
EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN PHILOSOPHIA

CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA

PUBLICACIÓN PERIÓDICA DE LA FACULTAD
ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD DE NAVARRA / PAMPLONA / ESPAÑA



Universidad
de Navarra

ÁLVARO LOZANO PLATONOFF

La representación en la filosofía de Thomas Reid

VOLUMEN 25 / 2015

SEPARATA

EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN PHILOSOPHIA

CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA

PUBLICACIÓN PERIÓDICA DE LA FACULTAD ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA / UNIVERSIDAD DE NAVARRA
PAMPLONA / ESPAÑA / ISSN: 1131-6950
2015 / VOLUMEN 25

DIRECTOR / EDITOR

Sergio Sánchez-Migallón
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

VOCALES / MEMBERS

Enrique Moros
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Santiago Collado
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

SECRETARIO / EDITORIAL SECRETARY

Rubén Herce
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Esta publicación recoge extractos de tesis doctorales defendidas en la Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra.

La labor científica desarrollada y recogida en esta publicación ha sido posible gracias a la ayuda prestada por el Centro Académico Romano Fundación (CARF)

**Redacción, administración,
intercambios y suscripciones:**
«Cuadernos Doctorales de la Facultad
Eclesiástica de Filosofía»
Universidad de Navarra. 31009
Pamplona (España)
Tel: 948 425 600.
Fax: 948 425 633
e-mail: faces@unav.es

Edita:
Servicio de Publicaciones
de la Universidad de Navarra, S.A.
Campus Universitario
31009 Pamplona (España)
T. 948 425 600

Precios 2015:
Suscripciones 1 año: 30 €
Extranjero: 43 €

Fotocomposición:
pretexto@pretexto.es

Imprime:
Ulzama Digital

Tamaño: 170 x 240 mm

DL: NA 1024-1991

SP ISSN: 1131-6950

EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN PHILOSOPHIA

CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA

2015 / VOLUMEN 25

1. **Álvaro LOZANO PLATONOFF**
La representación en la filosofía de Thomas Reid
Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Alejandro Llano 5-123
2. **Juan José SALINAS**
El conocimiento en McDowell. Quietismo, intencionalidad y verdad
en *Mente y mundo*
Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Enrique Moros 125-205
3. **Jorge Martín MONTOYA CAMACHO**
Libertad, amor y verdad en la teoría de la acción de Harry Frankfurt
Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Enrique Moros 207-281
4. **José Carlos FERNÁNDEZ DUARTE**
Amor, justicia y relación. Bases de la economía según la encíclica *Caritas
in veritate*
Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Sergio Sánchez-Migallón 283-351

Universidad de Navarra
Facultad Eclesiástica de Filosofía

Álvaro LOZANO PLATONOFF

La representación en la filosofía de Thomas Reid

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la
Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra

Pamplona
2015

Ad normam Statutorum Facultatis Philosophiae Universitatis Navarrensis,
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 12 mensis ianvarii anni 2015

Dr. Alexander LLANO

Dr. Sergius SÁNCHEZ-MIGALLÓN

Coram tribunali, die 25 mensis aprilis anni 2012, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
D. nus Eduardus FLANDES

Cuadernos Doctorales de la Facultad Eclesiástica de Filosofía

Vol. XXV, n. 1

Presentación

Resumen: Thomas Reid, filósofo escocés del siglo XVIII, se enfrentó con el relativismo al que conducía la así llamada teoría de las «ideas». Frente al representacionismo sin fundamento que proponía –y por ello el escepticismo al que conducía– Reid se da a la tarea de analizar dicha teoría. En este texto se presenta el diálogo que el escocés mantiene con sus contemporáneos –Descartes, Malebranche, Locke, Berkeley y Hume, principalmente– y su propuesta filosófica que, con la ayuda de la reflexión sobre el Lenguaje y el sentido común débil, presenta una teoría gnoseológica intencional desde un acto perceptivo compuesto de concepto y creencia fundado en el valor metafísico de los principios del sentido común.

Palabras clave: sentido común, intencionalidad, relativismo, percepción, creencia, primeros principios.

Abstract: Thomas Reid, Scottish philosopher of the XVIII Century, focuses his philosophical efforts in the theory of ideas and the relativism that follow it. Against the relativisms that leads that theory –and his skeptical consequences– Reid analyses such theory. In this text is presented the dialogue that the Scottish has with his contemporaries –Descartes, Malebranche, Locke, Berkeley and Hume, mainly– and his philosophical proposal that, with the help of Language reflection and the weak common sense, shows an intentional epistemological theory from the perceptive act integrated by the concept and the belief, with a broader foundation in the metaphysical value of the principles of common sense.

Keywords: common sense, intentionality, relativism, perception, belief, first principles.

La relación que existe entre lo material y lo espiritual siempre ha sido intrigante. Esta relación se puede analizar desde varias perspectivas. Entre todas ellas una de las que más apasiona –acaso porque todas las demás la involucran– es la del conocimiento. El conocimiento es ese encuentro entre dos mundos: por un lado, una realidad material que parece preferir quedarse en paz, que ha cargado por milenios una estructura que tampoco parece querer modificar, si acaso evolucionar. Por otro lado, un espíritu inquieto, cuyo anhelo por «ser todas las cosas» no lo deja descansar; lo realiza incluso en el sueño y durante la vigilia no para de trabajar.

Todo ser humano vive con la alegría de poder conocer. Sobre lo alcanzado perfilamos la vida y nos conducimos en las acciones. Pero el engaño no tarda en aparecer: ya con los sueños tan vivos que, como pesadillas, nos alegramos de no haber vivido; ya con los años que hacen que los sentidos pierdan

intensidad y el mundo –poco a poco y sin quererlo– parezca alejarse del en torno; ya con la precipitación de la juventud que, con anhelo de alcanzarlo todo, olvida ponerse en lo esencial; o ya por la simple razón de que es tan vasto este mundo que la pereza conduce a considerar que ya se ha visto todo.

Ante este hecho (el engaño en el conocimiento) espíritus inquietos siempre se han detenido. Un gremio de individuos se ha aventurado a tomarse más en serio el encuentro con el mundo, al menos en lo que a su fundamento se refiere. Un misterio, un enigma que factiblemente nunca tendrá solución –aunque la tenga para otro–. Pero, al mismo tiempo, una cuestión que siempre se ha querido responder; será porque en ello se va la vida.

El primer acercamiento a dicha realidad consideró que el encuentro era una realidad. Desde esta perspectiva interpretó las relaciones y propuso la estructura que explica tal vinculación. Desde las formas sustanciales muchos libros se llenaron de una visión que «explicaba» el funcionamiento de tal enigma. Su planteamiento no implicó un rechazo o confrontación a la vida cotidiana del mundo, ello le permitió pasar sin problemas; tuvo, por así decirlo, su carné de identidad desde su concepción y caminó entre todos con gran aceptación.

Pero pasados muchos años otro grupo de pensadores –motivados, en parte, por el abuso que de la anterior interpretación se había hecho– consideró que había algo mal. Esa relación no se podía tomar como un hecho: había que demostrarla. No bastaba que el vulgo la aceptara. Era preciso analizar la situación, mostrar que era posible hablar de ella, antes de pretender explicar tan intrincada relación. Nació así –desde Rene Descartes– la filosofía moderna con una importante misión: fundar, de una vez por todas, la filosofía sobre principios sólidos.

No parten de ninguna novedad. La «idea», que asumen como fundamento, siempre ha sido considerada por todos los seres humanos como parte de su constitución. Nadie ha negado tener ideas, si acaso tener pocas o malas; la posesión de ideas es un principio compartido por todos. Lo que sí es una novedad, y de ahí el nombre de *teoría de las ideas*, es el uso que se les da. Las ideas son, ahora, el constitutivo de la filosofía, el centro de la reflexión y a partir de ellas se edifica lo demás.

Así, la filosofía moderna construye una serie de interpretaciones del proceso cognitivo compartiendo tan solo el elemento base: la idea. Es una verdad evidente, ninguno de ellos lo demuestra; no es necesario hacerlo, además de ser imposible: es un hecho de experiencia irrefutable. Sin embargo, ante esa

contundencia en aceptar un hecho las variaciones comienzan a ser tan diversas como autores. El elemento tan común comienza a adquirir una serie de características incompatibles entre sí. Comenzó la carrera por alcanzar la meta del criterio de conocimiento desde la salida de las ideas.

La idea comenzó por adquirir estatuto propio, «les otorgaron una casa digna». Fue analizada como objeto, pero pronto considerada como tal. Entre los dos mundos (material y espiritual) surgió un tercer elemento, la idea, que terminó por ser el único en escena. El recurso originario para explicar todo un horizonte terminó por ser el horizonte mismo; fuera de la idea no hay nada que se pueda alcanzar –ni el mundo material, ni el mundo espiritual–. Algunos consideraron que eso ya no era necesario, pero se olvidaron de que la gente común no camina sobre ideas, no interactúa con ideas. Aunque ninguno de ellos renunció a los cuidados del mundo todos caminaron al escepticismo como gran descubrimiento, cuando en realidad era más bien un cubrimiento: el mundo quedó velado por las ideas.

Ante esta perspectiva, Thomas Reid, quien en un inicio compartía la visión de los partidarios de las ideas, se percató de la consecuencia a la que dicha teoría conducía: el escepticismo. Se planteó la encrucijada: aceptar la consecuencia, o cuestionar los principios sobre los que se basa. Él escogió la segunda. Despertado con la lectura del *Treatise of Human Nature* comenzó un proceso adecuado a las situaciones de la filosofía de su tiempo; se basó, de modo esencial, en la reflexión sobre las operaciones de la mente.

En su camino recurre a los principales intelectuales de su tiempo; no hay cuestión que construya al margen del diálogo crítico con ellos. Pero, también se hizo acompañar de dos amigos: el sentido común y el lenguaje. Dos guías de su reflexión a las que respeta y no pretende contradecir. Antes de aceptar las teorías de los filósofos, «quimeras fruto de su imaginación», prefiere quedarse en la ignorancia del vulgo y creer en la existencia del mundo extra-mental por el que camina, con el que dialoga.

Es una apasionante reflexión: el modo como Reid pudo recuperar las ideas. Una realidad innegable que se había distanciado del ser humano y del mundo extra-mental. Su misión, además de superar esa confusión, plantea y pretende responder –siempre consciente de la limitación de su respuesta– la gran pregunta: ¿cómo se conoce?, ¿cómo se unen los dos mundos?, en definitiva, ¿qué valor tiene la representación del mundo que ofrece la idea?

Estudiar la representación en la filosofía de Reid implica tomar todas sus manifestaciones, de modo especial los diálogos constantes que tiene con los

principales intelectuales de su tiempo. En ese encuentro no se pretende juzgar la certeza de su interpretación –aunque de ordinario se contraste con los estudiosos del tema–; se busca más bien comprender la riqueza que adquiere al juzgar otras perspectivas.

Este extracto se centra de lleno en la percepción y sus dos elementos esenciales (concepto y creencia), así como el análisis del acto perceptivo. Con este recorrido no se pretende dar respuesta a una pregunta que, de antemano, sigue abierta. Lo que se pretende es clarificar el panorama, las implicaciones y alcances de cada uno de los elementos que permiten hablar no solo de la idea sino, también, de la realidad extra-mental.

Hace trece años, en que comenzaba mi andanza filosófica, recuerdo la simpleza con la que tomaba algunas de las grandes cuestiones filosóficas. Trece años después, aunque no tenga ninguna respuesta, reconozco su importancia, he aprendido a tomarme más en serio las preguntas fundamentales de la vida, dentro de las que se encuentran las del conocer. En todo este tiempo y proceso, grandes personas me han acompañado. Sin ellas no hubiese podido «dejar» este trabajo. Desde mis padres, para quien va este obra –en sus cincuenta años de casados– y a quienes les agradezco saber contar hasta ocho; a mis hermanos, sobrinos, tíos, primos y amigos. Mi familia española –Bidasoa, Tilos y mi tan amada comunidad universitaria–. Mi Obispo, el cardenal Norberto Rivera Carrera. Mis comunidades en México –el Seminario Conciliar, Fátima, la Resurrección y San José, Catazajá– que me han ayudado a aterrizar siempre en este mundo. A las fundaciones Forsa y Vasconia, a mis familiares y amigos que apoyaron económicamente este período. Por último, de modo especial, a las personas que me ayudaron en la reflexión sobre la verdad: a los miembros de la Facultad Eclesiástica de Filosofía y el Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra; a todo el personal de la Biblioteca de la Universidad de Navarra –con más de cincuenta años facilitando el conocimiento–; a los profesores José Luis Fernández, Lourdes Flamarique, José Hernández Prado y Whilliam Shea, quienes me han motivado en el quehacer filosófico; al Prof. Alexander Broadie, que con tanta amabilidad me acogió en la Universidad de Glasgow; de modo muy especial, a mi maestro, el Prof. Alejandro Llano, cuyo amor por la verdad –vívida en amistad– siempre ha sido un gran motor y ejemplo en mi vida. Y, sobre todas las cosas, a nuestro Dios, que configura este mundo de modo que, más que ideas, gocemos de realidades para conocer, amar y permitirnos, incluso, el lujo de tener nuestras ideas.

Índice de la Tesis

TABLA DE ABREVIATURAS Y MODO DE CITAR	5
INTRODUCCIÓN	7
CUESTIONES PRELIMINARES	13
Vida de Thomas Reid	13
Su entorno filosófico	19
Su método filosófico	27
La representación en su filosofía	29
I	
EL PAPEL DE LA SENSACIÓN	35
1. LA SENSACIÓN EN EL CONOCIMIENTO	37
1.1. La sensación y los cinco sentidos	37
a) El olfato	41
b) El gusto	45
c) El oído	47
d) El tacto	49
e) La vista	53
f) La sensación, el placer y el dolor	61
1.2. El valor de la sensación	65
a) Los errores de los sentidos. Rechazo de la sensación	66
b) El valor de la sensación	75
2. LA SUSTANCIA Y SUS CUALIDADES	80
2.1. Las Cualidades	80
a) Cualidades manifiestas	85
b) Cualidades ocultas	92
2.2. La sustancia y cualidades propias de los espíritus	98
a) Sentido común y sustancia	100
b) Lenguaje y sustancia	104
3. EL PENSAMIENTO DEL MUNDO NO ES EL MUNDO	110

3.1. Confusión de la sensación	110
a) Aristóteles: impresión y sensación	111
b) Locke: sensación y percepción	123
c) Berkeley: sensación y mundo material	135
d) Hume: sensación y realidad	142
e) Conclusión de Reid: la idea un cuarto elemento	150
3.2. Opciones de la Filosofía	160
a) Innatismo	160
b) Escepticismo	167
c) Replantear los principios	170
II	
NATURALEZA DE LA MENTE HUMANA	173
4. LAS CUALIDADES MANIFIESTAS Y LA SENSACIÓN	175
4.1. La herencia recibida por Reid	175
a) Descartes: la idea como cosa	175
b) Locke: rechazo de las ideas innatas	178
c) Berkeley: de la mano del sentido común, contra el escepticismo	180
d) Platón, superación de la sombra sensible	186
4.2. Reid: cualidades manifiestas, sensación y concepción	190
a) Naturaleza del concepto	191
b) Origen del concepto	199
5. EL PAPEL DE DIOS EN LA FILOSOFÍA	220
5.1. La herencia recibida por Reid	220
5.2. El providencialismo de Reid	226
a) Existencia y naturaleza de Dios	233
b) Dios creador	236
6. NATURALEZA DE LA MENTE HUMANA	240
6.1. Necesidad de madurez	240
a) Cultura de la mente	245
6.2. Los primeros principios y su polémica	252
a) Base del pensamiento, no adquirida	253
b) Tipos de innatismo	260
c) La estructura del conocimiento en Immanuel Kant y Thomas Reid	266
d) La cuestión de los principios y el metaprincipio de la confianza	278
III	
EL ACTO DEL CONOCIMIENTO	283
7. ELEMENTOS DE LA PERCEPCIÓN	284
7.1. Concepto	284
a) Abstracción	285
b) Signo o representación	298

ÍNDICE DE LA TESIS

7.2. Creencia	317
a) Hume: sentido común y creencia	317
b) Reid: creencia en la existencia	331
8. ACTO PERCEPTIVO	340
8.1. Acto inmanente	340
a) Naturaleza de la mente	340
b) Conocimiento: acto inmanente	349
8.2. Juicio intencional	368
a) Convicción inmediata: un juicio intencional	369
b) Contenido representativo	381
9. COROLARIO: DEDUCCIÓN DE SENTIDO COMÚN	395
CONCLUSIONES	413
BIBLIOGRAFÍA	421
Obras de Thomas Reid y autores principales	421
Bibliografía general	426

Tabla de abreviaturas y modo de citar

OBRAS DE THOMAS REID

<i>An Inquiry into the Human Mind:</i>	<i>An inquiry into the Human Mind on the principles of common sense.</i>
<i>Intellectual Powers:</i>	<i>Essays on the Intellectual powers of man.</i>
<i>Active Powers:</i>	<i>Essays on the active powers of man.</i>
<i>Correspondence:</i>	<i>The Correspondence of Thomas Reid.</i>
<i>Logic, Rhetoric and the Fine Arts:</i>	<i>On Logic, Rhetoric and the Fine Arts. Papers on the Culture of the Mind.</i>
<i>Of Power:</i>	<i>Of Power.</i>

Las obras de Thomas Reid se citan con referencia a *Edinburgh Edition of Thomas Reid* (K. HAAKONSEEN [General Editor], Edinburgh University Press, The Pennsylvania State University Press, Edinburgh, Pennsylvania 1995). Para facilitar la búsqueda de las referencias –por las varias ediciones que existen del autor– se señala en todos los casos –tras los dos puntos– la división interna de la obra: número de ensayo, de capítulo, parte de la edición o número de la correspondencia, según sea el caso. También se señala el número de página y de renglón –si lo tiene la edición, tras «r.»–.

