

Se exponen los argumentos que da Hume para negar tanto la idea de la sustancialidad del yo como la idea de la identidad personal.

Esto le llevará a una tesis claramente fenomenista al caracterizar al yo como «un haz o colección de diferentes percepciones».

Con ello se llega a un callejón sin salida, pues el fenomenismo le impide aceptar cualquier acceso cognoscitivo a la realidad del yo y, por otra parte, sin esa realidad el fenomenismo se queda en el aire. ¿Puede concluirse por todo ello que Hume es un escéptico? El autor de la obra cree que Hume es escéptico respecto a toda afirmación que vaya más allá de los simples fenómenos. Dentro del campo fenoménico su escepticismo es moderado. Termina esta parte con unas anotaciones críticas valorativas de la filosofía del escocés.

La parte tercera y última se ocupa de analizar las repercusiones históricas más inmediatas del pensamiento humeano, concretamente, su proyección en la filosofía escocesa del sentido común y en la filosofía kantiana.

«Científico» es el calificativo que, a nuestro parecer, mejor sirve para caracterizar el libro *Hume y el fenomenismo moderno*, pues prácticamente toda afirmación que se hace va avalada por la literalidad de uno o varios textos originales. Obra muy documentada, de una gran riqueza textual, y que a la vez está expuesta con gran sencillez y claridad. El conocimiento que el autor del libro posee de los siglos XVII y XVIII se pone de manifiesto en todo momento (conocimiento que ya ha originado otras dos importantes obras, sobre Descartes y Kant) y hace sumamente interesante la lectura del mismo, a pesar de su larga extensión, sin que la atención decaiga en ningún momento. Creemos, sin temor a equivocarnos, que su lectura será sumamente provechosa para todo aquel que desee conocer la teoría del conocimiento en el empirismo inglés, especialmente la de Hume, y el pensamiento ilustrado.

Nos atreveríamos a sugerir, para las próximas ediciones de la obra, que se tradujesen los textos latinos de la primera parte, que obstaculizan y detienen la lectura del libro. Desgraciadamente, el latín ya no es lengua que se lea sin dificultad (y sin diccionario) comúnmente entre los estudiosos de la filosofía.

CONCHA COGOLLUDO MANSILLA

SALAS ORTUETA, Jaime, *El conocimiento del mundo externo y el problema crítico en Leibniz y en Hume*, Universidad de Granada, Departamento de Filosofía, 1977, 247 págs.

El interés de este libro radica en el análisis a gran escala que el autor realiza sobre dos escalones contiguos en la evolución filosófica de un problema concreto: la valoración del «fenómeno» en las teorías del conocimiento de Leibniz y Hume.

Para ello detiene su estudio en las categorías que ambos autores utilizan para hacer inteligibles los fenómenos, muestra sus insuficiencias y los recursos compensatorios que evitaron el que tanto Leibniz como Hume llegaran a elaborar un verdadero planteamiento crítico del conocimiento. El paso histórico entre

uno y otro se hará evidente a la hora de calibrar las categorías, los recursos que las compensan, y su mayor o menor proximidad a una actitud crítica, en cuanto que el conocimiento no fuera algo fáctico, sino problemático.

El autor lleva su estudio de dichas categorías paralelamente en Leibniz y Hume, comparando las dos vías de análisis de los fenómenos en ambos autores.

Por parte de Leibniz, las dos vías utilizadas son las verdades de razón y las mónadas, aquéllas como principios explicativos de los fenómenos, y éstas como su fundamento, indicando esto la no ultimidad de lo fenoménico. La mónada permite el reconocimiento, desde una perspectiva única, unificadora y totalizadora, del fenómeno, y las verdades de razón legislan y ordenan el mundo de relaciones formado, lo que da en última instancia su inteligibilidad.

Sin embargo, estas dos categorías no agotan el conocimiento de los fenómenos, está limitado por la necesidad de acudir a la experiencia que, aunque no rompe la continuidad entre las verdades de razón y las verdades de hecho, tiene, sin embargo, una gran relevancia en todo el proceso de conocimiento; por el reconocimiento, no discursivo, de verdades primitivas de hecho; por la aceptación no demostrada (sino experimentada o postulable) de la identidad personal, etc.

