

CAPÍTULO 2

El concepto de Substancia: de Aristóteles a Descartes y al empirismo

Analía Melamed

Algunos aspectos del problema del cambio en la antigüedad y del concepto de substancia en Aristóteles

Para comprender el carácter específico de la noción de substancia en la modernidad resulta necesario referirse a las fuentes de este concepto en la antigüedad, en particular a la filosofía aristotélica. Aristóteles utiliza el término *ousía* (οὐσία), o más estrictamente *ousía* primera, término que luego fue traducido por los romanos como substancia, para dar respuesta a cuestiones que se plantean desde los primeros filósofos griegos.

En efecto, autores como Windelband, Mondolfo o Armstrong, coinciden en sostener que el problema capital de la filosofía de los griegos era el de explicar la relación entre el ser y el devenir y, ligado a ello, el problema de lo real. Dicho en otros términos la preocupación es sobre cómo es posible el cambio (el devenir) y qué es lo que permanece a través del cambio (el ser), esto se liga a la cuestión de en qué consiste entonces lo real. Podríamos agregar también que de estos interrogantes se derivan muchos otros como el problema de la predicación, el problema de la individuación, el problema de la identidad y el problema de los fundamentos del conocimiento.

Como decíamos, estas cuestiones fueron esbozadas desde la antigüedad por filósofos presocráticos. En efecto, Heráclito (siglo V a. C.) sostenía que la realidad era movimiento, puro devenir, que todo estaba en constante cambio. Por eso utilizó la metáfora de que la realidad fluye como un río: "Sobre quienes se bañan en los mismos ríos afluyen aguas distintas y otras distintas" (en Eggers Lan y Juliá, 1978, Tomo I, p. 380). De esta postura se sigue la cuestión de que al no haber nada fijo o constante, no se puede determinar qué es lo real, pues lo único que permanece es el cambio. Como todo está en constante movimiento y nada permanece fijo e igual a sí mismo, la individuación, la identidad y la predicación (el atribuir una cualidad a algo) resultan imposibles. Por consiguiente, si la realidad fluye todo conocimiento sobre ella es relativo y provisorio.

Por el contrario, otro filósofo presocrático, Parménides (siglo V a. C.), postulaba que el movimiento es una apariencia y que la auténtica realidad es inmóvil. Puesto que la realidad es lo

que puede comprenderse racionalmente y dado que el cambio -que es el pasaje del ser a la nada y de la nada al ser- no puede explicarse racionalmente, Parménides postulaba que el cambio es una ilusión de los sentidos. Y que el ser, la auténtica realidad, es inmóvil¹.

Platón por su parte intentó dar una respuesta a esta cuestión al dividir la realidad en dos planos: una sujeta al devenir, al cambio, al movimiento, a la que accedemos por medio de nuestros sentidos y que es una apariencia; Y otro plano -modelo, paradigma o esencia del anterior- el mundo de las ideas, que permanece inmóvil. El auténtico conocimiento se refiere al conocimiento universal de las esencias, a esta realidad inmóvil de las Ideas (Ideas no entendidas como representaciones mentales sino como esencias de la realidad). La facultad de conocimiento que tiene acceso a este ámbito de las Ideas es la razón.

Aristóteles, no conforme con esa duplicación platónica de la realidad, pues en última instancia es una duplicación de los problemas, postula como respuesta a estos problemas del cambio, de la realidad, de la predicación, de la identidad y del conocimiento la noción de *ousía* primera o substancia.

Ousia o substancia para Aristóteles se define de muchas maneras, pero la explicación más clara es que substancia es el ser individual. Es el ente que realmente existe (una mesa, un árbol o Sócrates) y que es el sostén o soporte de las cualidades (pesada, verde, joven). En el plano del lenguaje substancia es el individuo del cual se predicán cualidades. En un enunciado la substancia sólo puede ser el sujeto de predicación.

La substancia primera es además un compuesto de forma (el qué, la esencia, lo que lo hace ser lo que es y no otra cosa, lo activo) y materia (el de qué está hecho, lo pasivo). Ahora bien, la cosa singular está determinada intrínsecamente por su forma, la forma es siempre lo universal, lo único que el conocimiento aprehende. Según Aristóteles el conocimiento es en todos sus grados, y en la misma percepción sensible, un saber de lo universal.²

La jerarquía de las sustancias de acuerdo al compuesto entre materia y forma, así como la teoría de las cuatro causas para explicar el cambio, de las cuales la más importante es la causa final, se vinculan estrechamente con una concepción de un universo ordenado, jerarquizado, teleológico, finito y donde se produce una interdependencia entre lo material y lo que podríamos señalar como espiritual.

Sobre la *ousía* o substancia dice Aristóteles en *Metafísica*:

¹ Zenón de Elea formula las célebres aporías o paradojas sobre el movimiento para apoyar las ideas de su maestro Parménides. Jorge Luis Borges en un breve texto "La perpetua carrera de Aquiles y la tortuga" resume una de las más conocidas, justamente la carrera de Aquiles contra la tortuga del siguiente modo: "Aquiles, símbolo de rapidez, tiene que alcanzar la tortuga, símbolo de morosidad. Aquiles corre diez veces más ligero que la tortuga y le da diez metros de ventaja. Aquiles corre esos diez metros, la tortuga corre uno; Aquiles corre ese metro, la tortuga corre un decímetro; Aquiles corre ese decímetro, la tortuga corre un centímetro; Aquiles corre ese centímetro, la tortuga un milímetro; Aquiles el milímetro, la tortuga un décimo de milímetro, y así infinitamente, de modo que Aquiles puede correr para siempre sin alcanzarla" (Borges, 1974, p.244).

