogos y hombres de religión no hay para qué hablar), un escéptico en el sentido absoluto y negativo del vocablo, y más bien lo aceptarían como uno de ellos: si Hume resulta ser un escéptico para los hombres de hoy, entonces también habrán de serlo Newton, Mariotte, Réaumur, Huyghens y tantos otros que transitaron por las mismas vías y, desde otra perspectivas, el mismo Kant.

Sería fácil tildar de pesimista esta cautelosa actitud epistemológica, pero esto no haría sino mostrar un profundo desconocimiento del espíritu científico del siglo XVIII. Los que adoptaron el newtonianismo como doctrina científica y metodológica no tomaron esta renuncia al ideal racional de una ciencia absoluta como una pérdida para la ciencia. Esta renuncia, antes bien, fue vivida por ellos como una afortunada emancipación de un objetivo reconocido como inalcanzable, que perturbaba e impedía la marcha hacia el único conocimiento posible de las cosas de la Naturaleza.

SOCIEDAD PERUANA DE FILOSOFIA

No puede negarse que nuestro autor, por todo lo dicho, se mueve dentro de las ideas "escépticas" que dominaban en los círculos científicos más avanzados de su época. El mismo se ha reconocido expresamente como escéptico moderado. ¿ En qué sentido, sin embargo, es preciso entender con exactitud este calificativo que Hume se atribuye ?

Hume entiende su escepticismo como válido *sólo respecto a la incommovible fe racione*"sta en la posibilidad de un saber absoluto y a la candorosa confianza empirista en el poder de los sentidos para conducir por el camino seguro de la verdad. Y no se manifiesta en la duda acerca de la posibilidad de afirmar con certidumbre la existencia del mundo externo sino en la refutación de los argumentos basados en la razón del racionalismo o en la supues-

ta veracidad de los sentidos que tradicionalmente se han querido hacer valer contra el escepticismo. Vano es, nos dice Hume, preguntar si hay o no cuerpos : la existencia de estos "es un punto que debemos dar por aceptado (take for granted) en todos nuestros razonamientos". (T,I,iv,2) Es sólo cuando empezamos a discutir esos argumentos y nos enmarañamos con ellos que la razón se entrapa y extravía, el escepticismo cunde e, invadidos por la melancolía y el delirio, estamos decididos a arrojar por la borda toda creencia y todo razonamiento.

Pero afortunadamente, nos advierte Hume, la naturaleza se basta para disipar estas nubes, nos cura de esta melancolía y este delirio y nos hace olvidar todas estas quimeras. (T,I,iv,7, passim) "La filosofía nos haría enteramente pirronianos si la naturaleza no fuera demasiado fuerte para impedirlo". (A, 24) "La naturaleza mantendrá siempre sus derechos y prevalecerá al fin sobre todo razonamiento abstracto, cualquiera que fuere". (E, V,1) Esta fe en los secretos manejos de la naturaleza humana, que lo salva de caer en el escepticismo aniquilador, es la fe de Hume, es la fe de la Ilustración.

Que Hume haya fracasado o no en su objetivo y cuál pueda ser el sentido de su fracaso, es cuestión ajena a esta exposición. También lo es la de si ha formulado o no ese objetivo de manera suficientemente explícita, y por cuáles vías trató de alcanzarlo.

Lo que debe subrayarse es que, siguiendo la trocha abierta por Descartes al tratar de poner la *res cogitans* como fundamento de la certeza, Hume tuvo el mérito de captar lo esencial del descubrimiento cartesiano, pero recusando la metafísica dogmática que lo acompañaba y su racionalismo. El mundo de Descartes no es el mundo originario de la experiencia sino algo mediado, ya puesto por la razón matematizante. Hume percibe claramente que no es éste, el mundo de Descartes, el mundo con que tenemos que habérnoslas. Y que el único punto de apoyo del pensar es el mundo originario de las impresiones, el mundo de la inmanencia, y no el de las ideas o el de supuestos "hechos" o "cosas" existentes per se. Este, creo yo, es el único sentido en que puede hablarse del "empirismo" de Hume: de lo que se trata es de hallar en la inmediatez de los contenidos de conciencia el fundamento del pensar el mundo como mundo.