Las obras de los principales autores con los que Reid dialoga (Descartes, Malebranche, Locke, Berkeley y Hume) también se citan con ese criterio. Se señala el nombre del autor, de la obra, la referencia a la edición, el número de volumen –si procede– y, tras los dos puntos: el número de ensayo, capítulo, diálogo o sección. También se señala el número de párrafo –si aplica–, de página y de renglón –si lo tiene la edición, tras «r.»–.

Bibliografía de la Tesis

OBRAS DE THOMAS REID Y AUTORES PRINCIPALES

- REID, T., *The Edinburgh Edition of Thomas Reid*, HAAKONSSON, K. (ed. gral.), Edinburgh University Press, Edinburgh 1995.
- Tomo I: *Thomas Reid on the Animate Creation: papers relating to the Life Sciences*, WOOD, P. (ed.). Citado: *Animate Creation*.
- Tomo II: *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, BROOKES, D. R. (ed.). Citado: *An Inquiry into the Human Mind*.
- Tomo III: *Essays on the Intellectual Powers of Man*, BROOKES, D. R.; HAAKONSSON, K. (eds.). Citado: *Intellectual Powers*.
- Tomo IV: *The Correspondence of Thomas Reid*, WOOD, P. (ed.). Citado: *Correspondence*.
- Tomo V: *Thomas Reid on Logic, Rhetoric and the Fine Arts: Papers on the culture of the Mind*, BROADIE, A. (ed.). Citado: *Logic, Rhetoric and the Fine Arts*.
- *Of Power*, en HALDANE, J.; READ, S. (ed.), *The Philosophy of Thomas Reid*, Blackwell Publishing, Malden, Oxford 2003, 14-23. Citado: *Of Power*.
- *Sketch of the Character of the late Thomas Reid, D.D. Professor of Moral Philosophy in the University of Glasgow; with Observations on the danger of Political Innovation. From a discourse delivered on 28th Nov. 1774 by Dr. Reid, before the Literary Society in Glasgow College*, The Glasgow Courier, reprinted in the Courier Office, Glasgow 1796.
- *Investigación sobre la mente humana según los principios del sentido común*, DUTHIE, E. (trad.), Trotá, Madrid 2004. Esta edición se ha utilizado para las traducciones de la obra.
- BERKELEY, G., *The Works of George Berkeley*, LUCE, A.A.; JESSOP, T.E. (ed.), *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*, Nelson, London 1967. Se cita indicando, tras el nombre del autor, el nombre de la obra, la referencia al editor (LJ), el número de tomo, y, tras los dos puntos: separados por comas: capítulo, número de párrafo y tras la coma el número de página y renglón –separados por apóstrofe– de la edición crítica.
- Volume Two: *The principles of Human Knowledge*.
First Draft of the Introduction to the Principles.
Three Dialogues between Hylas and Philonous.
Philosophical Correspondence with Johnson.

- *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, COGOLLUDO, C. (trad.), 1ª reimp., Gredos, Madrid 1990. Esta traducción se utilizó para las citas en castellano.
- DESCARTES, R., *Oeuvres de Descartes*, The Adam and Tannery volumes, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1964. Se cita indicando, tras el nombre del autor, el nombre de la obra, la referencia al editor (AT), el números de tomo, y, tras los dos puntos separados por comas: libro, capítulo, sección y tras la coma el número de página y renglón –separados por apóstrofe– de la edición crítica.
Tomo VI: *Discours de la Méthode*.
Tomo VII: *Meditationes de prima philosophia*.
Tomo XI: *Les passions de l'ame*.
- *Tractatus de Homine*, GÓMEZ, A. (trad.), (ed. bilingüe), Andreu, España 1994.
- *Discurso del método y meditaciones metafísicas*, FERNÁNDEZ, O. (ed.), GARCÍA MORENTE, M. (trad.), Tecnos, Madrid 2002. Esta traducción se utilizó para las citas del *Discurso del método* y las *Meditaciones Metafísicas*.
- *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, PEÑA, V. (intr., trad. y notas), KRK ediciones, Oviedo 2005. Esta traducción se utilizó para las objeciones de las *Meditaciones Metafísicas*.
- HUME, D., *A treatise of Human Nature*, SELBY-BIGGE (ed.), Clarendon Press, Oxford 1967. Se cita indicando, tras el nombre del autor, el nombre de la obra, la referencia al editor (SB), el números de tomo, y, tras los dos puntos separados por comas: libro, capítulo, sección y tras la coma el número de página de la edición crítica.
- *An Enquiry concerning Human Understanding*, BEAUCHAMP, T. L. (ed.), Clarendon Press, Oxford 2000. Se cita por esta nueva obra crítica, y el modo de citar es por el nombre del autor, nombre de la obra, la referencia al editor (B) y, tras los dos puntos: número de sección, seguido de la numeración introducida por los editores a los párrafos; tras la coma, el número de página y por último –separado en este caso por un apóstrofe como de costumbre en la presente obra– el número de renglón.
- «Letter from David Hume to Hugh Blair (4 July 1762)», en *Correspondence*, 16, 18-19.
- *Tratado de la naturaleza humana*, DUQUE, F. (trad.), 3ª ed., 1ª reimp., Tecnos, Madrid 2002. Esta obra se utiliza para las traducciones citadas en castellano.
- *Investigación sobre el conocimiento humano*, DE SALAS, J. (trad.), Tecnos, Madrid 2007. Esta obra se utiliza para las traducciones citadas en castellano.
- LOCKE, J., *The Works of John Locke*, Scientia Verlag Aalen, London 1823, reprinted in 1963. Se cita indicando, tras el nombre del autor, el nombre de la obra, la referencia a la edición (SV), el números de tomo, y, tras los dos puntos separados por comas: libro, capítulo, paráfo y tras la coma el número de página de la edición crítica.
Vol. I: *Essay on Human Understanding* (1).
Vol. II: *Essay on Human Understanding* (2): from Book II Chapter xxiii to book IV, chapter iv.(2).

Vol. III: *Essay on Human Understanding* (3); *A Defence of Mr. Locke's Opinion concerning Personal Identity*; *Appendix to the Defence of Mr. Locke's Opinion concerning Personal Identity*; *Of the Conduct of the Understanding*; *Some Thoughts concerning Reading and study for a Gentleman*; *Elements of Natural Philosophy*; *A New Method of a Common-Place-Book*; *Index to the Essay on Human Understanding*; *Index to the Additional Pieces in this Volume*.

Vol. IX: *Some Thoughts concerning Education*; *An Examination of P. Malebranche's Opinion of seeing all Things in God*; *A Discourse of Miracles*; *Memoirs relating to the Life of Anthony first Earl of Shaftesbury*; *Some familiar Letters between Mr. Locke, and several of his Friends*.

- *Ensayo sobre el entendimiento humano*, O'GORMAN, E. (trad.), Fondo de Cultura Económica, México 1956. Esta traducción se siguió para las citas en castellano.
- MALEBRANCHE, Nicolás, *Oeuvres de Malebranche*, ROBINET, A. (ed.), J. Vrin, Paris 1958-1962. Se cita indicando, tras el nombre del autor, el nombre de la obra, la referencia al editor (R), el número de tomo, y, tras los dos puntos separados por comas: libro, capítulo, sección y el número de página de la edición crítica.
- Tomo I: *Recherche de la vérité. Livres I-III*, RODIS-LEWIS, G. (ed.), 1962.
- Tomo II: *Recherche de la vérité. Livres IV-VI*, RODIS-LEWIS, G. (ed.), 1963.
- Tomo III: *Recherche de la vérité. Éclaircissements*, RODIS-LEWIS, G. (ed.), 1964.
- Tomo XV: *Entretien d'un philosophe Cbrelien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu*, ROBINET, A. (ed.), 1958.
- *Acerca de la investigación de la verdad*, BARRINAGA-REMENTERÍA, J. M. (trad.), Sígueme, Salamanca 2009. Esta edición se utilizó para todas las traducciones utilizadas.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- ALBERTI, R., *A la pintura*, Losada, Buenos Aires 1948. (Edición facsímil de la primera edición, Visor, Madrid 2005).
- ANONIMO (JACKSON, S.), *Supplement to the life of David Hume, Esq. Containing genuine anecdotes, and a circumstantial account of his death and funeral. To which is added, a certified copy of his last will and testament*, printed for S. Highley Fleet-Street, London 1789, 49-62.
- AQUINO, T. DE, *Summa Theologiæ*, Marietti, Taurini 1948, Iª pars.
- *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*, MORÁN, J. (ed.), Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona 1999, 6, 68-10, 91.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, GARCÍA YERBA, V. (ed. trilingüe), Gredos, Madrid 1990.
- ARNAULD, A., «Des vraies et des fausses idées», en *Oeuvres philosophiques D'Arnauld*, KREMER, E.J.; MOREAU, D. (ed.), Thoemmes Press, Bristol 2003.
- ARTIGAS, M., *La inteligibilidad de la naturaleza*, Eunsa, Pamplona 1992.
- *Filosofía de la naturaleza*, Eunsa, Pamplona 1998.
- *Filosofía de la ciencia*, Eunsa, Pamplona 1999.

- ATHERTON, M., «Berkeley's theory of vision and its reception», en WINKLER, K. P. (ed.), *The Cambridge Companion to Berkeley*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, 94-124.
- BACHER, W.; LANDSBERG, M., *Night*, en [Jewishencyclopedia.com], URL [<http://www.jewishencyclopedia.com/articles/11539-night>].
- BARBERO, O., *Descartes le pari de l'expérience*, L'Harmattan, Paris 2009.
- BEANBLOSSON, R. E., «Reid and Hume: on the nature of belief», *Reid Studies*, 1,2 (1998) 17-32.
- BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, Librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009.
- «Ubi cumque et semper», *Acta Apostolicae Sedis*, 102 (2010) 788-792.
- BLOCK, B., *Narrativa Visual*, JARIOD, D. (trad.), Omega, Barcelona 2008.
- BOCKEMÜHL, M., *J.M.W. Turner, 1775-1851. El mundo de la luz y del color*, Taschen, Köln 2004.
- BRANDT, M., «John Locke» en, EMMANUEL, S. M. (ed.), *The blackwell guide to the modern philosophers from Descartes to Nietzsche*, Oxford, Blackwell, Malden 2001, 101-126.
- BROADIE, A., *The Scottish Enlightenment: The Historical Age of the Historical Nation*, Birlinn, Edinburgh 2001.
- «Introduction», en REID, T., *Logic, Rhetoric and the Fine Arts*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 2004, xiii-l.
- «Notes», en REID, T., *Logic, Rhetoric and the Fine Arts*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 2004, 291-335.
- *A History of Scottish Philosophy*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2009.
- BROADIE, A. (ed.), *The Cambridge companion to the Scottish Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.
- BROWN, S., «The critical reception of Malebranche», en NADLER, S. (ed.), *The Cambridge companion to Malebranche*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, 262-287.
- BRUN-ROVET, D., «Reid, Kant and the Philosophy of Mind», *The Philosophical Quarterly*, 52 (2002) 495-510.
- BRYKMAN, G. *Berkeley et le voile des mots*, J. Vrin, Paris 1993.
- BURAS, T. J., «The problem with Reid's direct realism», *The philosophical Quarterly*, 52 (2002) 457-477.
- «Three grades of Immediate Perception; Thomas Reid's distinctions», *Philosophical and Phenomenological Research*, 76 (2008) 603-632.
- «The function of Sensations in Reid», *Journal of the History of Philosophy*, 47 (2009) 329-353.
- BURGGRAF, J., *Teología Fundamental*, 3ª ed., Rialp, Madrid 2002.
- CALLERGARD, R., «Thomas Reid's Newtonian theism: his differences with the classical arguments of Richard Bentley and William Whiston», *Studies in History and Philosophy of Science* (2010) 109-119.
- CHAPPELL, V., «The theory of sensations», en DALGARNO, M.; MATTHEWS, E. (ed.), *The philosophy of Thomas Reid*, Kluwer Academic Publishers, Netherlands 1989, 49-64.

- «Locke's theory of ideas», en CHAPPELL, V. (ed.), *The Cambridge companion to Locke*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, 26-55.
- CHAPPELL, V. (ed.), *The Cambridge Companion to Locke*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.
- CHEZAUD, P., *The philosophie de Thomas Reid, des lumières au xixè siècle*, Ellug, Grenoble 2002.
- CICERON, *Tusculanae Disputationes*, POHLENZ, M. (Rec.), B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, Stuttgart 1965.
- COPENHAVER, R., «A Realism for Reid: mediated but Direct», *British Journal for the History of Philosophy*, 12 (2004) 61-74.
- COTTINGHAM, J., *Cartesian reflections*, Oxford University Press, Oxford 2008.
- CUARTAS, J. M., «La filosofía del entendimiento, de Andrés Bello, Factum revolucionario», *Discusiones filosóficas*, 10.14 (2009) 63-73.
- CUMBERS, A., «Globalization, local economic development and the branch plant region: the case of Aberdeen, Oil complex», *Regional Studies*, 34.3 (2000) 371-382.
- CUMMINS, P. D., «Berkeley's Ideas of Sense», *Noûs* (1975) 55-72.
- «Papas on the Role of Sensations in Reid's Theory of Perception», *Philosophy and Phenomenological Research*, 50 (1990) 755-762.
- CUNEO, T.; WOUDEBERG, R. V. (ed.), *The Cambridge Companion to Thomas Reid*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.
- DALGARNO, M.; MATTHEWS, E. (ed.), *The philosophy of Thomas Reid*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1989.
- DAVIE, G., *The scotch Metaphysics. A century of Enlightenment in Scotland*, Routledge, London 2001.
- DE BARY, P., *Thomas Reid and Scepticism. His reliabilist response*, Routledge, London-New York 2002.
- DE ROSA, R., *Descartes and the Puzzle of Sensory representation*, Oxford University Press, Oxford 2010.
- DLUGOS, P. J., «Yolton and Rorty on the Veil of Ideas in Locke», *History of Philosophy Quarterly*, 13 (1996) 317-329.
- ELLOS, W. J. S. J., «Thomas Reid's Analysis of Sensation», *New scholasticism*, 57 (1983) 107-114.
- EMERSON, R., «The contexts of the Scottish Enlightenment», en BROADIE, A. (ed.), *The Cambridge companion to the Scottish Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, 9-30.
- ENGEL-TIERCELIN, C., «Reid and Peirce on Belief», en DALGARNO, M.; MATTHEWS, E. (ed.), *The Philosophy of Thomas Reid*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1989, 205-224.
- EUCLIDES, *Los seis libros primeros de la geometría*, ÇAMORANO, R. (trad.); SANZ, J.M. (ed.), Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 1999 (edición facsímil de la edición de 1576).
- EVANS, C. S., *Natural signs and Knowledge of God. A new look at theistic Arguments*, Oxford University Press, Oxford 2010.

- FALKENSTEIN, L., «Nativism and the Nature of Thought», en CUNEO, T.; WOUNDENBERG, R.V. (ed.), *The Cambridge Companion to Thomas Reid*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, 156-179.
- FERNÁNDEZ, J.L.; SOTO, M.J., *Historia de la Filosofía Moderna*, 2ª ed., Eunsa, Pamplona 2006.
- FERRERIRA, J., *Scepticism and Reasonable Doubt: The british naturalist tradition in wilkins, Hume, Reid and Newman*, Clarendon Press, Oxford 1986.
- FRASER, C., *Thomas Reid*, Oliphant Anderson & Ferrier, Edinburgh-London 1898.
- FREGE, G., *Investigaciones lógicas*, VALDÉS, L. (trad.), Tecnos, Madrid 1984.
- GALLIE, R. D., *Thomas Reid and 'the way of ideas'*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1989.
- GARCÍA, J., «Presentación», en DESCARTES, R., *Tratado del hombre*, GÓMEZ, A. (trad.), Andreu, Barcelona 1994.
- GILSON, E., «Texte et Commentarie», en DESCARTES, R., *Discourse de la Méthode*, Vrin, Paris 1976.
- GÓMEZ, R., «Los recursos pre-cinematográficos», en Emilio C. (coord.), *Historia del Cine*, Fragua, Madrid 2011, 11-26.
- GRAVE, S.A., *The scottish philosophy of Common sense*, Clarendon Press, Oxford 1960.
- GRECO, J., «Reid's critique of Berkeley and Hume: What's the Big Idea?», *Philosophy and Phenomenological research*, 55 (1995) 279-296.
- GREENBERG, A. R., «Hamilton and Reid's Realism», *The modern Schoolman*, 54 (1976) 15-32.
- HALDANE, J.; READ, S. (ed.), *The philosophy of Thomas Reid*, Oxford, Blackwell Publishing, Malden 2003.
- HAMILTON, W., «On the various theories of external perception», en HAMILTON, W. (ed.), *The Works of Thomas Reid*, Thoemmes Press, Bristol 1999.
- HARRÉ, R.; ROBINSON, D. N., «What makes language possible? Ethological foundationalism in Reid and Wittgenstein», *The review of metaphysics*, 50 (1997) 483-498.
- HARRINGTON, J., *The commonwealth of Oceana*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.
- HELM, P., «Reid and reformed epistemology», en HOUSTON, J. (ed.), *Thomas Reid. Context, influence, significance*, Dunedin Academic Press, Edinburgh 2004, 103-122.
- HOUSTON, J., *Thomas Reid. Context, influence, significance*, Dunedin Academic Press, Edinburgh 2004.
- INCIARTE, F. y LLANO, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, Cristiandad, Madrid 2007.
- JOLLEY, N., *The Light of the soul. Theories of Ideas in Leibniz, Malebranche, and Descartes*, Clarendon Press, Oxford 1990.
- JUAN PABLO II, «Fides et ratio», *Acta Apostolicae Sedis*, 91 (1999) 5-88.
- KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft*, en *Kant's gesammelte Schriften*, tomo IV, Herausgegeben von der Königlich Preussischen Academie der Wissenschaften, Reimer, Berlin 1911.