² La concepción socrático-platónica de la ciencia lleva a Aristóteles a subsumir la esencia bajo su género. Como sostiene Windelband (1955) esta subordinación no es una función arbitraria de la razón, sino un conocimiento objetivo que reproduce una relación real, el género existe en tanto se realiza en la cosa singular, en cuanto el género deviene apariencia en ella. Lo que importa no es entonces el individuo singular sino la especie, el género: son la unidad formal en la pluralidad y dispersión de las existencias individuales. Si la esencia es lo universal, según Heimsoeth (1974) el principio de individuación reside en la materia, principio de la contingencia, de lo mudable, el eterno quedar por debajo de la forma pura. Esta forma substancial constituye el principio activo del cambio, cuando se une a la materia se genera un nuevo ser y cuando se separa ese ser se destruye.

“El término ‘ente’ tiene muchos significados... Significa, en primer lugar, ‘el qué es’, *el esto* y, en segundo lugar, el cuál, el cuánto o cualquiera de las otras categorías. Ahora bien, de todos los sentidos en que se expresa el ente, el sentido primario claramente es el ‘qué es’, el cual significa la *ousía*. Cuando enunciamos una cualidad de algún esto, decimos que es bueno o malo, pero no que tiene tres codos o que es un hombre; en cambio cuando enunciamos ‘el qué es’ no decimos que es blanco, caliente o de tres codos, sino, un hombre o un dios. Las otras cosas se dicen entes, o bien porque son cantidades, o bien cualidades o afecciones o algo semejante del ente propiamente dicho...Pues ninguno de ellos tiene por naturaleza una existencia separada o puede separarse de la *ousía*...Y la razón por la cual estas cosas parecen ser más entes, es porque tienen cierto sustrato, es decir, la *ousía* y el individuo particular que lo que claramente está implicado en la categoría en cuestión. Resulta claro que es por la *ousía* que cada una de las cosas mencionadas existe. De aquí que el ente, en sentido primario, y no en sentido restringido sino absoluto será la *ousía*. El término ‘primero’ tiene muchas significaciones; pero la *ousía* es primera en todas: en el enunciado, en el conocimiento y en el tiempo. Pues ninguna de las demás categorías puede existir separadamente, pero la *ousía* sí lo puede. Asimismo, es primera en el enunciado, porque en el enunciado de cada cosa ha de estar necesariamente incluido el de la *ousía*. Y pensamos conocer cada cosa particular de un modo cabal cuando conocemos el ‘qué es’, por ejemplo, que es hombre o fuego, más que cuando conocemos su cualidad, su cantidad o su lugar...” (1987, VII, 1, p. 1028. Trad. H. Zucchi).

Substancia en Descartes

Una historia del concepto de substancia debería llevarnos a tratar una cantidad de filósofos influidos por Aristóteles, así como a hacer un recorrido por la filosofía medieval.

Pasaremos sin embargo al siglo XVII, donde encontramos que la noción de substancia es central en el racionalismo cartesiano, así como en racionalistas posteriores. También ocupa un lugar fundamental en la confrontación entre racionalismo y empirismo.

La distinción entre racionalismo y empirismo habitualmente se realiza desde una perspectiva gnoseológica. Sin embargo, es preciso aclarar que algunos autores, como Heimzoeth (1974), consideran que además de concepciones gnoseológicas se trata también de perspectivas metafísicas. En particular el racionalismo tiene un fuerte compromiso metafísico ya que proporciona una perspectiva específica sobre lo finito y lo infinito, Dios, la identidad, la libertad, la voluntad, todos temas relacionados con la noción de substancia. Muchos de estos temas se mantienen en algunos autores empiristas, sin embargo, no sin dificultad dado que el concepto mismo de substancia, que está en la base de todos ellos, resulta difícil de sostener para las perspectivas empiristas.

En cuanto a la caracterización gnoseológica del racionalismo, esta sostiene que es posible establecer un sistema deductivo de verdades necesarias sobre la naturaleza. Para el racionalismo las nociones de razón, sistema y deducción son inescindibles. En ese marco, según la perspectiva racionalista, la naturaleza puede ser conocida mediante un método deductivo y geométrico.

En tal sentido Descartes en sus *Meditaciones Metafísicas* tiene como propósito fundamentar un sistema “firme y permanente sobre la naturaleza”. De allí que, mediante el recurso de la duda, y sobre todo a partir de la hipótesis extrema del genio maligno, llega a la primera verdad en la que puede encontrar una base firme, un punto fijo, para reconstruir el fundamento filosófico del conocimiento. La primera evidencia, el *Cogito*, resulta de la captación mediante una intuición racional de que el acto de pensar es indudable. Según lo establece en la primera regla del método, esta primera verdad tiene como características la claridad, es simple, y la distinción, no se confunde con otro conocimiento, pues tiene todo y solo lo que le pertenece (Descartes, 1980a, p 149).