El ángulo fundamental de la visión de Leibniz en todas estas cuestiones es, por otra parte, el ontológico; mantiene una especie de rechazo instintivo al fenomenismo, que, aunque nunca es descartado de su sistema y está siempre en dependencia de la valoración de la hipótesis de la armonía preestablecida, es negado en virtud del argumento del mejor de los mundos posibles. Su perspectiva ontológica es lo que le impide el planteamiento crítico. Según el autor, Leibniz al partir de la continuidad ontológica entre Dios-hombre-mundo queda imposibilitado de sensibilizarse con el conocimiento, como problema que requiere el esclarecimiento de su propia posibilidad.

Así, los principios compensatorios introducidos por Leibniz para contrarrestar, no tanto las limitaciones del conocimiento —mero correlato de la limitación humana— como sus insuficiencias, son de dos órdenes: uno de justificación interna, que el autor llama *pragmatismo epistemológico*, de orden teórico, que valdía el conocimiento por el mero hecho de su existencia progresiva, la cual implica el aceptar, aunque sin pleno fundamento, una serie de primeros principios que permitan ese progreso de conexiones, relaciones y deducciones, generalmente, por otra parte, corroboradas por la experiencia; y el otro principio, de orden ontológico, sería el *concepto de Dios*, de mayor alcance fundante, condición de la hipótesis de la armonía preestablecida, y que avala, por tanto, la representatividad transcendente de las percepciones y de las relaciones de las verdades de razón.

Sin embargo, la función gnoseológica respaldada por el concepto de Dios, comparte las mismas deficiencias que el propio concepto, por cuanto los argumentos *a priori*, tendentes a demostrar su existencia, participan de la insuficiencia del pensamiento puro, respaldado en principios e hipótesis no demostrables (participando de la fenomenicidad en última instancia de las verdades de razón), y en lo que respecta a los argumentos *a posteriori*, hay que tener en cuenta que

la armonía preestablecida es mera hipótesis, y en cuanto tal, hay cierta incapacidad de llegar a conocimientos demostrativos ciertos a partir de los fenómenos.

Lo que le permite ahora al profesor Salas la comparación del esquema leibniziano con el de Hume es, en primer lugar, la identidad de significado de los términos referidos a la experiencia, y al mismo «fenómeno»; en segundo lugar, el que, a pesar de ser desigualmente valorado, ambos aceptan acriticamente el fenómeno e intentan hacerlo inteligible por medio de sus propias categorías y según sus propios métodos (acoplamiento de los fenómenos a las verdades de razón, por una parte, y por otra, remisión de las ideas a su fundamento: las impresiones); en tercer lugar, que al ser ambas series de categorías insuficientes por la imposibilidad de fundamentar la objetividad de las sensaciones, necesitan acudir a principios compensatorios, en un caso Dios, en otro, la necesidad de la acción.

Hume parte de una actitud más fenomenista que Leibniz (para Leibniz el fenomenismo es un modo de respuesta religiosa ante la soledad del hombre con Dios, para Hume el convencimiento de que la realidad en la que actuamos y pensamos es la realidad fenoménica), el fenómeno no es transcendido. Sus dos vías de análisis para comprender los fenómenos, mantiene hasta cierto punto un paralelismo formal con el de Leibniz, ésta es al menos la perspectiva en que se sitúa el autor para seguir más fielmente la comparación: las impresiones como fundamento de todas las percepciones de la mente, y el sistema de asociaciones que regulan la inteligibilidad de los fenómenos últimos.

La primera vía le sirve para afirmar, de principio, el fenomenismo del conocimiento, la imposibilidad de trascender la sensación en un mundo que la respalde. La segunda vía, sin embargo, es la más significativa, en virtud de ella se fundamenta la creencia en la transcendencia del mundo externo y en la relación causal; sin olvidar la perspectiva de la primera vía, estas creencias deben ser solamente descritas, no verificadas.