- *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wir auftreten können*, en *Kant's gesammelte Schriften*, tomo IV, Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Reimer, Berlin 1911.
- *Crítica de la razón pura*, RIBAS, P. (trad.), Gredos, Madrid 2010.
- *Prolegómenos a toda metafísica futura*, BESTEIRO, J. (trad.), Gredos, Madrid 2010.
- KENNY, A., *The metaphysics of mind*, Oxford University Press, Oxford 1989.
- KLEMMER, H. F., «Scepticism and common sense», en BROADIE, A. (ed.), *The Cambridge companion to the Scottish Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, 117-135.
- LANGFORD, M., *Fotografía básica*, ONYÓS, P. (trad.), Omega, Barcelona 1999.
- LEHRER, K.; WARNER, B., «Reid, God and Epistemology», *American Catholic Philosophical Quarterly* (2000) 357-372.
- LEHRER, K., «Reid on Primary and Secondary Qualities», *The Monist*, 61 (1978) 184-191.
- *Thomas Reid*, Routledge, New York 1991.
- «Reid, Hume and common sense», *Reid Studies*, 2.1 (1998) 15-25.
- LLANO, A., *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid 1999.
- *Sueño y vigilia de la razón*, Eunsa, Pamplona 2001.
- *Fenómeno y trascendencia en Kant*, 2ª ed., Eunsa, Pamplona 2002.
- *Metafísica y lenguaje*, 3ª ed., Eunsa, Pamplona 2011.
- *Caminos de la filosofía*, Eunsa, Pamplona 2011.
- LOEB, L. E., *Reflection and stability of belief*, Oxford University Press, New York 2010.
- LOWE, E. J., *Locke on Human Understanding*, Routledge, London 1995.
- LOZANO, J., «Vida: donación de amor», en Consejo Pontificio para la Pastoral de la Salud, *El genoma humano*, Palabra, Madrid 2007, 17-36.
- LUNDESTAD, E., «The skeptic and the madman: the proto-pragmatism of Thomas Reid», *The Journal of Scottish Philosophy*, 4.2 (2006) 125-137.
- MACHADO, A., *Juan de Mairena I*, FERNÁNDEZ, A. (ed.), Cátedra, Madrid 1986.
- MALHERBE, M., «Thomas Reid on the Five senses», en DALGARNO, M.; MATTHEWS, E. (ed.), *The philosophy of Thomas Reid*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1989, 103-117.
- MATEO-SECO, L. F., G. Gutierrez, H. Assmann, R. Alves. *Teología de la liberación*, Magisterio Español, Madrid 1981.
- McKITRICK, J., «Reid's foundation for the Primary/Secondary quality distinction», *The philosophical Quarterly*, 52 (2002) 478-494.
- MORE, T., *Utopia*, en *The Complete Works of St. Thomas More*, SURTZ, E.; HEXTER, J.H. (ed.), vol. IV, Yale University Press, New Haven-London 1974.
- MUEHELMAN, R. G., *Berkeley's Ontology*, Hackett, Massachusetts 1992.
- NADLER, S., *Arnauld and the Cartesian Philosophy of Ideas*, Princeton University Press, Princeton 1989.
- NELKIN, N., «Reid's view of sensations vindicated», en DALGARNO, M.; MATTHEWS, E. (ed.), *The philosophy of Thomas Reid*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1989, 65-77.

- NEWTON, I., *Mathematical Principles of Natural Philosophy*, en NEWTON, I., *Philosophical writings*, JANIÁK, A. (ed.), Cambridge University Press, Cambridge 2004.
- NICHOLS, R., «Reid's inheritance from Locke, and how he overcomes it», *Journal of the History of Philosophy* (2003) 471-491.
- *Thomas Reid theory of Perception*, Clarendon Press, Oxford 2007.
- NOONAN, H. W., «Locke on personal identity», en FULLER, B.; STECKER, R.; WRIGHT, J. (ed.), *John Locke, Essay on Human Understanding in focus*, London, Routledge, New York 2000, 210-235.
- NORRIS, J., *Theory of the Ideal or Intelligible World*, en NORRIS, J., *Philosophical and theological writings*, tomo 7, Thoemmes Press, Bristol 2001.
- PAPAS, G. S., «Sensation and Perception in Reid», *Noûs* (1989) 155-167.
- «Causation and Perception in Reid», *Philosophy and Phenomenological Research*, 50 (1990) 763-766.
- PERLER, D., *Repräsentation bei Descartes*, Klostermann, Frankfurt am Main 1996.
- PLANTINGA, Alvin, «Reason and Belief in God», en PLANTINGA, A.; WOLTERSTORFF, N. (ed.), *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1983, 16-93.
- *Warrant and proper function*, Oxford University Press, New York 1993.
- «Preface», en *Warrant: the current debate*, Oxford University Press, New York 1993, iii-ix.
- «Warranted Belief in God», en *Warranted christian belief*, Oxford University Press, New York 2000, 167-198.
- PLATÓN, *Apología de Sócrates*, ROSSI, A. C. (ed. bilingüe), Ediciones del Copista, Córdoba (Argentina) 2008.
- POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid 1993.
- *Curso de teoría del conocimiento*, tomo I, 3ª ed., Eunsa, Pamplona 2006.
- POPE, A., *The Poems of Alexander Pope*, AULT, N. (ed.), vol. VI, Methuen, London 1964.
- PRIESTLEY, J., *An Examination of Dr. Reid's Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense, Dr. Beattie's Essay on the Nature and Immutability of Truth, and Dr. Oswald's Appeal to Common Sense in Behalf of Religion*, printed for J. Johnson, n° 72, St. Paul's Church-yard, London 1774.
- RÁBADE, S., *Descartes y la gnoseología moderna*, G. Del Toro, Madrid 1971.
- REDEKOP, B. W., «Thomas Reid and the problem of induction: from common experience to common sense», *Studies in History and Philosophy of Science* (2002) 35-57.
- RIVOCABA, R., «Anonimato del progenitor y derecho a la identidad del hijo. Decisiones judiciales encontradas sobre reserva de identidad en los casos de madre soltera y donante de espermia», *Ius et praxis*, 16.1 (2010) 3-53
- RORTY, R., *Philosophy and the mirror of nature*, Blackwell, Oxford 1980.
- *Truth and Progress*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
- ROSMINI, A., *Nuovo Saggio Sull'origine delle idee*, en SCIACCA, M. F. (ed.), *Opere Edite ed inedite di Antonio Rosmini*, tomos III y IV, Città Nuova, Roma 2003.
- RUSSELL, B., *The autobiography of Bertrand Russell: 1914-1944*, Bantam Books, New York 1969.

- SÁNCHEZ, A., *Historia del cine*, Historia 16, Madrid 1997.
- SCHMALTZ, T. M., «Malebranche on Ideas and the Vision in God», en NADLER, S. (ed.), *The Cambridge companion to Malebranche*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, 59-88.
- SCIACCA, M. F., *La filosofia di Tommaso Reid*, Marzorati, Milano 1963.
- SETH, A., *Scottish Philosophy. A comparison of the Scottish and the German answers to Hume*, William Blackwood and Sons, Edinburgh-London 1890. (Reimpresión, Garland Publishing, New York-London 1983).
- SIMMONS, A., «Are Cartesian Sensations Representational?», *Noûs*, 23 (1999) 347-369.
- SINCLAIR, A., «The failure of Thomas Reid's attack on David Hume», *British Journal of the History of Philosophy*, 3 (1995) 389-398.
- SMITH, J.C., «Reidian Intentionality», *Reid Studies*, 5.1 (2001) 53-64.
- SMITH, K., *Matter Matters*, Oxford University Press, Oxford 2010.
- SOMERVILLE, J.W.F., «Whose failure, Reid's or Hume's?», *British Journal for the History of Philosophy* (1998) 247-259.
- STACK, G. J., *Berkeley's analysis of perception*, Peter Lang, New York 1991.
- STEWART, D., *Biographical memoirs, of Adam Smith, LL.D. Of William Robertson, D.D. And of Thomas Reid, D.D. Read before the Royal society of Edunburgh. Now collected into one volume, with some additional notes*, George Ramsay and Company, Edinburgh 1811.
- STUART, T., «Reid on colour», *British Journal for the History of Philosophy*, 10.2 (2002) 231-242.
- SUTTON, T.J., «The Scottish Kant? A Reassessment of Reid's epistemology», en DALGARNO, M.; MATTHEWS, E. (ed.), *The Philosophy of Thomas Reid*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London 1989, 159-192.
- TIPTON, I. C., *Locke on human understanding*, Oxford University Press, Oxford 1977.
- VESSEY, G.N.A., «Malebranche, Arnauld and Berkeley on the imperceptibility of other objects», en BROWN, S. (ed.), *Nicolás Malebranche. His philosophical Critics and successors*, Van Gorcum Assen, Amsterdam 1991, 109-115.
- VIGO, A. G., «Determinación y reflexión», *Anuario Filosófico* (2004) 749-795.
— «Reflexión y juicio», *Diánoia*, 51.57 (2006) 27-64.
— «Conceptos trascendentales», *Diánoia* (2008) 73-110.
- VILLAIN, D., *El encuadre cinematográfico*, PUJOL, N. (trad.), Paidós, Barcelona 1997.
- VILLORO, L., *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, Fondo de Cultura Económica, México 1965.
- VIRGILI, M., *Georgica*, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1966.
- WALKER, W., *Locke, literary criticism and philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.
- WILSON, M. D., *Ideas and Mechanism. Essays on early modern philosophy*, Princeton University Press, Princeton 1999.
- WOLTERSTORFF, N., *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.
- WOOD, P., «Who was Thomas Reid?», *Reid Studies*, 5.1 (2001) 35-51.

- «Thomas Reid and the Culture of Science», en CUNEO, T.; WOUNDENBERG, R. V. (ed.), *The Cambridge Companion to Thomas Reid*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, 53-76.
- WOUNDENBERG, R. V., «Reid on memory and identity of persons», en CUNEO, T.; WOUNDENBERG, R. V. (ed.), *The Cambridge Companion to Thomas Reid*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, 204-221.
- WRIGHT, J. P., «Hume vs. Reid on Ideas: The new Hume letter», *Mind*, 96 (1987) 392-398.
- YOLTON, J. W., «Ideas and Knowledge in Seventeenth-Century Philosophy», *Journal of the History of Philosophy* (1975) 145-165.
- *Locke and the way of ideas*, Thoemmes Press, Bristol 1993, reimpresión de la edición de 1953.
- *Locke and the compass of Human Understanding. A selective commentary on the Essay*, Cambridge University Press, New York 1970, Digitally printed in 2010.

Toda realidad puede ser analizada desde muchas perspectivas. Sin embargo, ninguna de esas perspectivas constituye la realidad, tan solo partes, ámbitos de la misma. Es preciso acercarse a la totalidad, se ha de volver siempre a la síntesis; aunque en dicho momento la confusión pueda crecer por las relaciones e implicaciones que se dan.

Reid es consciente de la necesidad de la mirada completa de la realidad del acto cognitivo. Algunos de los problemas que encontró en las posturas de otros filósofos tienen su fundamento en el olvido de la totalidad. Pretendían explicar un problema concreto; para darle respuesta lo aislaron del resto; pero, al volver al todo, se encuentran contradicciones difíciles de superar. O se renuncia a la supuesta solución, o se renuncia a la totalidad.

El análisis del acto del conocimiento que realiza Reid es ajeno a la simplicidad, de hecho, es todo un entramado de operaciones conjuntas que, en concierto, lo constituyen.

1. ELEMENTOS DE LA PERCEPCIÓN

«Se sabe que, cuando ciertas impresiones se realizan sobre los órganos de los sentidos, los nervios y el cerebro, se sienten unas sensaciones y se adquiere la concepción y creencia de la existencia de un objeto. En este tren de operaciones la naturaleza opera en la oscuridad. No se puede descubrir la causa de ninguno de ellos ni alguna conexión necesaria entre ellos: ya sea que estén conectados por necesidad o simplemente unidos en la constitución por la voluntad del Creador, no se sabe»¹.

¹ *Intellectual Powers*: II.xx, 227, r.13.

1.1. *Concepto*

El concepto propiamente no se limita a la vinculación sensible; el gran horizonte de la imaginación, así como el de la expresividad artística, también pertenecen a su ámbito: imaginar y crear –arte– también es concebir. Pero hay un uso específico de la concepción en el que el vínculo con lo sensible se reclama: la abstracción. Es la operación conceptual primera. Una abstracción es un concepto, pero no todo concepto es una abstracción aunque al parecer reclame siempre un referente a ella. Si los filósofos del tiempo de Reid aceptaban el concepto –aunque lo consideraran más bien como una idea– no tenían problema en aceptar su uso imaginativo e incluso el creativo. Pero aceptar el concepto abstracto introduce una dificultad que no podían aceptar. De ahí la necesidad de analizar la abstracción –por un lado– y el camino por el que se recupera lo que, al parecer, esta quita: su referencia al particular.

1.1.1. Abstracción

Berkeley y Hume son los principales oponentes de Reid en el tema de la abstracción. Ambos la rechazan y Reid desarrolla su perspectiva al analizar dicho rechazo.

1.1.1.1. Berkeley y Hume: rechazo de la abstracción

Para Reid, la abstracción en Berkeley es la capacidad de una idea de estar por muchas². Claro, si lo único que existe en la mente son ideas y estas ideas son la realidad (las cosas) no se puede afirmar que una idea (una cosa) represente a todas. Si acaso, a una idea (cosa) se le podrá dar una mayor significación, pero no un valor universal, una capacidad propia de estar por muchas. El problema de la representación de las ideas se disuelve junto con la capacidad abstractiva de la mente³. Antes los filósofos se cuestionaron si una idea podía referir a un particular, pero Berkeley da la vuelta, las ideas son las cosas y por tanto ya no refieren a nada: lo son. Una idea no es capaz de tener en sí misma una referencia mayor, contradice su naturaleza.

² Reid desarrolla este problema en su capítulo dedicado a la abstracción (cfr. *Intellectual Powers*: V.vi, 391, r.20).

³ Las ideas no están por las cosas, son las cosas (cfr. BERKELEY, G., *Principles of Human Knowledge*, LJ.II: I, §87, 78, r.28).

Berkeley dice que lo único similar a la abstracción es la idea particular que se hace signo de las de su tipo⁴. Pero Reid reacciona con un razonamiento agudo y claro. Si esa idea es hecha signo de su tipo, el tipo –del que se sabe dependen todas las ideas que esta representa– es justamente una idea general abstracta. Si esto no fuera posible si la idea no pudiera representar un tipo que es una idea general abstracta, la idea se haría representación de no se sabe que:

«Para percibir que la demostración se extiende a todos los triángulos, es necesario tener una concepción distinta de lo que es común a todos los triángulos excluyendo de dicha concepción lo que no es común. Y esto es todo lo que yo entiendo por una concepción general abstracta de un triángulo»⁵.

Berkeley también rechaza la abstracción por el camino del lenguaje. Locke considera que la abstracción es un proceso arduo, difícil de llevar a cabo y relacionado con el uso ordinario del lenguaje. Berkeley lo rechaza por la simplicidad del lenguaje: «Una cosa tan difícil no puede ser necesaria para comunicarse por el lenguaje que es tan sencillo y familiar para todo hombre»⁶. Grave añade que Berkeley no rechaza el papel generalizador del lenguaje; reconoce que existe dicha función, pero no acepta que se adquiera por el camino de una previa abstracción intelectual⁷.

Hume, se une al rechazo de Berkeley, pero permite plantear el problema de la abstracción desde una perspectiva diferente. Considera la impresión como un objeto y le otorga una naturaleza específica –tres categorías donde integra las cualidades primarias, secundarias, así como el placer o el dolor–. Pero, también une la impresión con la idea. Si la percepción en Hume incluye sensación e idea, es importante comprender el sentido en que estos dos elementos se relacionan antes de juzgar solo la parte.