Ahora bien, el *cogito*, que establece una relación entre el pensar y el existir, “...esta proposición: yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera siempre que la pronuncio o que la concibo en mi espíritu” (Descartes, 1980b, p. 224), se abre a dos interpretaciones, una idealista y otra realista. La interpretación idealista se funda justamente en que, como acabamos de citar, la afirmación “yo existo” es necesariamente verdadera cada vez que “la pronuncio o que la concibo” en mi mente. Y también cuando sostiene que el genio maligno “jamás podrá hacer que yo no sea nada en tanto que piense ser alguna cosa” (loc. cit.). Sugiere entonces Descartes que si deja de pensar deja de existir. Por lo tanto, de aquí se sigue la interpretación que hace depender la existencia del pensamiento: si pienso, existo, interpretación que pone el acento en el pensamiento. De modo que el camino idealista que se insinúa consiste en que ser es ser pensado, y, que, como se dijo, la existencia depende del pensar.

La interpretación realista sigue, en cambio, una línea tradicional, premoderna: si existo, pienso. Acá se hace depender el pensamiento de la existencia y es el camino interpretativo que finalmente sigue Descartes. Esta interpretación realista se hace explícita en cuanto el autor responde a la pregunta ¿qué soy?: “Pero ¿qué soy, pues? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que concibe, que afirma, que niega que quiere, que no quiere, que también imagina y siente” (1980b, p. 227). Allí Descartes afirma que sólo puede sostener que es una cosa que piensa, es decir, el yo es res (cosa) pensante. Puesto que el yo parece existir por sí mismo puede establecerse que es una substancia, una cosa, que tiene como atributo esencial e inseparable el pensamiento. Esta afirmación “soy una cosa que piensa” no es una evidencia, ni tampoco es resultado de una demostración. De manera que si en el momento del *cogito* es cierto que es solo este acto de pensar, el que existe, luego Descartes desplaza esa primera evidencia hacia la identificación de ese acto de pensar con una cosa. Es decir, cosifica al yo. Al introducir la noción de substancia en la segunda meditación procede de modo dogmático. Transgrede su propio criterio de no admitir como verdadero sino lo que se presentara de manera indudable, es decir, evidente.

La respuesta entonces a la pregunta “¿quién soy?” vuelve sobre la filosofía anterior, retoma el concepto de substancia, que ya en el siglo XVII tiene una tradición de muchos siglos en la historia de la filosofía. Entonces formula una posición propia de la filosofía que pretende superar: mi yo es una cosa (substancia, res) que piensa, una cosa cuyo atributo esencial es el pensamiento.

En *Los principios de la filosofía*, Descartes proporciona las definiciones de substancia que no formula explícitamente en la segunda meditación.

LI. *Qué es sustancia y por qué ese nombre no conviene unívocamente a Dios y a las criaturas.* Ahora bien, en cuanto a aquellas que miramos como cosas o modos de las cosas, vale la pena considerarlas a cada una por separado. Por *sustancia* no podemos entender ninguna otra cosa sino la que existe de tal manera que no necesita de ninguna otra para existir. Y, en verdad, sustancia que no necesite en absoluto de ninguna otra sólo puede concebirse una: Dios. Pero percibimos que todas las otras no pueden existir sin el concurso de Dios. Y por eso el término de sustancia no conviene a Dios y a ellas *unívocamente*, como se suele decir en las Escuelas, esto es, no puede concebirse distintamente ninguna significación de ese término que sea común a Dios y a las criaturas (1980c, p. 333).

Como puede verse desde el título del párrafo LI, el término substancia tiene según Descartes dos sentidos distintos, ya sea que hablemos de Dios o de lo creado por él. La definición de substancia como “la que existe de tal manera que no necesita de ninguna otra para existir” sólo puede aplicarse en sentido estricto a Dios, la substancia pensante infinita, que es lo que existe por sí mismo. En un sentido amplio, el concepto de substancia se aplica a las substancias finitas, lo creado, que “no pueden existir sin el concurso de Dios”.

En el párrafo LIII se distinguen las substancias finitas, substancias en sentido amplio, según sus cualidades:

LIII. *En cada sustancia hay un atributo principal, como el pensamiento, en la mente, la extensión, en el cuerpo.* La sustancia se reconoce, ciertamente, por cualquier atributo; pero, sin embargo, una propiedad principal de cada sustancia constituye su naturaleza y esencia, y a ella se refieren todas las demás. Por ejemplo, la extensión en largo, ancho y profundidad constituye la naturaleza de la sustancia corpórea, y el pensamiento constituye la naturaleza de la sustancia pensante. Pues todo lo que puede atribuirse a un cuerpo presupone la extensión, y es tan sólo cierto modo de la cosa extensa, así como también todo lo que hallamos en la mente son sólo diversos modos de pensar. Así, por ejemplo, sólo puede entenderse la figura en una cosa extensa, el movimiento en el espacio extenso, la imaginación o el sentimiento o la voluntad

en la cosa pensante. Pero la extensión, por el contrario, puede entenderse sin la figura o el movimiento y el pensamiento sin la imaginación o el sentimiento, y así en los demás casos, de modo que sea manifiesto a cualquiera que atienda a ello (1980c, p. 334).

El concepto de substancia de Descartes, como vemos, es distinto al de Aristóteles. Es, por otra parte, una concepción que resulta afín a la física moderna, la incipiente ciencia sobre la naturaleza. Como sostiene Emilio Estiú, la física medieval, heredera de la de Aristóteles, consistía en un “saber universal de la cualidad”. Se dedicaba a estudiar, por ejemplo, el color, olor, temperatura de los cuerpos. La física moderna, en cambio, considera que las cualidades y las formas de la materia dependen de la subjetividad del observador. Lo que se considera esencial en los cuerpos es su espacialidad, esto es, se reduce la materia al espacio, a la extensión, característica accesible cuantitativamente mediante la aritmética y geometría. El movimiento de la substancia extensa responde a una relación causa-efecto de carácter mecánico. Según Descartes, dice Estiú, un cuerpo es “una estructura de relaciones matemáticas que se presentan a la inspección del espíritu con plena evidencia” (Estiú, 2010, pp. 236, 237).