Kant, quien se enfrentó con el mismo problema que Hume tuvo que encarar, pero dentro de la tradición racionalista que le venía desde Descar-

tes a través de Leibniz y Wolff, no pudo encontrar otra salida que volver a mediar el mundo originario que Hume había des-velado con el auxilio de un complejo sistema de formas y conceptos a priori, sólo deducidos, esto es, justificados, pero no considerados en su radical problematicidad, y de esta manera queda cerrado el acceso al problema fundamental. Por eso la filosofía kantiana no constituye ni una continuación ni una refutación de la filosofía de Hume.

Pero el planteamiento de éste revive en este siglo con la Fenomenología, que vuelve en lo esencial al horizonte abierto por Hume: la conciencia en su inmanencia pura o, si se prefiere, lo originariamente dado en la conciencia. Cualquier lector que tenga a bien revisar *Ideen, Erste Philosophie, Formale und Transzendente Logik* o *Krisis* podrá convencerse de esto que estoy afirmando. Existen, a no dudarlo, grandes diferencias entre ambos pensadores, pero no puedo evitar recordar ahora que Husserl profesó en muchas ocasiones una entusiasta admiración por el escocés, cuya obra estudió aplicadamente entre 1885 y 1905 y a quien dedicó en sus tiempos de Göttingen recordados Seminarios. Recuerdo también que cierta vez manifestó a su amigo A. Metzger que había aprendido de Hume incomparablemente más que de Kant. Y recuerdo finalmente, para no hacer más larga la cosa, que en *Ideen* ha escrito que "en el Tratado de Hume se encuentra el primer bosquejo sistemático de una fenomenología pura, aunque no eidética, y, en especial en su primer tomo, el primer bosquejo de una fenomenología pura del conocimiento".⁷

Ahora bien, si la realización del ideal fenomenológico es, como Husserl creía, el secreto anhelo (*geheime Sehnsucht*) de la filosofía de Occidente⁸, entonces no es posible dudar un instante que en la entraña misma de la obra de Hume se manifiesta, como en pocos otros pensadores modernos, el espíritu de esta filosofía, que, según el mismo Husserl, no puede ser sino "un conocimiento universal de sí mismo" (*eine universale Selbsterkenntnis*)⁹; no puede ser, por decirlo así, sino una ciencia de la naturaleza humana.

NOTAS

1 El presente trabajo reproduce, con ligeras modificaciones, la conferencia dictada por el autor el día 21 de Octubre de 1976 en actuación pública organizada por la Sociedad Peruana de Filosofía. Las citas de Hume se han tomado de las ediciones de L.A. Selby-Bigge del *Treatise of Human Nature* y *An Enquiry concerning Human Understanding* y de la publicación moderna de *An Abstract of a Book... entitled A Treatise, etc.*, debido a J.M. Keynes y

P. Straffa, obras a las que se hace referencia en el texto utilizando las letras T,E y A, respectivamente. Las traducciones al castellano de estas y de las demás citas son de responsabilidad del autor.

2 R. Klibansky y E. Mossner, *New Letters of David Hume* (London, 1954), p.5.

3 Carta a M. Ramsay del 26 de Agosto de 1737, reproducida en: E. Mossner, *The Life of David Hume*, 2nd. ed., (London, 1980), p. 627.

4 D.G.C. McNabb, *David Hume. His Theory of Knowledge and Morality* (London, 1951), p. 27, n. 1.

5 El subrayado de esta cita y el de la que sigue inmediatamente son del autor.

6 *History of the Great Britain*, cit. por T.E. Jessop, "Hume: Philosopher or Psychologist ?" En: *Studi su Hume* (Firenze, 1968), p. 49, n.1.

7 E. Husserl, *Nachwort zu meinen "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie"* (Husserliana, Bd. V), p. 155.

8 E. Husserl, *Ideen...* (Husserliana, Bd. III, 1), p. 133.

9 E. Husserl, *Cartesianische Meditationen* (Husserliana, Bd. I²), p. 182/183.