La distinción entre ideas e impresiones parece algo claro, el mismo Reid apoya la diferencia entre sentir y pensar⁸ –que es a la que apela Hume en el

⁴ Reid habla de ello en: *Intellectual Powers*: V.vi, 396, r.17. Berkeley lo sostiene en: BERKELEY, G., *Principles of Human Knowledge*, LJ.II: Introduction.12, 32, r.1.

⁵ *Intellectual Powers*: V.vi, 397, r.27.

⁶ *Intellectual Powers*. V.vi, 397, r.35. Locke y Berkeley hablan del tema en: LOCKE, J., *Essay on Human Understanding*, SV.II: III.vi, §1, 207; BERKELEY, G., *Principles of Human Knowledge*, LJ.II: Introduction, §10, 30, r.6.

⁷ Cfr. GRAVE, S.A., *The scottish philosophy of Common Sense*, Clarendon Press, Oxford 42.

⁸ Diferencia entre sentir un dolor y tener una noción de dolor (cfr. *Intellectual Powers*: II.xi, 158, r.18); Todos reconocen la diferencia entre percibir un objeto y actuar sobre un objeto (cfr. *Inte-*

Treatise of Human Nature–, sin embargo, mientras para Reid sentir y pensar son dos operaciones distintas de la mente cuya relación está limitada a la concomitancia que pueden llegar a tener en operaciones como la percepción; para Hume, sentir y pensar (impresión e idea), forman parte de un solo conjunto. Tienen una relación esencial: toda idea no solo depende directamente de una impresión –punto que Reid acepta⁹–, también, toda idea es una impresión con menos fuerza y vivacidad. Se podría considerar que para Reid el pensar también depende del sentir pero no es así, al menos no en el sentido expuesto por Hume; no solo porque el pensar no es un sentir menos vivo, sino porque el pensar como contenido mental solo se relaciona con el sentir en la operación de la percepción.

Para Hume, impresión e idea tienen una relación más estrecha e incluso no concomitante sino posterior. Es decir, mientras hay una impresión no hay una idea y cuando hay una idea ya no hay una impresión –al menos no su correspondiente–. Por tanto, ¿en qué se vinculan y en que se distinguen impresión e idea? Hume no tiene duda que esto es así, en su ya célebre inicio del *Treatise of Human Nature*, deja claro que toda idea reclama una impresión –es decir, están vinculadas– y que solo se distinguen en fuerza y vivacidad; de modo que la idea es la que representa su impresión y por eso ha de ser menos fuerte y viva¹⁰. Hume lo expresa cuando dice:

«Después del más profundo examen del que soy capaz, me atrevo a afirmar, que la regla aquí no tiene ninguna excepción y que cada idea simple tiene una impresión simple, que se le parece, y cada impresión simple su correspondiente idea. La idea de rojo, que me formo en la oscuridad, y aquella impresión que me golpea los ojos a la luz del sol, difieren solo en grado y no en naturaleza»¹¹.

Existe, según Hume, un vínculo claro entre impresión e idea que se distingue solo por el grado de fuerza y vivacidad con que se presenta a la mente. Su único argumento es pedir una impresión que carezca de su correspondiente

Ilectual Powers: II.xiv, 177, r.27); no sabemos por qué una impresión nos hace concebir un objeto totalmente diferente a ella (cfr. *An Inquiry into the Human Mind*: V.viii, 74, r.12); juicio y sentidos son completamente diferentes (cfr. *Active Powers*: IV.ix, 247, r.17); se distingue sentir de pensar, porque sentir es más pasivo e innerte (cfr. *Active Powers*: V.vii, 346, r.17).

⁹ Cfr. *An Inquiry into the Human Mind*: V.viii, 74, r.12.

¹⁰ Cfr. HUME, D., *A treatise of Human Nature*, SB: I.i.i, 2.

¹¹ HUME, D., *A treatise of Human Nature*, SB: I.i.i, 2.

idea¹². Reid no puede aceptar que impresión e idea solo varíen en fuerza y vivacidad por dos motivos. El primero, de valor existencial, Reid advierte la distinción común entre sufrir un dolor y recordarlo; una distinción no solo en grado¹³:

«Parece igualmente ridículo argumentar contra esta doctrina así como sostenerla. En efecto, si un hombre afirma que un círculo, un cuadrado y un triángulo difieren solo en magnitud y no en figura, creo que no encontrará a nadie dispuesto ni a creerle ni a refutarlo; y no creo menos contrario al sentido común el mantener que la sensación, memoria e imaginación, difieren solo en grado y no en tipo. Yo creo que se ha dicho que en un delirio o en sueños los hombres pueden confundirse unos por los otros»¹⁴.

Por el otro lado –el segundo argumento de Reid contra Hume–, critica la reducción que hace del conocimiento a la sensación sin distinguir que hay algo más. Es claro que pensar que una sensación se parece a la cualidad de un ser inanimado es algo absurdo¹⁵; junto a ello Reid señala que hay mucha más información en la percepción que la obtenida por la sensación. Toma el reto planteado por Hume y le propone el *experimentum crucis*¹⁶:

«La extensión, figura y movimiento han de ser tomadas, cualquiera de ellas o todas ellas, como sujeto de este experimento. O bien son ideas de sensación o no lo son. Si cualquiera de ellas se muestra como idea de sensación o con la más mínima semejanza a una de ellas, yo pondré mi boca sobre la mano y dejaré de pretender reconciliar la razón con el sentido común en este tema y sufriré el triunfo del escepticismo idealista. Pero si por el otro lado no son ideas de sensación ni se parecen a ninguna sensación, entonces el sistema idealista es una cuerda de arena, y todos sus elaborados argumentos contra el mundo material, y contra la existencia de todo lo que no es una impresión o una idea procede de una falsa hipótesis»¹⁷.

¹² Cfr. HUME, D., *A treatise of Human Nature*, SB: I.i.i, 2.

¹³ Cfr. *Intellectual Powers*: II.xi, 158, r.35.

¹⁴ *An Inquiry into the Human Mind*: II.v, 30, r.34.

¹⁵ Cfr. *Intellectual Powers*: II.xi, 156, r.20. Esto lo afirma Reid en el contexto de su diálogo con Berkeley sobre la sensación.

¹⁶ Para Sinclair, el *experimentum crucis* es el contrario de la propuesta de Hume, es decir, Reid no respondió a Hume en el modo como él planteó la pregunta. A esta crítica se contesta más adelante. A pesar de esta crítica, Sinclair sostiene que la pretensión de Reid era mostrar a Hume que las ideas no son copias de ninguna impresión (cfr. SINCLAIR, A., «The failure of Thomas Reid's attack on David Hume», en *British Journal for the History of Philosophy*, 3 (1995) 392).

¹⁷ *An Inquiry into the Human Mind*: II.vi,70, r.16.

Claro que Hume podría decir que él considera que son justamente impresiones y nada más; que la pregunta no se ha de canalizar por ese camino –el pone a dos de ellas de modo explícito en el primer grupo de impresiones¹⁸–. Pero Reid se refiere a que dichas ideas no pueden ser impresiones porque no son sensaciones. Por tanto, si para Hume las impresiones son sensaciones, tiene un concepto de sensación equivocado, porque ninguna de estas tres impresiones se pueden reducir a una sensación¹⁹. Sobre ellas habla el sentido del tacto, sin embargo, cuando se es capaz de hacer una investigación en la operación de dicha sensación²⁰, no se encuentra nada como una extensión, ni una figura ni movimiento. Es por esto, concluye Reid, que la filosofía de Hume también se equivoca en la supuesta reducción que hace de las impresiones a las sensaciones, al carecer de una noción de sensación clara y distinta.

1.1.1.2. Reid: la vuelta a la abstracción

Antes de desarrollar la postura de Reid sobre la abstracción, es necesario aclarar la primera distinción que Reid considera dentro de la concepción: nociones originales y adquiridas. Las adquiridas son fruto de una reflexión y tienen su fundamento en nociones previas –tema que no incumbe a este trabajo–; las originales son aquellas que sin mediación de experiencia pasada, adquiere la mente. Sobre ellas se trabaja al ser el fundamento del resto de las nociones del entendimiento.

No podría faltar –en la visión de Reid sobre la abstracción– su labor diferenciadora. Si la idea fue aquel elemento que se introdujo en la dinámica del conocimiento y terminó por ocupar todos los lugares –de modo especial con Hume– esta confusión tiene gran responsabilidad en el rechazo de la abstracción que realizan los filósofos partidarios de la *teoría de las ideas*.

Son tres distinciones importantes las que Reid desarrolla. Si la abstracción se considera –a grandes rasgos– como una idea general: en primer lugar,

¹⁸ En ellas no considera la extensión (cfr. HUME, D., *A treatise of Human Nature*, SB: Liv.ii, 192.). Sin embargo, el mismo Hume más adelante desarrollará un argumento en el que muestra que dichas nociones no tienen una impresión que las respalde, sino un razonamiento, por lo que no serán conocimiento válido (cfr. HUME, D., *A treatise of Human Nature*, SB: Liv.iv, 230.).

¹⁹ Reid sostiene que: «Perception ought not only to be distinguished from sensation, but likewise from that knowledge of the objects of sense which is got by reasoning». *An Inquiry into the Human Mind*: VI.xx, 172, r.11.

²⁰ Reid critica la pretensión de Hume que posteriormente no logra realizar (cfr. *Intellectual Powers*: II.xiii, 164, r.31.).

distingue dicha idea de la noción popular de «idea»; en segundo lugar, la diferencia de la noción de idea que mantienen los filósofos partidarios de la *teoría de las ideas*; por último, separa dicha idea de una imaginación –en el sentido común de la misma–.

En cuanto a lo primero. En sentido popular, tener una «idea» es pensar. Por lo tanto, no puede existir en ese sentido una idea general, una abstracción. Cada pensamiento es particular y en ninguno de los casos es un pensamiento general, solo existen actos de pensamiento concretos. En cuanto a lo segundo: los partidarios de la *teoría de las ideas* consideran el término idea como un objeto; por tanto, no es posible que exista un objeto general; todo objeto es individual –no existe, por ejemplo, una casa general (más que entre los religiosos), un libro general, una moneda general; toda casa, libro o moneda son particulares, de lo contrario no lo son–.

Por último, no existen ideas generales si por idea se entiende una imaginación en su acepción popular –una imagen–. Toda imagen reclama una referencia sensible, es decir, toda imagen está formada por características obtenidas por los órganos de los sentidos y se reclaman mutuamente. Una imaginación de rojo, siempre está en algún objeto; la imaginación de un objeto siempre tiene un color. Por ello es que, mantiene Reid, no puede existir una abstracción dentro de la imaginación: «La abstracción no es objeto de ningún sentido externo». No hay imágenes de universales; cuando se imagina un universal se particulariza, se convierte en una imagen concreta y eso no es una abstracción.

El no distinguir un concepto general –o abstracción– conduce a su rechazo. Locke aceptó que existían universales, pero no fue consciente de la contradicción que escondía este tipo de objetos con la *teoría de las ideas*. Por ello, Berkeley y Hume, lejos de cuestionarse los principios de su filosofía o de rechazar las ideas, prefirieron rechazar los universales. Justa razón tendrían en rechazar unos universales cosificados. Pero, afirma Reid, prefirieron negar un objeto de la mente –los conceptos– en favor de un objeto de la fantasía –las ideas–:

«Sobre el modo como se conciben los universales, confieso mi ignorancia. No se como escucho, veo, recuerdo, y tan poco se como concibo cosas que no existen. En todas nuestras facultades originales su estructura y modo de operar esta, según entiendo, más allá de nuestra comprensión y puede ser que solo lo entienda aquel que las creo»²¹.

²¹ *Intellectual Powers*: V.vi, 394, r.24.

Es este uno de los renglones específicos de la filosofía de Reid en los que se manifiesta la superación del empirismo. Mientras los empiristas conservan una profunda dependencia a lo adquirido por la experiencia sensible –pretenden juzgar todo desde ella y rechazan la abstracción– para Reid el conocimiento es capaz de separarse de toda connotación sensible. Los conceptos generales son pura predicabilidad, existen al margen de cualquier experiencia u objeto. No requieren una previa impresión para existir:

«Un triángulo en general o cualquier otro universal puede ser llamado por los platónicos como una idea. Pero en la visión de la filosofía moderna no es una idea; nunca se aplican a las ideas las propiedades de los triángulos. Nunca se ha dicho de una idea que tenga tres lados y tres ángulos. No se habla de ideas «equiláteros, isósceles o escalenos»; tampoco ideas con ángulo recto, con ángulo agudo, o con ángulo obtuso. Y si estos atributos no pertenecen a las ideas se sigue necesariamente que un triángulo no es una idea. El mismo razonamiento puede predicarse de cualquier otro universal»²².

La abstracción es por tanto la operación por la que se analizan los objetos en sus atributos. De ahí que sea pura predicabilidad: «Su existencia, afirma Reid, es pura predicabilidad, o la capacidad de ser atribuido a un sujeto. El nombre de predicables, que les dieron en la filosofía antigua, es aquel que con mayor propiedad expresa su naturaleza»²³. El ejercicio de dicha predicabilidad puede ser verdadero o falso, pero eso ya corresponde a un uso del concepto abstracto. Sería falso decir que un balón de fútbol es triangular y verdadero afirmar que el sol es incandescente. Sin embargo los términos que entran en juego antes del mismo juicio son mera predicabilidad. Las concepciones abstractas no son individuos: de nuevo, pura predicabilidad.

Esta perspectiva es la que conduce a Reid a superar la sensibilidad²⁴. Todo lo sensible posee una existencia actual determinada; la abstracción, en cambio, es de lo más indeterminado ya que a pesar de ser un atributo, no

²² *Intellectual Powers*: V.vi, 393, r.18.

²³ *Intellectual Powers*: V.vi, 393, r.30.

²⁴ Seth afirma–con referencia a Reid– la superación sensitiva que involucra la concepción (cfr. SETH, A., *Scottish Philosophy. A comparison of the Scottish and German answers to Hume*, William Blackwood and Son, Edinburgh-London 1890. (Reimpresión, Garland Publishing, New York-London 1983, 78).

lo es de nada y podría serlo de todos: «Separa en la mente lo que en la cosa no está separado». Una característica que, además, es necesaria para varias operaciones de la mente. Sin la abstracción –sin las ideas generales– no se podría desarrollar adecuadamente el pensamiento ni el mismo lenguaje. Estos operan de ordinario sobre nociones generales que les permiten adquirir su articulación propia: la mayoría de las palabras –salvo algunos pocos nombres propios– son generales. No quiere decir que las palabras sean los conceptos, sino que las palabras refieren a conceptos, tienen su sentido cuando tienen un concepto que las acompañe. Para muchos, por ejemplo, escuchar la palabra «entalpía» podría resultar vacío, es decir, carente de todo concepto. Sin embargo para un físico que conoce dicho concepto y lo tiene unido a la palabra, adquiere sentido²⁵.

Esa es la razón por la que Reid rechaza la interpretación de Berkeley sobre la implicación que existe entre pensamiento y lenguaje: que es el lenguaje quién por sí mismo generaliza sin la participación de la mente. Dicha postura considera que el lenguaje tiene la capacidad –en sí– intelectual; olvida que el lenguaje es un fruto del intelecto y –como las ideas– no puede tener algo por sí, sino que todo lo que está en el lenguaje ha sido dado previamente por el intelecto²⁶. Por ello, Reid vuelve a ratificar que la idea de Berkeley se confunde con las cualidades de la sensación; una sensación no abstracta siempre será una sensación particular. Berkeley considera que el lenguaje es algo usado por todos y que la abstracción parecía una operación muy complicada –como interpretaba desde Locke–; sin embargo, Reid asegura que la concepción es una operación más de la mente compartida por todos y que no reclama ninguna destreza particular sino la operación misma de la mente.

Hay dos aspectos más que se han de tener en cuenta en relación a la abstracción. Por un lado el hecho de que el concepto no es el objeto. Ningún concepto es capaz de expresar plenamente la naturaleza de un objeto, la esencia real de las cosas superará la capacidad cognitiva de la mente. Los conceptos son atributos de los objetos pero no tienen pretensión de ser el objeto, como

²⁵ El Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española define entalpía como: «Magnitud termodinámica de un cuerpo, igual a la suma de su energía interna más el producto de su volumen por la presión exterior». REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*, 597.

²⁶ Cfr. *Intellectual Powers*: V.vi, 398, r.1. Un lenguaje también configura el pensamiento, pero ello es por consecuencia cultural, perspectiva de la sociedad y no por su independencia en referencia a la mente (cfr. *Intellectual Powers*: VI.viii, 539, r.1).

lo expresa el profesor Llano: «Ningún concepto expresa la individualidad de la forma»²⁷.

Por otro lado el concepto –como interpretan algunos– es una capacidad de describir: una «atención selectiva». Para Muehlman, la abstracción, en Reid, consiste en dicha atención selectiva; es ésta –afirma él– el rasgo que permite superar la crítica realizada por Berkeley y Hume a la abstracción²⁸. Es cierto que para adquirir conceptos cada vez más claros y distintos es precisa una mayor atención –que en gran parte es la labor de la ciencia, o filosofía natural como nombra Reid²⁹–. Pero esto no implica que la abstracción sea tan solo dicha atención; la atención es una herramienta que permite adquirir conceptos más o menos claros y más o menos distintos. Por el concepto las cosas están en la mente como objetos de operaciones mentales, pero el modo en que esto esté depende de la atención puesta por el sujeto, esta atención otorga la claridad y distinción pero no el concepto³⁰.