En la segunda meditación el ejemplo de la cera tiene como propósito introducir provisoriamente esta posibilidad de que los cuerpos sean substancia extensa. Un trozo de cera cuando pasa del estado sólido al líquido cambia todas las propiedades sensibles: olor, color, textura, etc.

Sin embargo, hay un atributo que permanece a través del cambio y es la extensión. Un cuerpo puede cambiar todas sus cualidades menos aquella que lo hace ser cuerpo, es decir, el ocupar un lugar en el espacio. Mientras que los sentidos nos informan sobre el cambio de ciertas cualidades, la razón capta el elemento que permanece, la extensión.

Mientras hablo lo acercan al fuego: los restos de sabor se disipan, el perfume se desvanece, su color cambia, su figura se pierde, su tamaño aumenta, se vuelve líquido, se calienta, apenas se lo puede tocar, y aunque se lo golpee no producirá ningún sonido. ¿Subsiste la misma cera después de este cambio? Es preciso confesar que subsiste y nadie puede negarlo. ¿Qué es lo que se conocía, pues, con tanta distinción en este pedazo de cera? Por cierto, no puede ser nada de lo que he observado por medio de los sentidos, porque todas las cosas percibidas por el gusto o el olfato, o la vista, o el tacto, o el oído han cambiado y, sin embargo, subsiste la misma cera. Quizás fuera lo que ahora pienso, a saber, que la cera no era, ni esta dulzura de la miel, ni este agradable perfume de las flores, ni esta blancura, ni esta figura, ni este sonido, sino solamente un cuerpo que poco antes se me aparecía bajo estas formas, y que ahora se muestra bajo otras. Pero, ¿qué es, hablando con precisión, lo que imagino cuando la concibo de esta manera? Considerémoslo atentamente, y alejando todo lo que de manera alguna pertenece a la cera, veamos lo que

queda. Por cierto, no queda más que algo extenso, flexible, mudable (1980b, p.229).

Es preciso señalar que estas ideas del yo como substancia pensante y de la naturaleza como substancia extensa son, en el contexto de la segunda meditación metafísica, provisionarias porque aún sigue en pie la hipótesis del genio maligno que torna sospechoso cualquier postulado de la razón. Esta hipótesis es el recurso mediante el cual el autor lleva la duda al extremo: supone que un genio, alguien de extremado poder e inteligencia pone todo su empeño en hacerlo equivocar aun cuando realiza la operación racional más sencilla.

De modo que en la tercer meditación Descartes debe restablecer a la razón como fuente de conocimiento confiable. Con tal propósito demuestra la existencia de Dios a partir de analizar los contenidos de su mente, es decir, las ideas. Las ideas son representaciones o imágenes de las cosas. En cuanto contenidos de la mente, “si se las considera solamente por sí mismas y no se las refiere a otra cosa” (1980b, p. 236) estas ideas son sólo ciertos modos de pensar, no se diferencian entre sí ni pueden ser falsas. Pero la dificultad consiste en juzgar que “las ideas que están en mí son semejantes o conformes a las cosas que están fuera de mí (loc. cit). De manera que provisoriamente concluye con una afirmación de corte idealista, pues no parece poder afirmarse que haya nada real por fuera de la actividad de pensar las ideas y de esos contenidos de esos la mente:

Todo esto me revela que hasta aquí no ha sido por un juicio cierto y premeditado, sino solamente por un impulso ciego y temerario, que he creído que había cosas fuera de mí y diferentes de mi ser, las cuales por los órganos de mis sentidos o por cualquier otro medio posible enviaban a mí sus ideas o imágenes e imprimían en mí sus semejanzas (1980b, p. 237).

Sin embargo, otra vez, esta insinuación idealista se diluye rápidamente porque Descartes encuentra que examinadas sus ideas en relación a lo que representan (o pretenden representar), es decir a su contenido o su realidad objetiva, estas son muy diferentes entre sí:

Pues en efecto, las que me representan sustancias son sin duda algo más y encierran en sí (por así decir) más realidad objetiva, es decir, participan por representación en más grados de ser o de perfección que las que me representan solamente modos o accidentes. Además, aquella mediante la cual concibo un Dios soberano, eterno, infinito, inmutable, omnisciente, todopoderoso y creador universal de todas las cosas que están fuera de él; aquella, digo, por cierto contiene en sí misma más realidad objetiva que aquellas que me representan las sustancias finitas (1980b, p. 239)

Descartes advierte que la causa de que esté en su mente la idea de un ser infinito y perfecto, Dios, no puede ser él mismo pues él es un ser finito e imperfecto. “no solamente ... la nada no

podría producir ninguna cosa, sino también ... lo que es más perfecto, es decir, lo que contiene en sí más realidad, no puede seguirse ni depender de lo menos perfecto" (1980b, p. 239). De esto se sigue que la causa de que esté esa idea en su mente es el propio ser perfecto. Es decir, Dios. Del hecho de que esté en la mente la idea de un ser perfecto debe inferirse que la causa de esta idea es el propio ser perfecto que ha puesto esta idea en la mente como una idea innata. Las ideas innatas son aquellas que están en la mente en el momento de nacer y Descartes las diferencia de las adventicias (cuya causa son los sentidos, p. e. la idea de pájaro) y las ficticias (que son producto de la imaginación, p. e. la idea de unicornio). De este modo de la idea de Dios se infiere la existencia de Dios. Dios, como se dijo, es substancia pensante infinita. Es substancia en sentido estricto: en esto coincidirán todos los racionalistas. Con la demostración de la existencia de Dios Descartes elimina la hipótesis del genio maligno. Dios es así garantía última de la razón.