Así, mientras para Leibniz el valor realista de los fenómenos está basado en su expresividad (como expresión parabólica de las verdades de razón), y en la hipotética objetividad de la armonía preestablecida, Hume asegura un realismo extrasistemático, fruto de la creencia instintiva y que muestra la cesura entre la creencia natural y las reflexiones filosóficas. Esta cesura es lo que le da pie para plantearse desde una perspectiva más acendrada el problema de la acción, que acabará siendo el principio compensatorio que anula las dificultades del escepticismo fenoménico. Para ello se estudia con particular detenimiento la evolución que sufre en Hume el concepto de saber desde el *Treatise* a la *Enquiry*, hasta hacer de la filosofía una teoría de la acción que al mismo tiempo la potencie.

Como en el caso de Leibniz, al faltar el fundamento último de la creencia en el mundo externo, la filosofía, como teoría de la acción, tiene tan sólo un valor positivo relativo, rechazar las creencias ilegítimas, valor que en todo caso sólo podrá ser avalado por su propia eficacia, la cual vuelve superflua la justificación filosófica de la filosofía, desechando la problematicidad de estas cuestiones. Dios (y la armonía preestablecida) en un caso, y la necesidad de la acción, en

otro, impiden problematizar el conocimiento, hacen innecesaria la autojustificación, y, por tanto, alejan la posibilidad de necesitar una actitud crítica. Hume, sin embargo, estaría más cercano a ella si hubiera intentado resolver las dificultades teóricas del *Treatise*, en lugar de modificar su concepción del saber. Por otra parte, al rechazar el concepto de Dios, como principio coadyuvante del sistema, y otorgar al sujeto mayores posibilidades de alteración y constitución de los objetos de conocimiento, muestra ya un claro avance histórico con respecto al planteamiento leibniziano.

El estudio está llevado a cabo con gran detención en los análisis de los conceptos claves, relevantes a la hora de la comparación, y de los subsiguientes desarrollos de cada concepto para hacer más matizada la comprensión de ambos sistemas en conjunto. El autor ha sabido mantener además las tres guías de análisis a lo largo de todo el libro de manera clara y en beneficio de la objetividad de sus conclusiones, que aportan un mayor esclarecimiento a la comunidad de temas y diferencia de actitudes que suponen las dos posiciones filosóficas.

PILAR ABRAIRA

MALHERBE, Michel, *La philosophie empiriste de David Hume*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1976, 322 págs.

Este libro de Malherbe intenta comprender la filosofía de Hume desde lo que podríamos llamar una doble perspectiva genética; por una parte, haciendo descansar todo el peso de la filosofía humeana sobre su pretensión de radicalidad a ultranza, de la que se derivaría su empirismo, su atomismo y su escepticismo, y por otra parte, partiendo ya de la radicalidad empírica, seguir los pasos estrictos de la génesis del espíritu. Y propone por base de estas perspectivas la actitud que debe mantener todo comentador de Hume, no buscar un principio general y evidente a su filosofía, sino seguirle en sus pasos errantes (pág. 17), deshaciendo de este modo los problemas que pudieran parecer fruto de incongruencias evolutivas en su filosofía. Pretende también con este nuevo acercamiento reducir a cero las objeciones que se le han hecho a Hume de psicologista, mecanicista, incluso de hipocresía, que proceden de no haber comprendido ni su propósito de radicalidad —establecer una ciencia más allá de la lógica y la psicología— ni de llevarlo a cabo en términos de un estudio genético que describiría los pasos de la naturaleza humana hasta lograr el «efecto» de la razón.

La radicalidad viene entendida como el interés profundo de instaurar una nueva ciencia a partir de una metodología consciente y precisa. A este respecto el autor señala que hasta cierto punto no es tan interesante saber lo que Hume toma de Newton, como seguir el desarrollo de su fundamentación, de la moderna ciencia (pág. 45), que había planteado por fin de un modo serio la cuestión del empirismo: qué es la experiencia.