Reid considera que una concepción se puede entender de dos maneras: como el acto de la mente o como el objeto de dicho acto. La universalidad no la obtiene por el acto –que es solo uno– ni por el objeto –que también es uno– sino por la capacidad de dicho acto de separar del objeto sus propiedades. La ganancia del acto es justamente la conceptualización de la naturaleza del objeto. Lo que se concibe es una característica³¹. Una característica que puede ser predicada de muchos pero que no por ello termina en una simple generalización. Su adquisición parece tener dos caminos³²: el primero abstraer –analizar un objeto en sus atributos, nombrándolos–; el segundo generalizar –observar un atributo común a más de un individuo–. Entre ambas perspectivas (abstraer y generalizar) existe una prioridad: no parece ser posible generalizar sin haber abstraído previamente; pero si que –mantiene Reid– se puede abstraer sin generalizar.

La abstracción es un tipo de concepción. El concepto también incluye las imaginaciones o fantasías que propiamente no son abstraídas. En la abstrac-

²⁷ Cfr. LLANO, A. y INCIARTE, F., *Metafísica tras el final de la metafísica*, Cristiandad, Madrid 2007, 103.

²⁸ Cfr. MUEHLMAN, R.G., *Berkeley's Ontology*, Hackett, Massachussets 1992, 296.

²⁹ Cfr. *Intellectual Powers*: II.xix, 217, r.16.

³⁰ Cfr. BURAS, T., «Three grades of Immediate perception: Thomas Reid's Distinctions», *Philosophy and Phenomenological Research*, 76 (2008) 12; BURAS, T., «The function of Sensations in Reid», *Journal of the History of philosophy*, 47 (2009) 347. La relación del concepto con la sensación ya fue previamente desarrollada.

³¹ Cfr. *Intellectual Powers*: Vii, 364, r.15.

³² Cfr. *Intellectual Powers*: V.iii, 365, r.7.

ción existe una referencia a un objeto del cual se «abstraen» sus propiedades. El fruto de dicha operación es un concepto –del tipo abstracto– que guarda en sí una generalidad fruto de su falta de especificidad. Carece de relación con todo objeto que no sea aquel en el que se da –el sujeto de la abstracción–.

Es ese uno de los puntos álgidos que distinguen a Reid de sus contemporáneos, la capacidad de abstraer. Todos eran capaces de concebir –aunque confundieran esta actividad con las ideas y su profunda determinación sensible– pero el que dicho concepto adquiriera una desvinculación al objeto no parecía posible. Reid sostiene esta capacidad de la mente y la considera como indispensable para el resto de sus operaciones.

Son seis –por último– las conclusiones que da Reid en relación a la abstracción: primero, por la abstracción la mente adquiere las nociones más simples y distintas. Segundo, las nociones complejas más claras son las formadas al componer distintas nociones simples adquiridas por abstracción. Tercero, sin los poderes de abstracción y generalización sería imposible todo intento de clasificación de las cosas por género y especie. Cuarto, sin ella no se podría definir ya que la definición solo aplica a universales y no a individuos. Quinta, sin ella no existiría razonamiento ni lenguaje. Y, por último, el ser capaz de abstraer es la característica –de la mano de Locke– que distingue la especie humana del resto de los animales³³.

El problema que se presenta es la indeterminación de estos elementos del entendimiento. Lo mismo se critica de las ideas innatas de Descartes, ¿a qué refieren? ¿de qué sirve tener algo que parece no añadir nada al conocimiento? De ahí que Locke –quien si aceptó la abstracción– negara que se pudiera referir con certeza el conocimiento (los conceptos) a los objetos. Paso que condujo a Berkeley y Hume a negar paulatinamente el alcance del conocimiento: terminó por referir tan solo a sí mismo. Ante esa perspectiva Reid aplica su ironía de buen escocés y comenta:

«Si las ideas difieren de los objetos de los sentidos solo en fuerza y vivacidad seguiría que una idea de león es un león de menos fuerza y vivacidad. Aquí surge una pregunta importante: ¿la idea de león podría desgarrar en pedazos y devorar las ideas de oveja, zorro, y caballo, e incluso las de hombre, mujer y niño?»³⁴.

³³ Cfr. *Intellectual Powers*: V.v, 388, r.7.

³⁴ *Intellectual Powers*: V.vi, 401, r.8.

1.1.2. Signo o representación

El primer reclamo conduce a otorgar al concepto un valor representativo o hacerlo signo de la realidad. Es el elemento presente básico para cualquier pensamiento pero no es la realidad misma. Reid tiene en este caso dos grandes influencias: Descartes y Malebranche

1.1.2.1. Descartes: una causa para la idea

Los sentidos son considerados como la «ventana a la realidad» a través de la cual el vulgo es consciente de entrar en contacto con el mundo material. La filosofía de Descartes rechaza esa ventana y se queda con un solo principio –el *cogito*– y un solo material –las ideas–. No solo el vulgo ha considerado que esa postura lleva a separarse del mundo, a un aislamiento total; también los filósofos la critican y consideran como solipsista³⁵. Lo que llama la atención es que Descartes no lo crea así, que no se considere solipsista; antes bien afirma que su doctrina es una gran ayuda para la humanidad, incluso para la fe³⁶. Pero, ¿por qué Descartes no considera que las ideas por si solas conducen a dicho solipsismo? ¿qué caracteriza a la idea para evitar esta caída?

Para contestar a dicha pregunta Reid no olvida la contribución de Descartes al gran giro de la filosofía: considerar todo desde dentro³⁷ a partir del *cogito* y la idea. Considerar «todo» desde dentro lleva a Reid a plantear su primera duda: si se conoce en la idea o por la idea³⁸. La respuesta a ese primer interrogante abre un nuevo cuestionamiento: si lo único que se conoce son las ideas y la nueva filosofía se plantea conocer todo desde dentro: ¿en qué medida las ideas permiten conocerlo todo? Volviendo a la afirmación inicial ¿en que medida las ideas se convierten en esa ventana a la realidad perdida con la crítica a los sentidos?

Se conoce la idea pero ¿permite conocer algo más? Ya no es posible considerar a la idea como una simple mediación. La idea no es la mediación sino el destino, el objeto conocido. El reclamo de Reid y del vulgo es por su capacidad de llegar a más, de no terminar en ella.

³⁵ Cfr. PERLER, D., *Repräsentation bei Descartes*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1996, 310.

³⁶ Cfr. DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia*, AT.VII: 1-6.

³⁷ Cfr. *Intellectual Powers*: VIII.iii, 583, r.25.

³⁸ Cfr. *Intellectual Powers*: II.viii, 123, r.11.

La solución que ofrece Descartes al problema no deja de sorprender³⁹. Una de las razones para rechazar los sentidos como fuente de conocimiento era la causalidad, es decir, es preciso que algo presente a la mente sea la causa del pensamiento; el objeto al estar tan lejos y pasar por los sentidos –poco claros y distintos– no puede ser la causa. Ante dicha necesidad se postula la idea como solución. Tras ello, plantea el problema de recuperar el objeto perdido, la necesidad de que el conocimiento no termine en la idea. Ya no hay necesidad de postular un nuevo elemento, se necesita recuperarlo. Ahí lo sorprendente de la solución; se recurre a una relación conocida: la causa, a toda idea corresponde una causa. Primero niega la causalidad que existe en los sentidos por considerarlos engañosos y postula un objeto que los substituye. Ahora cuando se trata de recuperar el objeto postula la causalidad para abrir un camino hacia él:

«La realidad objetiva de cada idea –dice Descartes– ha de haberla recibido de alguna causa en la cual se encuentre tanta realidad formal por lo menos cuanto realidad objetiva contiene la idea»⁴⁰.

La génesis de esta solución comienza en la reflexión sobre la idea de Dios. Dicha idea no procede de los sentidos –por su claridad y distinción– y le otorga el carácter de innata. La idea de Dios no es Dios –tema al que responde Descartes en las objeciones– pero habla de Dios, permite conocer a Dios. Como nadie más puede generar dicha idea concluye que es Dios la causa de la idea y él la coloca en la mente como único camino para conocerlo clara y distintamente. La realidad objetiva de la idea de Dios reclama al menos tanta realidad formal en su causa pero tal realidad solo puede existir en Dios mismo. Este argumento parece aplicarse posteriormente a todas las ideas y con ello queda resuelta su génesis: una causa con tanta o más realidad formal.

El problema adquiere parte de la respuesta: toda idea tiene una causa pero ¿cómo se puede dar el camino de vuelta? Una cosa es afirmar que la idea sea causada y otra afirmar que desde la idea se pueda alcanzar su causa. Toda obra de arte requiere de una causa –eso nadie lo rechaza– el problema está en

³⁹ Reid no refiere directamente a este punto, pero se puede concluir de él por la aplicación que hace justamente de la demostración de la existencia de Dios que, si bien niega que se pueda demostrar por medio de la causalidad de los objetos percibidos por los sentidos, termina por aceptar que se puede demostrar por la causalidad de la idea. Sobre este punto, Reid señala el hecho de que varios de los seguidores del filósofo discrepen de él (cfr. *Intellectual Powers*: VI.vi, 510, r.24).

⁴⁰ DESCARTES, R., *Meditaciones de prima philosophia*, AT.VII: 41, r.20.

saber reconocer cual es la causa de dicha obra: quién la pintó, el nombre del artista.

Este nuevo interrogante alcanza su respuesta en las huellas del artista. Así como los grandes críticos del arte son capaces de afirmar la originalidad de una obra y su correspondencia con la firma del autor por los diversos rasgos que se encuentran en el lienzo, por poner un ejemplo pictórico, a la idea le acontece lo mismo, goza de una capacidad de mostrar a su autor, a su causa:

«La idea, dice Descartes, puede entenderse materialmente en cuanto operación del entendimiento; o bien puede considerarse objetivamente en cuanto cosa representada mediante esa operación»⁴¹.

Siguiendo a Villoro, existe una doble dirección en la relación objeto-idea: de objeto a idea hay una relación de causalidad –previamente explicada–, mientras que de idea a objeto hay una relación de representación⁴². Una misma moneda con dos caras que, para Reid, son consecuencia de tener la moneda: una mera hipótesis, teoría sin sentido que poco a poco necesita de mayores herramientas para cumplir su función de explicar toda la realidad. Una hipótesis que se adapta conforme las circunstancias se lo reclaman⁴³: considerar la idea como una realidad objetiva, en dependencia de una realidad formal que la causa, implica que la idea se torna representativa de las cosas o, mejor dicho, de su causa:

«Las vistieron –a las ideas– con una comisión y las hicieron representativas de las cosas, hecho que les dio dignidad y carácter»⁴⁴.

⁴¹ DESCARTES, R., *Meditaciones de prima philosophia*, AT.VII: 8, r.20.

⁴² Cfr. VILORIO, L., *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, Fondo de Cultura Económica, México 1965, 139.

⁴³ En diversos momentos Reid habla de la falta de consistencia en la *teoría de las ideas*, la considera como una mera hipótesis que como tal, se tuvo que constituir paulatinamente (cfr. *An Inquiry into the Human Mind*: I.i, 12, r.21; *Intellectual Powers*: L.ii, 41, r.5; L.iii, 50, r.30). En esta última cita, Reid hace referencia a una carta que le han enviado a Descartes, se copia el texto original por su expresividad: «When men, sitting in their closet, and Consulting only their books, attempt disquisitions into nature, they may indeed tell how they would have made the World, if God had given them that in commission; that is, they may describe chimeras, which correspond with the imbecility of their own minds, no less than the admirable beauty of The Universe corresponds with the infinite perfection of its Creator; but without an understanding truly divine, they can never form such an idea to themselves as the Deity had in creating things». DESCARTES, R., *Les passions de l'ame*, en *Oeuvres de Descartes*, The Adam and Tannery volumes, tomo XI, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1964, 319.

⁴⁴ «They moreover clothed them with a commission, and made them representatives of things, which gave them some dignity and character». *An Inquiry into the Human Mind*: II.vi, 35, r.5.

Villoro comparte la misma opinión cuando dice que: «Al encerrar el principio en un *ego* solo queda un modo de recuperar el ente diverso del *ego*: por intermedio de algo inmanente que lo represente»⁴⁵. Reid, dice Chezaud, critica a Descartes como el iniciador del sistema de las ideas representativas⁴⁶. De Rosa da un paso más y afirma que Reid es el primero en hacer esta consideración⁴⁷, con lo que da lugar a una serie de pensadores que han seguido esa postura. Llano –por su parte– afirma que Descartes es la primera formulación madura del representacionismo incoado en la escolástica, «el primero en dar el paso a un representacionismo con carácter metafísico neto»⁴⁸. Rabade subraya el valor representativo de las ideas de Descartes como una de sus tres características⁴⁹. Ese valor representativo lo distingue Gilson de su uso escolástico puesto que se considera la idea como una «res» y por tanto el principio del conocimiento⁵⁰.

Todos estos autores parecen compartir la misma perspectiva de Reid: el valor representativo de las ideas en Descartes, pero con un matiz adicional que ilumina la crítica y da paso –aunque implique la postura contraria– a una claridad mayor.

Descartes –dice Reid con cita de la tercera meditación– afirma que no es necesario que la idea sea idéntica a la cosa que representa⁵¹. Esta afirmación abre la reflexión sobre la cuestión del signo en cuanto que la idea no es el objeto sino un signo de él. Eso lo tiene muy claro Reid a lo largo de toda su crítica a Descartes; es un hecho que manifiesta en su doctrina del conocimiento de los objetos. Pero junto con esta «inofensiva» afirmación –que da mucho de sí y se tratará en otro momento– también se esconde una gran contradicción: «En efecto –dice Sciacca en su tomo dedicado a Reid– es contradictorio afirmar que el objeto de la mente es solo la idea y continuar hablando de la cosa exter-

⁴⁵ VILLORO, L., *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, 161.

⁴⁶ Cfr. CHEZAUD, P., *La philosophie de Thomas Reid, des lumières au XIX^e siècle*, Ellug, Grenoble 2002, 39.

⁴⁷ Cfr. DE ROSA, R., *Descartes and the Puzzle of sensory representation*, Oxford University Press, Oxford 2010, 37.

⁴⁸ LLANO, A., *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid.

⁴⁹ Cfr. RÁBADE, S., *Descartes y la gnoseología moderna*, G. del Toro, Madrid 1971, 93.

⁵⁰ Cfr. GILSON, E., «Texte et Commentaire», en DESCARTES, R., *Discours de la Méthode*, J. Vrin, Paris 1976, 319-320.

⁵¹ Cfr. *Intellectual Powers*: II.viii, 122, r.6. La cita de Descartes es: «Ac denique, quamvis a rebus a me diversis procederent, non inde sequitur illas rebus istis similes esse debere». DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia*, AT.VII: 39, r.15.

na: o la idea, o la cosa»⁵². El italiano concluye con su expresividad característica: *o le idee, o le cose*. Ese es el origen de la gran crítica de Reid a la *teoría de las ideas*: la introducción de un nuevo elemento que, con la pretensión de explicar el modo de conocer, termina por confundir y llevar a la contradicción –como lo hacen los partidarios de la teoría hasta antes de Hume– o al escepticismo –como lo hace con Hume–.

Reid sabe que el hombre no es bruto por naturaleza –salvo caso de enfermedad–. Pero también sabe que en el pensamiento la mayoría de las disputas refieren al mal uso que se hace de las palabras. Por ello se cuestiona que un autor tan calificado como Descartes no sea consciente de dicho error. La única explicación que encuentra Reid refiere a la confusión que tiene Descartes entre la definición de la idea y las consecuencias que saca de ella. Es decir, Descartes define la representación de la idea en orden a su carácter de acto del conocimiento y no en relación a su carácter de «cosa» en el conocimiento: cosa representada mediante esa operación.

Bajo esa definición no sería representacionista sino intencionalista –como sostiene Nadler entre otros⁵³–. Reid rechaza esa interpretación porque afirma que el conocimiento reclama necesariamente la mediación de la idea, consecuencia de su primer principio: el *cogito* y sus *cogitatas*; de modo que «Descartes difiere del vulgo en que no percibe el objeto sino una imagen de él»⁵⁴. Es decir, no hay intencionalidad sino representación.

Si la idea no es idéntica a la cosa que representa hay otro factor decisivo en disputa ¿cómo sabe que no es idéntica? No se puede olvidar que Descartes ha optado por la idea y que, por tanto, la cosa queda escondida detrás de ella. ¿Cómo es capaz de decir que no hay identidad entre ambas? Es decir, en que se basa para afirmar la relación que existe –aunque no sea de identidad– entre idea y cosa. Analizar esta cuestión puede llevar a dos caminos: el primero en el orden de la certeza y el error; el segundo en el orden ontológico que funda-

⁵² SCIACCA, M.F., *La filosofia di Tommaso Reid*, Marzorati, Milano 1963, 58.

⁵³ Cfr. NADLER, S., *Arnauld and the Cartesian philosophy of ideas*, Princeton University Press, Princeton 1989, 126. Además, Cottingham señala a Brentano como el gran motivador de esta interpretación (cfr. COTTINGHAM, J., *Cartesian reflections*, Oxford University Press, Oxford 2008, 129), aunque Rábade afirma que en Descartes no existe una presencia explícita de la intencionalidad (cfr. RÁBADE, S., *Descartes y la gnoseología moderna*, 53). Por último Smith hace una larga referencia a esta discusión citando varios de los autores previamente señalados (cfr. SMITH, K., *Matter Matters*, Oxford University Press, Oxford 2010, 237-258).