Algunas conclusiones sobre la noción de substancia en Descartes:

1. Se trata de una concepción dualista. Distingue substancia pensante de substancia extensa, la primera pertenece al reino de los fines, la segunda es mecánica.

2. En cuanto a la substancia extensa, hay una unidad de la naturaleza en la que se elimina el compuesto materia-forma y el finalismo que venían de la tradición aristotélica. Al tener como atributo esencial la extensión, el estudio de la naturaleza no se refiere a las cualidades, sino que es puramente cuantitativo. Responde al método deductivo de la geometría, la aritmética y la física.

3. Hay una pluralidad de substancias pensantes. Pero lo material-espacial que es la substancia extensa no necesita de lo espiritual y viceversa.

4. Sin embargo, se plantea aquí el problema de la relación mente–cuerpo, es decir, cómo se relacionan en un ser humano las dos substancias cuyas características esenciales son completamente distintas.

Brevemente debemos señalar que otros autores racionalistas han retomado esta idea de substancia, pero con variaciones. Así, Spinoza (1632-1677) tiene una concepción monista de la substancia: hay una única substancia que es a la vez pensante y extensa y que Spinoza, cuya perspectiva es panteísta, identifica con Dios. Leibniz (1646-1716) por su parte destaca la pluralidad y la movilidad de las substancias. Para dar cuenta de ello introduce el término mónadas. Las mónadas son unidades simples, inextensas e indivisibles. Cada una representa el universo a su manera constituye así una perspectiva individual del todo. Todas ellas se hayan relacionadas por una armonía preestablecida.

La noción de substancia en el empirismo

Si caracterizamos el empirismo desde el punto de vista gnoseológico, éste sostiene que sobre la naturaleza sólo pueden admitirse verdades de hechos, de modo que todo conocimiento de los hechos debe legitimarse en la experiencia. Este criterio empirista pudo ser llevado hasta sus últimas consecuencias por David Hume. Tanto Locke como Berkeley son empiristas moderados, esto es, admiten explicaciones o principios que no se ajustan a sus propios criterios empiristas.

John Locke plantea una crítica a la tesis de las ideas innatas de Descartes partiendo del hecho que no hay consenso universal sobre ninguna idea, ni sobre las ideas matemáticas ni sobre Dios. Afirma Locke, por tanto, que la mente al nacer es una *tabula rasa* o papel en blanco que empieza a “escribirse” con la experiencia. Sin embargo, al momento de jerarquizar los saberes en cuanto a su confiabilidad, realiza una escala similar a la de Descartes.

no podemos tener ningún conocimiento más allá de la percepción de ese acuerdo o desacuerdo [entre nuestras ideas], percepción que puede ser 1) intuitiva, o sea la comparación inmediata de dos ideas cualesquiera; 2) por raciocinio, que examina el acuerdo o el desacuerdo de dos ideas mediante la intervención de algunas otras; 3) por sensación, percibiendo la existencia de cosas particulares. (1999, IV, §2, p. 537)

Esto es, de los más a lo menos confiables la jerarquía sería: 1. Intuición; 2. Deducción; 3. Sensación. Como Descartes considera que el conocimiento sensorial es el menos confiable: “puesto que el conocimiento sensible no va más allá de la existencia de las cosas que efectivamente estén presentes ante nuestros sentidos, se trata de un conocimiento mucho más estrecho aún que los dos anteriores” (IV, §5, p. 538). Sin embargo, para Locke es el conocimiento sensorial, el menos confiable, el único posible sobre la naturaleza, por lo cual anticipa la dirección escéptica del empirismo:

Pero mientras estemos desprovistos de unos sentidos lo bastante penetrantes para descubrir las partículas de los cuerpos, y para proporcionarnos ideas acerca de sus propensiones mecánicas, es preciso conformarnos con estar en ignorancia de sus propiedades y de sus maneras de operar; y no podemos tener más seguridad acerca de este asunto, que cuanto puedan mostrarnos unos pocos experimentos. Pero, saber si tales experimentos tendrán el mismo éxito en otra ocasión, eso es algo de que no podemos tener seguridad alguna. Esto impide que nuestro conocimiento acerca de las verdades universales relativas a los cuerpos naturales sea un conocimiento seguro, y nuestra razón, a este respecto, nos lleva muy poco más allá de asuntos de hecho particulares (IV, §25, p. 555).

En cuanto a la noción de substancia Locke sostiene que se trata de una idea compleja. En primer lugar, propone una concepción fenomenista de la substancia, coherente con su empirismo, al explicar que consiste en una colección de cualidades. Sin embargo, luego presupone la idea general de la substancia como soporte de las cualidades.

De manera que si alguien se propone examinarse a sí mismo respecto a su noción de la pura substancia en general verá que no tiene acerca de ella ninguna otra idea, sino una mera suposición de no sabe qué soporte de aquellas cualidades que sean capaces de producir ideas

simples en nosotros; cualidades que comúnmente se llaman accidentes (...) La idea, pues, que tenemos, y a la cual damos el nombre general de substancia, como no es nada sino el supuesto, pero desconocido, soporte de aquellas cualidades que encontramos existentes, y de las cuales imaginamos que no pueden subsistir, sine re substantive, sin alguna cosa que las sostenga, llamamos a ese soporte substancia, la cual, de acuerdo con el verdadero sentido de la palabra, significa en idioma llano lo que está debajo, o lo que soporta (Libro XXIII, §2, p.276).

Cuando postula que la substancia es ese soporte desconocido de las cualidades y que estas cualidades no pueden existir sin ese soporte, Locke transgrede sus criterios empiristas de que todo conocimiento de los hechos debe legitimarse en la experiencia. En efecto, sólo tenemos experiencia de las cualidades (colores, sabores, texturas, etc.) pero debemos suponer que hay un soporte de esas cualidades (la substancia, la cosa) aun cuando no tenemos ninguna experiencia de él. Admite una explicación sobre los hechos, la idea de substancia, de la que no tiene ninguna información sensorial.

Por su parte otro filósofo empirista, George Berkeley, a quien le preocupaba combatir al materialismo, postula en su análisis del conocimiento la ecuación *esse = percipi*, (ser=percibir), lo que significa que lo real, el ser, consiste o bien en percibir o bien en ser percibido. Esta ecuación expresa la tesis metafísica de que en definitiva lo único que hay en la realidad son mentes que perciben y cualidades que existen en tanto son percibidas por una mente. Berkeley elimina la existencia de la sustancia material. Ésta substancia es en tanto es pensada, pero no existe por sí misma. Como afirma Ernest Cassirer, lo que consideramos “reales” para Berkeley no son las substancias corpóreas, sino la consistencia y cohesión de las representaciones. Son reales no las fantasías vagas y mudables sino un grupo de sensaciones “que presentan una estructura inmutable, una coherencia y una continuidad constantes” (Cassirer, 1993, p. 252). Sin embargo, ante el problema del solipsismo, así como el de la constancia o permanencia de la realidad, Berkeley postula a la mente divina, que percibe constantemente a las cosas de la naturaleza y es entonces la fuente y garantía última de su existencia.

Para mí es evidente, por las razones que tú admites, que las cosas sensibles no pueden existir de otra manera que en una mente o espíritu. De lo que

concluyo, no que no tengan existencia real, sino que, visto que no dependen de mi pensamiento y que tienen una existencia distinta de ser percibidas por mí, debe haber alguna otra mente en la que existen. Por lo tanto, es igual de seguro que existe realmente el mundo sensible como que hay un espíritu omnipresente e infinito que lo contiene y sostiene (Berkeley, 1996, p. 107).

Como puede verse la posición de Berkeley, sobre todo al afirmar la existencia de una substancia infinita como garantía de permanencia y coherencia de las percepciones de las mentes finitas, también resulta insostenible en el marco del criterio general del empirismo.

El filósofo que realiza una profunda crítica a la metafísica occidental sobre la base de su criterio empirista fue David Hume. Este autor distingue entre las relaciones que puede establecer la mente, las relaciones de ideas, y la explicación de los hechos. Cuando se realizan operaciones matemáticas, por ejemplo, la mente se limita a relacionar ideas entre sí, sus verdades son universales y necesarias, pero no se refieren para nada a la naturaleza. Aquí puede advertirse muy claramente su oposición al racionalismo. Hume no niega a la matemática, sino que la limita a establecer relaciones de ideas entre sí. Afirma que esta ciencia no se refiere a los hechos, a la naturaleza. Las explicaciones sobre los hechos, deben legitimarse en la propia experiencia, en los datos sensoriales, en las impresiones. Entonces toda idea que pretenda explicar los hechos debe tener su impresión correspondiente. Como ya había sospechado Locke cuando afirmaba que substancia era ese “no se sabe qué”, Hume muestra que no hay impresión, no hay dato sensorial, que confirme la idea de substancia. Se trata entonces de una idea metafísica, producto de la asociación de ideas de la imaginación. Es una creencia derivada del hábito, pero no un conocimiento. Hume considera que tanto la substancia pensante como la corpórea no tienen legitimación en la experiencia:

Por consiguiente, no tenemos ninguna idea de substancia distinta de la de una serie de cualidades particulares... la idea de substancia... no es sino una serie de ideas simples unidas por la imaginación y a las cuales se asigna un nombre particular por medio del cual podemos recordarnos a nosotros o recordar a otros tal serie. (Hume, 2002, I, 1, p. 97)

Por mi parte, cuando más íntimamente penetro en lo que llamo *yo mismo*, tropiezo siempre con una u otra percepción particular, de calor o frío, luz o sombra, amor u odio, dolor o placer. Nunca puedo aprehenderme *yo mismo* sin una percepción, y nunca puedo observar más que la percepción. (I, IV, p. 252)

La mente es una suerte de teatro, en el que sucesivamente hacen su aparición diversas percepciones; pasan, vuelven a pasar, se deslizan y se mezclan en una variedad infinita de disposiciones y situaciones. No hay en ella propiamente ninguna *simplicidad* en un momento dado, ni *identidad* en momentos diferentes, por natural que sea esa propensión a imaginar esa

simplicidad y esa identidad. La comparación con el teatro no debe engañarnos. Son únicamente las percepciones sucesivas las que constituyen la mente; no tenemos tampoco la más remota noción del sitio donde se representan estas escenas ni de los materiales de que está compuesto." (I, IV, p. 253).