⁵⁴ *Intellectual Powers*: II.viii, 126, r.8.

menta dicha relación. El primero no compete del todo a esta investigación y el mismo Descartes tampoco lo desarrolla en este sentido. Un texto de Villoro lo refiere y a su vez canaliza al segundo, dice: «Porque la idea es representación puede aparecer en la filosofía de Descartes el error»⁵⁵. Cualquier fundamento de certeza o falsedad reclama una constitución previa: la representación.

Por tanto, interesa saber cuál es el fundamento que guía el carácter representativo de la idea. Cuando la idea en cuestión es la de Dios parece fácil concluir que solo puede representar a Dios que es su causa por ser el único que puede tener –en realidad formal– todas las cualidades que acompañan a la idea. Pero, ¿las demás? ¿con que fundamento se adjudica la causa de una idea al objeto que representa? El camino propuesto por Reid dice que:

«Cualquier tipo de razonamiento a favor de la veracidad de las facultades ha de referirse a su propio testimonio de veracidad; y esto se ha de hacer hasta que Dios otorgue nuevas facultades para basar sobre ellas un juicio sobre las antiguas»⁵⁶.

El fundamento de la operación de toda facultad no se puede juzgar desde las mismas facultades –existe en ello una petición de principio insuperable–. Lo único que cabe hacer es profundizar en su operación y sacar de ello luces para conocerla mejor. Es claro, apelar a juzgar la facultad cae en una falta de tercero («hasta que Dios otorgue nuevas facultades»), por tanto, solo queda un estudio a partir del cual obtener la luz de la coherencia en el funcionamiento de la facultad.

Para lograr eso Descartes no le queda otra alternativa que recurrir a una instancia superior: «Para remover esa duda, dice Reid, se dedicó a probar el ser de una deidad que no es engañadora; de donde concluye que las facultades que le ha dado son verdaderas y dignas de confianza»⁵⁷. Reid no esta convencido de la respuesta; de hecho afirma al respecto lo mismo que con el supuesto silogismo del *cogito*: «La razón por la que Descartes se satisfizo con un argumento tan débil de la veracidad de sus facultades fue, lo más probable, porque nunca dudo de ellas»⁵⁸.

⁵⁵ VILLORO, L., *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*: 148.

⁵⁶ *Intellectual Powers*: VI.v, 481, r.11.

⁵⁷ *Intellectual Powers*: VI.v, 481, r.2. Reid refiere a diversos escritos de Descartes que hablan sobre el tema, por ejemplo: DESCARTES, R., *Discours de la Méthode*, AT.VI: 40, r.8.

⁵⁸ *Intellectual Powers*: VI.v, 481, r.11.

1.1.2.2. Malebranche: la representación en Dios

Malebranche por su parte afirma dos grandes ámbitos cognoscibles (el interno y el externo⁵⁹); a los que se tiene alcance mediante una sola operación y un contenido (la percepción y las ideas). Es cierto que los objetos internos no se conocen mediante ideas, se conocen por conciencia de las operaciones de la mente –o percepciones– que tienen siempre el mismo objeto: las ideas⁶⁰. De ahí la importancia de analizar la percepción y su objeto. Reid señala que entre percepción e idea existe un vínculo muy antiguo que –como también sucede con Malebranche– nunca ha sido demostrado: la existencia de las ideas y su presencia en la mente. Malebranche las introduce como el único camino para conocer y las justifica de la mano del sentido común:

«Creo que todo el mundo, dice Malebranche, está de acuerdo en que no percibimos los objetos que están fuera de nosotros por la acción de ellos mismos... sino algo que está íntimamente unido a nuestra alma: a eso es a lo que llamo idea. Así que por esta palabra –idea– solo entiendo lo que es el objeto inmediato del espíritu o lo que es más próximo cuando percibe un objeto»⁶¹.

Cuando el sujeto adquiere la madurez necesaria la percepción (de ideas) le permite conocer una infinidad de objetos por medio de las operaciones del alma⁶². Dichas operaciones –ya se conozca, sienta o imagine⁶³– son una percepción⁶⁴. Aunque se afirme que el sujeto no tiene una idea de todos los objetos –específicamente del alma y sus operaciones no tiene idea– el modo como se conocen es siempre por medio de la percepción de una idea. Dos serán, por tanto, los problemas a reflexionar: el origen de las ideas y el modo concreto como ellas –junto con la percepción– permiten conocer los objetos.

⁵⁹ Cfr. *Intellectual Powers*: II.vii, 108, r.25.

⁶⁰ Cfr. *Intellectual Powers*: II.xiii, 166, r.21.

⁶¹ MALEBRANCHE, N., *Recherche de la vérité*, R.I: III.ii.i, 413-414.

⁶² Reid afirma que no se conoce el límite del conocimiento humano (cfr. *Intellectual Powers*: II.vi, 103, r.30) mientras que Malebranche considera que hay una infinidad de relaciones que difícilmente se llegarán a conocer (cfr. MALEBRANCHE, N., *Recherche de la vérité*, R.I: III.i.i.ii, 384; III.ii.ix.iii, 470).

⁶³ Esto lo desarrolla en diversos sitios: MALEBRANCHE, N., *Recherche de la vérité*, R.I: i.iv.i, 66; I.xviii.i, 177.

⁶⁴ «Toutes les opérations de l'entendement ne sont que de pures perceptions». MALEBRANCHE, N., *Recherche de la vérité*, R.I: I.ii.i, 50.

Respecto al primero Malebranche –así como Reid– no está de acuerdo en el estatuto que las ideas adquieren en la filosofía cartesiana: que las ideas estén en la mente y tengan su origen en la mente, porque esa postura conduce al escepticismo. Para evitar ese error analiza todos los modos posibles por los que el alma se podría hacer con las ideas⁶⁵. Reid –desde la filosofía de Malebranche⁶⁶– enumera hasta cinco modos de obtener las ideas que son: que las envíen los mismos objetos⁶⁷; que las produzca el alma; que las posea el alma desde su misma creación o que las produzca Dios en cada momento que se necesiten; que el espíritu las vea en sus propias perfecciones; y, por último, que se vean todas las cosas en Dios⁶⁸. El padre Nicolás analiza cada uno de ellos y los rechaza uno tras otro hasta quedar con el último como único camino. Su razonamiento conclusivo es sugerente:

«Para comprenderla bien hay que acordarse de lo que acaba de decirse en el capítulo precedente, a saber, que es absolutamente necesario que Dios tenga en sí mismo las ideas de todos los seres que Él ha creado, puesto que de otro modo no habría podido producirlos; y, que así ve todos esos seres considerando las perfecciones que contiene con las cuales aquellos tienen relación. Hay que saber además que Dios, por medio de su presencia, está estrechamente unido a nuestras almas, de suerte que podemos decir que Él es el lugar de los espíritus, lo mismo que los espacios son, en cierto sentido, el lugar de los cuerpos. Dando por supuestas estas dos cosas, es cierto que el espíritu puede ver en Dios lo que representa a los seres creados, pues eso es muy espiritual, muy inteligible y muy presente al espíritu. De esta manera el espíritu puede ver en Dios las obras de Dios»⁶⁹.

Las ideas no las crea la mente, incluso no están en la mente, son percibidas en la mente. Con esta perspectiva se separa del escepticismo cartesiano. Pero quedan todavía por analizar los modos en que el conocimiento de ideas permite hablar de cada una de las obras de Dios: por ellas mismas, por medio de sus ideas, por conciencia o sentimiento interior y por conjetura⁷⁰. Cada una

⁶⁵ Cfr. MALEBRANCHE, N., *Recherche de la vérité*, R.II: IV.xi.iii, 99.

⁶⁶ Cfr. *Intellectual Powers*: II.vii, 109, r.4.

⁶⁷ En este aspecto rechaza –como también lo pone de manifiesto Reid– la postura aristotélica (cfr. *Intellectual Powers*: II.xiv, 180, r.2).

⁶⁸ Cfr. MALEBRANCHE, N., *Recherche de la vérité*, R.I: III.ii.i-vi, 413-447.

⁶⁹ MALEBRANCHE, N., *Recherche de la vérité*, R.I: III.ii.vi, 437.

⁷⁰ Reid no habla de ellos en un solo lugar, pero refiere al conocimiento del yo, del mundo y de Dios (cfr. *Intellectual Powers*: II.vi, 109, r.15; II.x, 149, r.9; II.xi, 153, r.29. Malebranche por su parte desarrolla cada uno de esos modos consecutivamente (cfr. MALEBRANCHE, N., *Recherche de la vérité*, R.I: III.ii.vii.i, 448).

permite conocer respectivamente a Dios, el mundo, el alma –con sus operaciones– y los otros sujetos intelectuales. De todas ellas, para el tema en cuestión, Reid reflexiona sobre la segunda. El conocimiento por ideas, además de brindar nociones muy sugerentes, es el origen de todo otro conocimiento en la filosofía de Malebranche.

La percepción es el camino que utiliza el alma para conocer las ideas y esta operación está presente en la sensación, la imaginación y en el entendimiento puro. Aunque solo las ideas del entendimiento puro son representativas –en los otros dos casos son tan solo modificaciones del alma– los tres tipos de ideas presentan rasgos muy importantes en lo que a la operación del conocimiento se refiere. No se puede olvidar que el elogio más favorable que Reid hace a Malebranche es justamente su capacidad de distinguir como ninguno otro antes las operaciones de la mente⁷¹.

Las ideas que se adquieren en la percepción sensible son modificaciones del alma que están –como se señaló– íntimamente unidas a las vibraciones producidas por los hilillos que se concentran en el cerebro. Dos son los rasgos principales de estas ideas: el primero, que no tienen ningún parecido con los objetos que aparentemente las producen; el segundo, que su utilidad no es la de conocer el objeto sino la de custodiar el cuerpo. El primer aspecto pone de manifiesto una característica que Reid comparte: una cosa es el objeto de la sensación y otra muy distinta la sensación del objeto⁷². Reid está de acuerdo con Malebranche en que las sensaciones distan mucho del objeto: que el dolor –por poner un ejemplo– no está en el objeto sino solo en el sujeto y que este (el dolor) no tiene parecido alguno con el objeto que lo genera, es pues, de la mano de Malebranche, una simple modificación del alma.

Las ideas de imaginación tienen la dinámica inversa, no parten del contacto con el objeto hasta alcanzar la idea, sino que parten de una idea que genera una alteración en los hilillos del cerebro y con ello una impresión o imagen del objeto imaginado. No tiene su origen en el encuentro con el objeto, sino tan solo en la imaginación del objeto. Ambas ideas (las de la imaginación

⁷¹ Cfr. *Intellectual Powers*: II.vii, 108, r.8. Lo más seguro es que Reid haya dicho «como ninguno otro antes», porque él considera que supero a Malebranche en esta capacidad.

⁷² Malebranche lo manifiesta en MALEBRANCHE, N., *Recherche de la vérité*, R.I: I.x.vi, 129-130; Reid señala esta distinción en *Intellectual Powers*: II.viii, 114, r.6. Yolton también lo expresa al estudiar la relación existente entre las ideas y el conocimiento en Malebranche (cfr. YOLTON, J.W., «Ideas and Knowledge in seventeenth-century philosophy», *Journal of the History of Philosophy*, 13 (1975) 156).

y los sentidos) en cuanto que están unidas a las vibraciones de los hilillos están vinculadas también a las pasiones. Estas son inclinaciones dadas por Dios para amar el cuerpo; pertenecen a la voluntad pero se generan por las vibraciones de los hilillos. Cuando son placenteras motivan a la conservación de ese estado; cuando no lo son hacen que el alma reaccione para evitar cualquier perjuicio. En el caso del dolor por ejemplo al llegar a cierto nivel el alma deja de considerar lo percibido y solo se fija en la pasión –el dolor–.

El tercer tipo de percepción es la del entendimiento puro: «La facultad que tiene el espíritu de conocer los objetos externos sin que para representárselos se formen de ellos en el cerebro imágenes corporales»⁷³. Ese es el verdadero conocimiento, el que se busca adquirir, el único que representa al objeto. El problema de este tipo de conocimiento es que no está vinculado a ningún tipo de sensación o imagen; requiere superar su concupiscencia; se entretiene con ellas y distraen al alma de cualquier reflexión. Superada, el entendimiento adquiere las ideas simples –o percepciones simples– y al relacionarlas los juicios y razonamientos⁷⁴.

Las ideas puras –frente a las sensaciones e imaginaciones– no modifican el alma: son representación de los objetos. Se ven en Dios quien las posee plenamente y las comparte al espíritu, íntimamente unido a él. Llegan al alma con ocasión de una sensación o imaginación: «Es Dios quien junta la sensación con la idea cuando los objetos están presentes»⁷⁵. Sin embargo, así como las vibraciones de los hilillos no se parecen en nada a las sensaciones e imaginaciones lo mismo ocurre con las ideas puras: son independientes. Por ello para el poco reflexivo son motivo de confusión: no encuentra paralelo que corresponda con los sentidos.

Si se conoce la idea originaria del objeto el alma ya no tiene problemas para alcanzar la verdad⁷⁶. Pero las ideas puras no modifican el alma, no llaman la atención: el zumbido de una mosca –percepción sensible– llama más la atención que la idea abstracta más relevante⁷⁷. Esa es la gran dificultad que encuen-

⁷³ MALEBRANCHE, N., *Recherche de la vérité*, R.I: III.i.i, 381. Yolton afirma que la consecuencia de la percepción de Malebranche es que solo percibimos lo externo a la mente por ideas (cfr. YOLTON, J.W., «Ideas and Knowledge in seventeenth-century philosophy», *Journal of the History of Philosophy*, 13 (1975) 156).

⁷⁴ Cfr. MALEBRANCHE, N., *Recherche de la vérité*, R.II: VI.i.ii, 249.

⁷⁵ MALEBRANCHE, N., *Recherche de la vérité*, R.I: III.ii.vi, 443.

⁷⁶ Para De Bary no hay mejor representación de las cosas que las ideas en Dios (cfr. DE BARY, P., *Thomas Reid and scepticism: his reliabilist response*, Routledge, London-New York 2002, 115).

⁷⁷ Cfr. MALEBRANCHE, N., *Recherche de la vérité*, R.I: III.i.iv.iii, 408.

tran aquellos que quieren progresar en el conocimiento de la verdad. A ellos Malebranche les recomienda que procuren privar a su espíritu de la mayor cantidad de modificaciones posibles para evitar la distracción⁷⁸. Reid no está de acuerdo con esta postura; afirma que no se conoce directamente la esencia de los objetos⁷⁹ y aunque está de acuerdo en que se ha de privar al espíritu de distracciones este procedimiento no conduce a conocer la esencia –que no se posee– sino a conocerla más y mejor.

Reid no distingue tres formas de percibir: sentir, imaginar, pensar; sino contenidos de la misma percepción: la sensación –que más que contenido es acompañante de toda percepción–, la concepción –que permite también, posteriormente, recordar o imaginar el objeto– y por último la creencia en la existencia del objeto en cuestión⁸⁰. Malebranche rechaza esa última capacidad –solo la fe muestra la existencia de las cosas⁸¹– pero acepta que dentro de la dinámica de la percepción existen juicios naturales por los que el alma, al momento de sentir, adquiere información sobre cualidades del objeto y sobre la existencia del mismo.

En el conocimiento del objeto la referencia es representativa: la idea es su representación. Pero –a diferencia del resto de los partidarios de la *teoría de las ideas*– el fundamento no está en la propia mente sino en la idea que se ve: su causa originaria la idea en Dios.

Schmaltz afirma la visión en Dios más no una visión de Dios⁸². Si eso fuera así, es decir si la percepción de las ideas puras no implicara un ver a Dios, la consecuencia inmediata repercute en otorgar a las ideas una realidad extradivina. Pero si percibir las ideas implica ver a Dios –como de hecho se afirma– entonces no se cosifica la idea. Aunque en esta perspectiva en ambos casos la idea proviene de Dios Malebranche considera que Dios opera de la manera más sencilla, por tanto, si puede evitar crear un ser adicional lo hace.

⁷⁸ Malebranche la considera como una importante conclusión (cfr. MALEBRANCHE, N., *Recherche de la vérité*, R.II: VI.i.ii, 252).

⁷⁹ Cfr. *Intellectual Powers*: V.ii, 361, r.2.

⁸⁰ En diversos lugares Reid afirma dicha sugerencia de la existencia del objeto: *An Inquiry into the human mind*: V.iv, 62, r.27; VI.v, 86, r.20; VI.xii, 124, r.35; *Intellectual Powers*: II.v, 100, r.25. Al mismo tiempo habla de cómo los partidarios de la doctrina de las ideas han rechazado esa sugerencia (cfr. *An Inquiry into the human mind*: V.viii, 73, r.33).

⁸¹ Reid lo sostiene en: *Intellectual Powers*: II.x, 149, r.4; VI.vii, 517, r.3.

⁸² Cfr. SCHMALTZ, T.M., «Malebranche on Ideas and the Vision in God», en NADLER, S. (ed.). *The Cambridge companion to Malebranche*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, 60.