La cuestión de la substancia se vuelve en Hume una creencia producto de un proceso psicológico subjetivo. Finalmente, en Kant, como veremos, la substancia resulta una categoría del entendimiento en el marco de su filosofía trascendental.

Referencias

- Aristóteles. (1987). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Berkeley, G. (1996) *Tres diálogos entre Hylas y Filonús*. Madrid: Espasa Calpe.
- Borges, J.L. (1974). *Discusión en Obras completas*. Buenos Aires: Emecé.
- Cassirer, E. (1993). *El problema del conocimiento II*. México: Fondo de cultura económica.
- Descartes, R. (1980a). *Discurso del método*. En *Obras escogidas*. Buenos Aires: Charcas.
- Descartes, R. (1980b). *Meditaciones metafísicas*. En *Obras escogidas*. Buenos Aires: Charcas.
- Descartes, R. (1980c). *Los principios de la filosofía*. En *Obras escogidas*. Buenos Aires: Charcas.
- Eggers Lan, C. y Juliá, V. (1978) *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos.
- Estiú, E. (2010). "La fundamentación del mecanicismo en la física de Descartes". En Moran, J. C. *Los filósofos y los días*. (pp. 231-244). La Plata: de la Campana.
- Heimsoeth, H. (1974). *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*. Madrid: Revista de occidente.
- Hume, D. (2002) *Tratado de la naturaleza humana I*. Madrid: Biblioteca grandes pensadores.
- Locke, J. (1999). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: Fondo de cultura económica.
- Windelband, W. (1955). *Historia de la filosofía Antigua*. Buenos Aires: Nova.

Apéndice al capítulo 2

Recepción de Hume en el arte contemporáneo

Analía Melamed

Uno de los sentidos elementales del término experiencia comprende la presunta capacidad de previsión, es decir, de distinguir y demarcar lo posible sobre la base de lo vivido. Nuestras expectativas y nuestros actos se fundan en esa operación del pensamiento, la lógica inductiva, que proyecta el pasado en el futuro y que pretende hacer del mundo un lugar monótono y previsible. Lo esperable es aquello que se mide según el patrón de lo que ya ocurrió, la fuente de la costumbre. Fracasamos o no siguiendo el modelo histórico de nuestros éxitos y fracasos.

Como Hume ha observado, la costumbre es un patrón útil para la vida cotidiana pero también, afirma, es una fuente de creencias en el conocimiento de la naturaleza. Para demostrarlo, este filósofo somete las ideas tradicionales de causalidad, substancia, y yo o alma a su criterio empirista que sostiene que toda idea referida a los hechos, para ser legítima, debe tener una impresión correspondiente. No encuentra, sin embargo, el fundamento empírico de estas ideas. No hay impresión de conexiones necesarias entre los hechos, sino de sucesiones regulares de hechos; no hay impresión de las cosas o substancias, sino de la conjunción constante de accidentes; no hay impresión de nada fijo que podamos llamar yo y que sea la fuente de nuestra identidad personal. Concluye Hume, por tanto, que el fundamento último de estas ideas no está en la naturaleza sino en creencias psicológicamente condicionadas. Sostuvo de manera consistente que, dado que nuestras capacidades de conocimiento son limitadas, la regularidad de la naturaleza, la semejanza entre futuro y pasado, constituye una creencia basada en el hábito, pero sin fundamentos concluyentes. Es posible aseverar, dice Hume, que el sol saldrá mañana, no obstante, esa es una probabilidad que se deriva del plano psicológico, pero desde un punto de vista objetivo esta afirmación no tiene mayor justificación que la contraria. Ya que no tenemos impresiones es decir datos o información sensorial acerca de las conexiones necesarias entre los hechos no hay manera de sustentar que las conexiones causales ocurrirán en el futuro tal como en el pasado (Hume, 2002).

Más allá de estas críticas y de espaldas al escepticismo de Hume, la civilización occidental continuó desarrollando poderosos sistemas científicos y tecnológicos para ampliar el conocimiento, y a veces, mejorar la calidad de vida, pero también para reforzar aún más el cerco de lo previsible.

Sin embargo, algunos acontecimientos como la pandemia de 2020, tienen la capacidad de mostrar que la tela de lo siempre igual termina por rasgarse y que el soporte de la costumbre

puede desvanecerse. De un modo mucho menos traumático, el arte tiene también esa capacidad de romper el círculo de lo esperable, esto es, de sugerir que lo que consideramos imposible también podría suceder. Por ejemplo, en varias pinturas de René Magritte, como *Las ideas claras* o *El castillo de los Pirineos*, se muestra una roca suspendida en el aire. Frente a estas imágenes, la fuerza de la costumbre hace que los espectadores sintamos inexorable la caída. Pero, ¿por qué razón no seguiría suspendida? parecen preguntar, con Hume, las obras de Magritte. Y, en efecto, la roca nunca cae.