Ver las ideas en Dios no implica ver la idea de Dios –imposible de percibir para el intelecto finito del ser humano– sino ver una parte infinitamente pequeña de lo infinito.

1.1.2.3. Reid: signo, evocación y representación

Con el tema del concepto de fondo Reid es consciente del reclamo significativo o representativo que se le pide. Pero a diferencia de sus contemporáneos es capaz de distinguir más actos simbólicos dentro de la dinámica del conocimiento que le permiten aclarar el valor propio del concepto.

En relación al tema del signo Reid considera dos tipos y varios elementos que tienen dicha función simbólica. En cuanto a los tipos distingue signos naturales y signos artificiales. En ninguno de ellos existe una similitud entre el signo y la cosa significada ni una conexión necesaria que brote de la naturaleza de la cosa⁸³. La diferencia entre ambos signos está en que: «En el primero la evocación es el efecto de un hábito o costumbre; en el segundo no es efecto de un hábito sino de la constitución original de la mente humana»⁸⁴. Dentro de los signos naturales –que forman parte importante de la filosofía de Reid⁸⁵– distingue tres tipos que son, a su vez, fundamento de los tres grandes ámbitos del pensamiento: la ciencia física, las bellas artes y el sentido común –una parte de la naturaleza que no ha sido explicada⁸⁶–.

El primer tipo de signo natural es aquel cuya conexión con la cosa significada es establecida por la naturaleza pero descubierta por la experiencia. Tal es el caso de todas las –así llamadas– causas naturales. En ellas lo considerado como causa tiene papel de signo y lo llamado efecto el de cosa significada. Dice Reid: «Las causas no tienen eficiencia o causalidad hasta donde se sabe; lo que se puede afirmar con certeza es que la naturaleza ha establecido una relación constante entre ellas y las cosas llamadas efectos; le ha dado también a la humanidad la disposición para observar dichas conexiones, confiar en su constancia y usarlas para el desarrollo del conocimiento y el poder»⁸⁷.

⁸³ Cfr. *An Inquiry into the Human Mind*: V.iii, 58, r.33.

⁸⁴ *An Inquiry into the Human Mind*: V.iii, 59, r.1.

⁸⁵ Cfr. BROADIE, A., *A History of Scottish Philosophy*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2009, 254.

⁸⁶ Cfr. *An Inquiry into the Human Mind*: V.iii, 61, r.4.

⁸⁷ Cfr. *An Inquiry into the Human Mind*: V.iii, 59, r.32.

El segundo tipo de signo natural es aquel cuya conexión entre el signo y la cosa significada no es establecida por la naturaleza; en cambio, es descubierta por un principio natural: sin razonamiento o experiencia. Sobre este tipo de signos se basan las bellas artes, cuyos artífices son capaces de conocerlos y desarrollarlos en su máxima expresión conocida⁸⁸. De esta manera la obra del artista se convierte en una expresión de belleza, signo de las perfecciones del objeto que el artífice ha sabido conjugar de modo estético⁸⁹.

El tercer tipo de signo natural abarca aquellos que a pesar de no tener previamente ninguna noción o concepción de la cosa significada la evoca (*suggest*) y otorga al mismo tiempo la concepción y la creencia del objeto⁹⁰. El ejemplo más claro de este tipo de signos es el que realiza la sensación: la sensación es el signo y la cualidad –oculta o secundaria– la cosa significada⁹¹; la idea de color es el signo del color de las cosas⁹².

Es la sensación signo de las cualidades. Pero no el primer objeto percibido sino objetos que hacen la percepción posible⁹³. Es un instrumento dentro del proceso cognitivo que conduce a otros elementos que pasa desapercibido; su función es la de un detonador⁹⁴. Pero el conocimiento no es de dicho signo; la labor de signo tan solo conduce al concepto.

El otro ámbito en el que Reid desarrolla el valor simbólico es el del lenguaje que considera «signo del pensamiento»⁹⁵. Las palabras son signo de los conceptos y –así como con las sensaciones– pasan desapercibidas para la mente y conducen inmediatamente a aquello que significan. Sin embargo el lenguaje no pertenece al grupo de signos naturales: es un signo artificial⁹⁶. Aun así se apoya en los signos naturales sin los cuales no se podría desarrollar: los elementos esenciales de la comunicación se encuentran dados por la naturaleza, el lenguaje es tan solo el desarrollo de esa capacidad incoada.

⁸⁸ Cfr. *Logic, Rhetoric and the Fine Arts*: Rhetoric, 207, r.36.

⁸⁹ Cfr. *Intellectual Powers*: VIII.iv, 598, r.38.

⁹⁰ Este tipo de signo lo desarrolla Reid especialmente en el *Inquiry into the Human Mind*, en el que la labor de los sentidos en la percepción es considerada como evocadora –más no determinante– (cfr. *An Inquiry into the Human Mind*: VI.xxiv, 190, r.26); en los *Intellectual Powers* también lo hace (cfr. *Intellectual Powers*: II.xvi, 195, r.18).

⁹¹ Cfr. *Intellectual Powers*: II.xvi, 195, r.18.

⁹² Cfr. *An Inquiry into the Human Mind*: VI.iv, 86, r.14.

⁹³ Cfr. EVANS, C.S., *Natural Signs and Knowledge of God. A New Look at Theistic Arguments*, Oxford University Press, Oxford 2010, 29.

⁹⁴ Cfr. *An Inquiry into the Human Mind*: VI.xix, 166, r.38.

⁹⁵ *Intellectual Powers*: VI.viii, 538, r.28.

⁹⁶ Cfr. *Logic, Rhetoric and the Fine Arts*: Culture, 47, r.9.

En ambos grupos de signos –las sensaciones y el lenguaje– no se reclama un parecido con aquello que significan. Su modo de relacionar tiene dos características⁹⁷: primera, que exista una conexión entre el signo y la cosa significada –establecida por la naturaleza o por el acuerdo entre las personas–; segunda, que a la presencia del signo en la mente le siga el concepto y la creencia de la cosa significada. De ahí que el signo sea tan solo un instrumento en el conocimiento pero no conocimiento mismo. Ambos usos reclaman la presencia del concepto en donde se encuentra el valor significado.

Por lo tanto, el concepto por sí mismo es un cúmulo de inexistencias, aunque sean imágenes fácilmente confundibles con objetos existentes. Dicho vínculo no se encuentra en el concepto, él está vacío de relación, de toda representación; las cosas concebidas no tiene lugar porque no existen⁹⁸. El concepto no basta para resolver la dinámica del conocimiento; aporta muchas características pero nunca conocimiento. Así como el concepto sin palabra es un campo sin límite; el concepto, sin más, no es una referencia vacía sino un contenido sin referencia, sin sentido.

1.2. *Creencia*

Si la concepción de objetos externos es inexplicable, la convicción y creencia en su existencia, que se adquiere por los sentidos, no lo es menos⁹⁹.

En su crítica a los idealistas –quienes veían el juicio y la creencia como posterior a la simple aprehensión o idea desnuda– Reid destaca la conciencia general de la anterioridad de la aprehensión acompañada de la creencia y el conocimiento. Es a partir de ellas y no antes, desde donde la mente genera la simple aprehensión. Pero, ¿en qué consiste esta creencia que acompaña a la sensación?¹⁰⁰

Reid aprovecha el reto que le propone Hume –el máximo exponente de la crítica al valor de la creencia con quien se enfrenta– para desarrollar su

⁹⁷ Cfr. *An Inquiry into the Human Mind*: VI,xxi, 177, r.24.

⁹⁸ Cfr. *Intellectual Powers*: VI,iii, 440, r.37.

⁹⁹ *Intellectual Powers*: II,xx, 227, r.31.

¹⁰⁰ A esta pregunta, Reid contesta afirmando que todos saben lo que es, pero ninguno es capaz de definirlo; ninguno ha intentado definir la sensación o la conciencia, se limita a aceptar su existencia. Sin embargo, la filosofía idealista pretendió definirla en relación a los distintos grados de fuerza y vivacidad de la idea.

postura. Dicha crítica está envuelta en una referencia al sentido común o al comportamiento ordinario del ser humano. Ambos pensadores reconocen ese comportamiento; pero, al momento de tomar el papel de filósofo su postura diverge; ¿cuáles son los motivos?

1.2.1. Hume: sentido común y creencia

En la vida cotidiana, Hume considera que el género humano se desenvuelve con el grado necesario de creencia para desarrollar sus actividades¹⁰¹. Es claro que el mismo Hume no pretendió comportarse de un modo contrario al de sus conciudadanos. Aceptaba todo cuanto pasaba delante suyo y no se distinguía salvo en las particularidades ordinarias de cualquier persona: «Cánidamente reconoció, dice Reid, que en los negocios ordinarios de la vida, se encuentra a sí mismo en la necesidad de creer con el vulgo»¹⁰². Tenía tan claro el desarrollo de las cosas comunes y confiaba tanto en el tránsito de la vida que no dudó en escribir un testamento sobre sus últimas voluntades, no solo espirituales sino también materiales¹⁰³.

Además de ese primer ámbito –el de la vida cotidiana–, Hume apela al sentido común de la humanidad dentro de su reflexión filosófica. Por un lado, sostiene que la experiencia muestra que un niño no puede tener una idea sin antes tener una impresión; es decir, que en cualquier proceso formativo para adquirir conocimiento sobre cualquier cosa, es preciso presentarlo a los senti-

¹⁰¹ Cfr. HUME, D., *A treatise of Human Nature*, SB: I.iv.i,185.

¹⁰² «but candidly acknowledges, that, in the common business of life, he found himself under a necessity of believing with the vulgar». *Intellectual Powers*: VI.iii, 448, r.9. Gran parte de la conclusión al tomo I del Tratado lo dedica justamente a manifestar la necesidad de comportarse como todos sus congéneres: «Here, then, I find myself absolutely and necessarily determined to live, and talk, and act like other people in the common affairs of life». HUME, D., *A treatise of Human Nature*, SB: I.iv.vii, 268. El mismo Reid es de esta opinión cuando sostiene que los sentidos nos ofrecen lo necesario para vivir sin necesidad de razonar sobre ellos. Cfr. *Intellectual Powers*: II.xx, 226, r.5. Davie mantiene que Reid y Hume se unen –en oposición a Berkeley– al afirmar que hay una creencia compartida por todo ser humano en la existencia del mundo exterior (cfr. DAVIE, G., *The scotch Metaphysics. A century of Enlightenment in Scotland*, London, Routledge, 2001, 75).

¹⁰³ Cabe señalar su preocupación por su hermana, única a quien le deja una renta anual por toda su vida, así como las herencias académicas, tanto a su amigo Adam Ferguson –doscientas libras–; a su amigo M. Dalambert –doscientas libras– y a su amigo Adam Smith –todos sus manuscritos–. Cfr. *Supplement to the life of David Hume, Esq. Containing genuine anecdotes, and a circumstantial account of his death and funeral. To which is added, a certified copy of his last will and testament*, ANONIMO (S. JACKSON), printed for S. Highley Fleet-Street, London 1789, 49-62.

dos: nadie sabrá lo que es un plátano hasta que pueda tener una impresión de él, «no podemos tener una idea de piña sin haberla probado»¹⁰⁴. También es consciente –junto con el vulgo– de que la existencia no viene de una impresión: «Después de esto, cualquiera entenderá como podremos formar la idea de una impresión y de una idea, y como hemos de creer la existencia de una impresión o una idea»¹⁰⁵. Apela –aunque en este punto podría ser cuestionado– a la experiencia cotidiana para distinguir entre existencia e impresión, de modo que cualquiera es capaz de comprender que la existencia es una creencia añadida por la repetición de una impresión, pero que no forma parte de dicha impresión. Que la impresión existe, Hume no lo discute; pero que la existencia sea una impresión, eso lo rechaza de la mano del común pensar.

Por último, al inicio de su primera gran obra (*A Treatise of Human Nature*), tras plantear lo que será el fundamento de toda su reflexión filosófica –la distinción de toda percepción en impresiones e ideas– apela a la experiencia cotidiana para dar su fundamento:

«Yo creo que no será necesario usar muchas palabras para explicar esta distinción. Cualquier persona percibe la diferencia entre sentir y pensar»¹⁰⁶.

Desde este fundamento pretende alcanzar –si es que se lo permite– la verdad sobre el entendimiento, las pasiones y la moral¹⁰⁷. Aunque parezca que Hume va muy de la mano con el planteamiento ordinario de los seres humanos en lo referente a la realidad, una vez tomado el fundamento, comienza a separarse: la filosofía –como la mesa de los adultos en cualquier reunión familiar– toma otras prerrogativas y se separa de la mesa del vulgo.

Es cierto que el vulgo de ordinario no se cuestiona la mayoría de los sucesos y creencias con las que se desempeña cotidianamente. El filósofo –y ahí es a donde Hume pretende dirigirse– no puede simplemente tomar por cierta toda creencia; antes bien, ha de buscar las razones que la fundamentan. La vida

¹⁰⁴ HUME, D., *A treatise of Human Nature*, SB: I,i,5.

¹⁰⁵ *Ibid.*, I.iii.viii,106.

¹⁰⁶ *Ibid.*, I.i, 1. Este mismo tema lo sostiene en la segunda sección del *Enquiry concerning Human Understanding*: «Every one will readily allow, that ther is a considerable difference between the perceptions of the mind, when a man feels the pain of excessive neat, or the pleasure of moderate warmth, and when he afterwards recalls to his memory this sensation, or anticipates it by his imagination». HUME, D., *An Enquiry concerning Human Understanding*, B: 2, §1, 13, r.1.

¹⁰⁷ Esa es la pretensión que manifiesta en la Advertencia al inicio del *Treatise of Human Nature* (cfr. HUME, D., *A treatise of Human Nature*, SB: Advertisement, 1).

cotidiana no suele presentar las limitaciones que acarrea, pero es al filósofo al que le corresponde investigarlas¹⁰⁸. Ya no le basta la experiencia «común» y apela a algo más:

«La experiencia, dice alguno, refuta mis dudas. Pero te equivocas en el propósito de mi pregunta, dice Hume. Como un agente estoy bastante satisfecho; pero como filósofo que tiene algo de curiosidad, no diría escepticismo, quiero aprender el fundamento de esta inferencia»¹⁰⁹.

Para Hume, la costumbre es la gran guía de la vida humana, hace útil la experiencia, pero no es conocimiento cierto¹¹⁰. El filósofo no se puede dejar llevar por meras costumbres, ha de ser capaz de superarlas y fundar todas las verdades sobre conocimientos ciertos. Cuando no lo hace, el filósofo actúa como un tonto: se deja llevar por las apariencias, pero no es capaz de comprometerse con la verdad¹¹¹. Si se dejase llevar por el sentido común, las pasiones lo reducirían a un plebeyo, esclavo de ellas y no señor de si mismo, capaz de dirigir su reflexión hacia la verdad¹¹². Pero, ¿cuál es el problema? ¿por qué esa perspectiva tan negativa? Hume sostiene que existe un salto no autorizado –al menos para la filosofía– desde la experiencia hacia un grupo de ideas: la existencia, el movimiento, la causalidad. Lo más fácil es dejarse llevar por las apariencias, por la repetición que genera costumbres y creencias. Pero estas aunque bien son útiles para la vida cotidiana no tienen un fundamento racional, son ideas que carecen de una impresión correspondiente y por tanto no son válidas para la actuación del filósofo¹¹³.

De esta manera, «ciertamente se ha de aceptar, sostiene Hume, que la naturaleza nos ha dejado a una gran distancia de todos sus secretos, y nos ha permitido conocer solo unas pocas cualidades superficiales de los objetos»¹¹⁴. Esto –como él mismo afirma– coloca su filosofía contra la vida ordinaria y lo conduce hacia un escepticismo¹¹⁵. La misma conclusión que ofrece Reid al leer

¹⁰⁸ Cfr. HUME, D., *A treatise of Human Nature*, SB: I.iv.vii, 267.

¹⁰⁹ HUME, D., *An Enquiry concerning Human Understanding*, B: 4, §21, 33, r.7.

¹¹⁰ Cfr. *ibid.*, B: 5, §6, 28, r.1.

¹¹¹ Cfr. HUME, D., *A treatise of Human Nature*, SB: I.iv.vii, 270.

¹¹² Cfr. HUME, D., *An Enquiry concerning Human Understanding*, B: 1, §1, 6, r.14.

¹¹³ *Ibid.*, B: 6, §4, 47, r.17.

¹¹⁴ *Ibid.*, B: 4, §16, 29, r.20.

¹¹⁵ Cfr. HUME, D., *A treatise of Human Nature*, SB: I.iv.vii, 269.

el *Treatise of Human Nature*. Su desarrollo es impecable¹¹⁶, no encuentra errores en su proceder; sin embargo, cuando comenzó a reflexionar se dio cuenta del escepticismo al que conduce la filosofía que sostienen los partidarios de la *teoría de las ideas*¹¹⁷ y que Hume llevó hasta el extremo¹¹⁸. Un extremo en el que filosofía y sentido común parecen perder relación. Si bien es cierto que el sentido común ilumina la vida cotidiana, no es válido para la reflexión filosófica, para el verdadero conocimiento. Pero esto no implica que estén separadas filosofía y sentido común, que sea imposible que el comportamiento ordinario esté dotado de razón.