¿Cómo sería una civilización cuyo sentido común no se hubiera desarrollado bajo la impronta de la metafísica aristotélica que explica la realidad bajo el concepto de substancia? También el arte, en este caso la literatura, puede llevar a cabo una exploración conjetural de una civilización y un lenguaje cuya comprensión de la realidad fuera desubstancializada, al modo empirista de Berkeley y sobre todo de Hume. Tal es el caso del cuento de Borges "Tlön, Uqbar, Orbis Tertius", donde el lenguaje de la civilización de Tlön resulta un instrumento para ordenar una realidad que no es más que el fluir impresiones. Un lenguaje sin sustantivos que se corresponde con una percepción de la realidad descosificada:

Hume notó para siempre que los argumentos de Berkeley no admiten la menor réplica y no causan la menor convicción. Ese dictamen es del todo verídico en su aplicación a la tierra; del todo falso en Tlön. Las naciones de ese planeta son -congénitamente- idealistas. Su lenguaje y las derivaciones de su lenguaje -la religión, las letras, la metafísica- presuponen el idealismo. El mundo para ellos no es un concurso de objetos en el espacio; es una serie heterogénea de actos independientes. Es sucesivo, temporal, no espacial. No hay sustantivos en la conjetural *Ursprache* de Tlön, de la que proceden los idiomas "actuales" y los dialectos: hay verbos impersonales, calificados por sufijos (o prefijos) monosilábicos de valor adverbial. Por ejemplo: no hay palabra que corresponda a la palabra luna, pero hay un verbo que sería en español lunecer o lunar. Surgió la luna sobre el río se dice *hlör u fang axaxaxas mlö* o sea en su orden: hacia arriba (upward) detrás duradero-fluir luneció (Borges, 1973, p. 435).

No es exagerado afirmar que la cultura clásica de Tlön comprende una sola disciplina: la psicología. Las otras están subordinadas a ella. He dicho que los hombres de ese planeta conciben el universo como una serie de procesos mentales, que no se desenvuelven en el espacio sino de modo sucesivo en el tiempo (p. 436).

También puede advertirse la influencia de Hume en *En busca del tiempo perdido* de Marcel Proust. Los problemas de la descosificación del yo, la crisis de la identidad personal y la fragmentación pueden encontrarse por ejemplo en el siguiente pasaje:

Lo cierto es que comprendí la imposibilidad de saber de una manera directa y segura si Francisca me quería o me detestaba. Y así fue ella la primera que me dio la idea de que una persona no está, como yo había creído, clara e inmóvil ante nosotros, con sus cualidades, con sus defectos, sus proyectos, sus intenciones respecto a nosotros [...], sino que es una sombra en que jamás podremos penetrar, para la cual no existe conocimiento directo, tocante a la cual nos forjamos numerosas creencias con ayuda de palabras e incluso de acciones que, tanto unas como otras, sólo nos dan informes insuficientes y, por lo demás, contradictorios -una sombra en la que podemos alternativamente imaginarnos con tanta verosimilitud que brillan el odio como el amor (Proust, 1991, p. 75).

El yo novelesco es discontinuo e intermitente. Como sucede en Hume el sujeto desaparece como norma unitaria y fija. La pretendida unidad del individuo es una sucesión de estados, de yoes, en pugna. En cuanto a los vínculos entre Proust y el empirismo, se han estudiado las fuentes teóricas de su formación, sobre todo las clases de su profesor Alphonse Darlu. Para éste la filosofía del hábito tiene un papel fundamental (Piazza, 2018, pp. 49-60). Y siguiendo la línea de Darlu, Proust considera el hábito como la incorporación de una suerte de segunda naturaleza, de modo que su interrupción tiene efectos psicológicos devastadores. Es así que desarrolla también de un modo ficcional la influencia del hábito en las relaciones interpersonales, sobre todo en los vínculos amorosos. Por ejemplo, al reflexionar sobre su amor por Albertina, el narrador lo atribuye a una más de las creencias ilusorias derivadas de la costumbre:

la costumbre de asociar a la persona de Albertina con el sentimiento que ella no había inspirado me hacía creer, sin embargo, que era especial en ella, de la misma manera que la costumbre da a la simple asociación de ideas entre dos fenómenos, según pretende cierta escuela filosófica, la fuerza, la necesidad ilusorias de una ley de causalidad (1993, p. 100).

El hábito, fruto de una vida rutinaria, ligado a la interacción mecánica de las pasiones se entretreje en la novela con un entramado de convenciones, de lógica abstracta, prejuicios personales, sociales y políticos. A diferencia de Hume, quien sostiene que el hábito es la guía de la vida humana, según Proust, si bien considera que es imprescindible para soportar el sufrimiento, el hábito paraliza la imaginación y la sensibilidad.

Para concluir nos preguntamos por los vínculos entre la literatura, o el arte en general, y la filosofía. En ese sentido podemos afirmar que hay un saber del arte inmanente a los propios recursos ficcionales de las obras, pero no como tesis o mensajes que puedan abstraerse de su singularidad artística. La literatura constituye un modo específico de producir pensamiento, de plantear problemas y de formular conjeturas. Hay en ella, por tanto, una demostración ficcional que tiene efectos filosóficos y que abre un espacio fértil para la reflexión en una intersección no reduccionista con la filosofía.

Referencias

- Borges, J. L. (1973). *Obras completas*. Buenos Aires: Emece.
- Hume, D. (2002). *Tratado de la naturaleza humana* I. Madrid: Biblioteca grandes pensadores.
- Piazza, M. (2018). "Proust et la philosophie de l'habitude. Un élève d'Alphonse Darlu et de Paul Janet". En *Bulletin d'informations proustiennes*. Paris: Éditions Rue d'Ulm, N°48.
- Proust, M. (1991). *En busca del tiempo perdido*.3. *El mundo de Guermantes*. Buenos Aires: Alianza.
- Proust, M. (1993). *En busca del tiempo perdido*.6. *La fugitiva*. Buenos Aires: Alianza.