Por un lado parece que Hume renuncia al mundo, al sentido común, al comportamiento ordinario; mientras que Reid renuncia a la filosofía, se queda con el vulgo y no cree en sus razones. ¿Qué hay de cierto en esto? Aunque la consecuencia parece ser esa, el fundamento no está en el rechazo a ninguna de ellas: ni Hume pretendía alejarse del sentido común, ni Reid de su afán de un verdadero conocimiento. Pero el escepticismo –como piedra de toque entre ambas posturas– no es algo que descubre Reid dentro de la filosofía de su compatriota, el mismo Hume la sostiene en el *Treatise of Human Nature* y en el *Enquiry concerning human understanding* –donde manifiesta lo difícil que encuentra el dejar a un lado al sentido común–. La diferencia está en que Hume cede a la tentación de su filosofía y se aparta –dentro de su filosofía, más no en la vida cotidiana– de cualquier influjo que pueda recibir de lo que denomina las costumbres del vulgo¹¹⁹. Por el otro lado –y aquí la diferencia– Reid está sorprendido de esta conclusión y lejos de renunciar al sentido común –de aceptar las consecuencias de la filosofía de Hume– pero consciente de que Hume había obrado adecuadamente en sus reflexiones, optó por dudar de los principios desde los cuales partía y permanecer de la mano del sentido co-

¹¹⁶ Factiblemente de ahí el que Reid alabe la capacidad filosófica de Hume como de un gran metafísico, el autor más agudo y experimentado (cfr. *An Inquiry into the Human Mind*: I.v, 19, r.32).

¹¹⁷ Greco sostiene que Reid se equivoca al considerar a la *teoría de las ideas* como la única responsable del escepticismo de Hume y Berkeley, considera que la teoría de la evidencia que estos sostienen es parte del problema, pero, para Reid, este problema es tan solo parte de los mismos principios de la *teoría de las ideas*, considerar que los únicos objetos del pensamiento son las ideas, es decir, lo único evidente (cfr. GRECO, J., «Reid's critique of Berkeley and Hume: What's the Big Idea?», *Philosophy and Phenomenological research*, 55 [1995] 292).

¹¹⁸ Cfr. *An Inquiry into the Human Mind*: II.vi, 32, r.28.

¹¹⁹ Reid sostiene que Hume aceptó las consecuencias antes de dudar de sus principios: «who rather chose to admit the consequence than to give up the principle from which it follows». *Intellectual Powers*: II.ix, 135, r.2.

mún¹²⁰. Aquí la diferencia de un filósofo que no duda del mundo que lo rodea, sino de las razones que pretenden explicarlo.

Antes de dar paso a la reflexión sobre los problemas que esto implica, hace falta aclarar el escepticismo de Hume. Él mismo desarrolla el problema del escepticismo y crítica muchas de las posturas que esto implica. Incluso Loeb considera que el capítulo 12 de su *Enquiry concerning Human Understanding* tiene a Reid en la mente¹²¹. Pero lo que aquí más interesa, termina por definir el escepticismo en el que él se encuentra como una limitación de las capacidades cognitivas que impiden alcanzar verdadero conocimiento¹²². Simple y sencillamente, como expresa Reid, «según su explicación, la razón, esa presuntuosa prerrogativa del ser humano y la luz de su mente, es un *ignus fatuus*, que confunde al itinerante viajero y lo deja al final en una obscuridad absoluta»¹²³.

1.2.1.1. El valor de la creencia

La percepción por sí misma –desde la filosofía de Hume– no es capaz de dar cuenta de la dinámica del conocimiento¹²⁴, razón por la cual conduce al escepticismo. Sin embargo, Hume reconoce que junto a la percepción –según como él la entiende– siempre aparece otro elemento que pretende superar dicho escepticismo. Tal elemento es la creencia que, mientras realiza un papel esencial en la filosofía de Reid, es rechazado por su compatriota. Para ambos es una característica que empapa cada acto de la vida cotidiana. La naturaleza parece haber proveído al ser humano con ella para poder vivir: «Ha de ser excitada por la naturaleza, sostiene Hume, como todos los demás sentimientos;

¹²⁰ Cfr. *Intellectual Powers*: II.ix, 135, r.1. Sinclair, quién ha escrito una crítica sobre la interpretación de Reid a Hume en la que considera que Reid se equivocó –aunque dicho artículo ha suscitado diversas respuestas en su contra– considera que Reid piensa que Hume sacó consecuencias falsas desde principios ciertos, cuando lo acontecido era totalmente lo contrario. El problema es que Sinclair considera que Reid y Hume parten del mismo punto: considerar la percepción como origen del pensamiento; pero olvida que percepción para Reid y para Hume son dos realidades diferentes (cfr. SINCLAIR, A., «The failure of Thomas Reid's attack on David Hume», *British Journal for the History of Philosophy*, 3 (1995) 395).

¹²¹ Cfr. LOEB, L.E., *Reflection and stability of belief*, Oxford University Press, New York 2010, 32.

¹²² Cfr. HUME, D., *An Enquiry concerning Human Understanding*, B: 12, §24, 120, r.3.

¹²³ *Intellectual Powers*: VII.iv, 562, r.18.

¹²⁴ Son varios los filósofos que considera está como la conclusión de Reid en relación a su crítica de la teoría de la percepción de Hume (cfr. LEHRER, K., «Reid, Hume and common sense», *Reid Studies*, 2.1 (1998) 16; BROADIE, A., *A History of Scottish Philosophy*, 253).

se ha de levantar en las situaciones particulares, en las que la mente está en cualquier coyuntura»¹²⁵. O, en palabras de Reid:

«El más ignorante campesino tiene una concepción distinta y una creencia en los objetos inmediatos de sus sentidos tan firme como el más grande filósofo; y con esto descansa satisfecho, sin preocuparse por como alcanzó la concepción o la creencia»¹²⁶.

De hecho, como desarrolla Hume, la naturaleza parece ayudar al ser humano con la creencia sin la cual la mayoría de sus actividades serían prácticamente imposibles; es algo esencial a su subsistencia¹²⁷. De nuevo un compartido reconocer el rol tan importante que la creencia desempeña en la vida; pero de nuevo inmediatamente después surge la separación de la actitud del filósofo, que sorprendido por estos hechos está impaciente por saber sus razones, como opera la naturaleza y qué fundamentos tiene¹²⁸. Dicha reflexión se realiza en el campo de la creencia, por lo que se ha de analizar el lugar en el que se encuentra, la naturaleza con la que se presenta, el supuesto origen del que procede y, por último, el fundamento o valor que puede prestar al conocimiento.

La presencia de la creencia se distribuye en la mayoría de las operaciones de la mente:

«Si una persona, dice Hume, se sienta a leer un libro como una novela, y otra como una historia real, ambos recibirán las mismas ideas y en el mismo orden; ni la incredulidad de uno, ni la creencia del otro, les impide tener la misma opinión del autor. Sus palabras producen las mismas ideas en ambos; aunque su testimonio no tenga la misma influencia en ellos. El segundo tiene una concepción más viva de todos los incidentes. Profundiza mucho más en los personajes: se representa sus acciones, caracteres, amistades y enemistades; incluso se forma una noción de sus características, su cualidad distintiva y personalidad. Mientras que el primero, quien no da crédito al testimonio del autor, posee una concepción más débil y lánguida de todas esas características y, excepto en lo referente al estilo e ingenuidad de la composición, no recibe más interés de ella»¹²⁹.

¹²⁵ HUME, D., *An Enquiry concerning Human Understanding*, B: 5, §11, 40, r.14.

¹²⁶ *Intellectual Powers*: II.xx, 226, r.11.

¹²⁷ Cfr. HUME, D., *An Enquiry concerning Human Understanding*, B: 5, §22, 45, r.3.

¹²⁸ Cfr. *Intellectual Powers*: II.xx, 226, r.14.

¹²⁹ HUME, D., *A treatise of Human Nature*, SB: I.iii.vii, 97.

La creencia se encuentra en las ideas, pero no es un simple tipo de imaginación, porque mientras la imaginación es controlada –de alguna manera– por la persona, la creencia no depende de la voluntad de la persona. Comparte esa cierta independencia que caracteriza la impresión, no puede ser controlada o determinada; viene producida por la misma naturaleza y surge en situaciones particulares: «Cuando cualquier objeto se presenta a la memoria o a los sentidos inmediatamente por la fuerza de la costumbre, mueve a la imaginación a concebir dicho objeto, unido de una manera diferente a las ensoñaciones de la fantasía»¹³⁰.

Para Reid, la creencia es también un elemento presente en muchas de las operaciones de la mente como algo esencial: «Un hombre no puede ser consciente de sus pensamientos sin creer que piensa. No puede percibir un objeto de los sentidos sin creer que existe. No puede recordar claramente un evento pasado sin creer que existió. La creencia por tanto es un ingrediente en la consciencia, la percepción y la memoria»¹³¹. Pero también considera que la creencia es un elemento de los principios activos de la mente humana: de las alegrías y esperanzas. En cada acto con un fin –donde incluye también la convicción religiosa– existe la creencia de la consecución de dicho fin, de modo que «la creencia, dice Reid, es el motor más importante en la vida de los hombres».

Si bien están de acuerdo en cuanto a la presencia de la creencia en muchas de las actividades del ser humano, al momento de recuperar la actitud filosófica –la búsqueda del por qué de las cosas– Hume y Reid comienzan a divergir. Por su parte, Hume afirma que hasta el momento nadie había desarrollado adecuadamente el tema de la creencia que, además de todo, considera como uno de los grandes misterios de la filosofía¹³². Ambos, Hume y Reid, consideran que no se puede dar propiamente una definición de la creencia. Hume confiesa que es imposible explicar perfectamente este sentimiento o modo de concepción. Reid afirma que la creencia no admite definición lógica porque

¹³⁰ Cfr. HUME, D., *An Enquiry concerning Human Understanding*, B:5, §11, 40, r.18. Fernández y Soto interpretan esta postura: la creencia –para Hume– salva del escepticismo vital, más no del teórico (cfr. FERNÁNDEZ, J.L. y SOTO, M.J., *Historia de la filosofía moderna*, 2ª ed., Eunsa, Pamplona 2006, 196).

¹³¹ «A man cannot be conscious of his own thoughts, without believing that he thinks. He cannot perceive an object of sense, without believing that it exist. He cannot distinctly remember a past event without believing that it did exist. Belief therefore is an ingredient in consciousness, in perception, and in remembrance... So belief in general is the main spring in the life of a man». *Intellectual Powers*: II.xx,228, r.29.

¹³² Cfr. HUME, D., *A treatise of Human Nature*, SB: I.iii.vii, 96.

significa una operación simple de la mente, de su propio género, además de que no necesita ser definida por ser una palabra común y bien entendida¹³³.

Pero Hume se apresura y da una definición de creencia; acaso porque para él la creencia no es género propio como se ve en la definición que ofrece: «Una idea viva relacionada o asociada a una impresión presente»¹³⁴. Hume explica la dinámica de la creencia por la primacía que goza la impresión en su sistema. Cuando la impresión se hace presente comienza a generar reacciones en las ideas, de modo que –por las leyes de asociación– hace que algunas ideas obtengan mayor vivacidad. Dichas relaciones son la creencia, ya sea de la existencia, o de la causa o efecto que pueda existir entre ellas, o simplemente de la relación que se da entre impresión e idea.

Reid, ante esta perspectiva de Hume, considera dos errores: el primero, que se elimina la diferencia entre operaciones, terminan por ser una misma cosa (la idea) con diferente fuerza y vivacidad; el segundo, se pierde el valor cognitivo de la creencia. En relación a la primera crítica, dice:

«Que una fuerte creencia y una débil creencia difieran en grado, lo puedo comprender; pero que creer y no creer difieran solo en grado, no hay hombre que lo entienda porque es como decir que algo y nada difieren solo en grado, o que nada es el grado de algo»¹³⁵.

El problema se desarrolla en paralelo con la crítica de la relación entre impresión e ideas –que también es solo en fuerza y vivacidad– ya que la creencia es –por su misma definición– solo una idea que, unida a una impresión presente, adquiere más vivacidad. Ahora bien, si es cuestión de grado, muchas de las cosas pierden consistencia, especialmente cuando se trata de la existencia. Además, así como Hume no considera posible el conocimiento directo de la realidad y, por lo tanto, que esta categoría está por encima del alcance del conocimiento, su doctrina de la creencia afecta a las operaciones de la mente:

«Todo hombre, dice Reid, sabe perfectamente que es ver un objeto con los ojos, que es recordar un evento pasado y que es concebir una cosa que no tiene existencia. Que estas son operaciones diferentes de la mente, esta

¹³³ Cfr. *Intellectual Powers*: II.xx,227, r.34.

¹³⁴ HUME, D., *A treatise of Human Nature*, SB: I.iii.vii, 96. Reid tiene esto claro y cuando habla de la creencia en Hume cita literalmente varios de los pasajes en los que su compatriota habla del tema (cfr. *Intellectual Powers*: III.vii, 291, r.16).

¹³⁵ *Intellectual Powers*: III.vii, 292, r.5.

tan claro como que el color es diferente del sonido y ambos lo son del olor; y se puede creer tan fácilmente que el sonido, el color y el olor difieren solo en grado, así como que el ver, el recordar y el imaginar difieren solo en grado»¹³⁶.

Con la ironía de buen escocés, Reid hace ver la consecuencia de la doctrina de la creencia, que resuelve en grados lo que el ser humano distingue en esencia. Bien podría argumentar Hume que la diferencia entre esas tres operaciones es realmente solo en grado: desde una perspectiva no hay diferencia entre percibir, recordar o imaginar; las tres operaciones apelan a un contenido que puede ser el mismo. Si los únicos objetos ciertos son impresiones e ideas, no hay duda de dicha disolución, solo sería un tipo de agrupación por fuerza y vivacidad. De ser así, ironiza Reid, si una persona es golpeada con fuerza contra la pared, puede considerar que tiene una impresión; cuando lo toca con fuerza sin dolor, tendría un recuerdo o memoria; y, cuando posteriormente la toca con suavidad, simplemente imagina. En los tres casos está presente la misma idea –la pared– con simples variaciones de fuerza y vivacidad¹³⁷.

Las tres comparten naturaleza y contenido mental, pero Hume se queda con la segunda parte –el contenido mental: la impresión o idea– a partir de la cual las define e interpreta. Esto es lo que permite a Reid postular su segunda objeción sobre el tema de la creencia: quita el valor cognitivo de la creencia porque la reduce a sensación¹³⁸. Para Hume lo único que podría alcanzar valor cognitivo es la impresión –y las ideas que de ella dependen–. Pero a pesar de que considera que la creencia está asociada directamente a ella, reduce su papel a una reacción que otorga fuerza y vivacidad a las ideas: la creencia no es la impresión –solo esta asociada a ella–, ni tampoco la idea –tan solo tiene su efecto sobre ellas–. La creencia es un proceso desconocido que acontece en

¹³⁶ Se trasquive solo el final de la frase donde Reid, evidentemente, manifiesta su ironía: «and I can as easily believe that sound, and colour, and taste, differ only in degree, as that seeing, and remembering and imagining, differ only in degree». *Intellectual Powers*: III.vii, 292, r.17.

¹³⁷ Cfr. *Intellectual Powers*: III.viii, 289, r.6.

¹³⁸ Reid cita a Hume quien afirma que: «belief is more properly an act of the sensitive than of the cogitative part of our nature». *Intellectual Powers*: VII.iv, 572, r.4. La cita es de: HUME, D., *A treatise of Human Nature*, SB: I.iv.i, 183. Fernández y Soto afirman que, para Hume, la creencia no es propiamente conocimiento sino una especie de instinto (cfr. FERNÁNDEZ, J.L. y SOTO, M.J., *Historia de la filosofía moderna*, 202).

torno a la sensación y al no tener una impresión a la que referir –porque no la genera– queda envuelta en ese *je ne se quoi* de la operación¹³⁹.

Para Reid esto es absurdo. La conclusión de Hume tiene tan pocos argumentos como la existencia de la impresión y sus copias: las ideas¹⁴⁰. Solo si se acepta ese principio se puede llegar a dicha conclusión. Pero de nuevo, Hume niega el valor cognitivo de la creencia porque no es capaz de explicarla en términos de impresiones: ella misma no es una impresión. Además, como la creencia tiene su efecto en la idea y no en la impresión y como no es algo constante sino variable asocia la creencia a la repetición y la costumbre: en cada nueva impresión –por costumbre– se asocian ideas que alcanzan cierta fuerza y vivacidad, es decir, mayor creencia¹⁴¹.

Dentro de los objetos de creencia, la existencia es sin duda alguna el qué más preocupa a Reid¹⁴². Es cierto que la causalidad la desarrollada por extenso Hume y la considera Reid¹⁴³, pero de nada valdría hablar de ella si previamente no se puede afirmar la existencia de los objetos involucrados.

1.2.2. Reid: creencia en la existencia

Con Hume en la mente, Reid ve una doble tarea en el tema de la creencia¹⁴⁴: la primera, distinguirla de todo otro objeto de la mente –de modo especial de las ideas e impresiones–; la segunda, explicar su naturaleza –al otorgar la creencia en la existencia–.

¹³⁹ Al terminar la sección sobre la causa de la creencia, Hume sostiene ese *je-ne-scai-quoi* que todo el mundo reconoce, pero que es imposible definir o describir. (cfr. HUME, D., *A treatise of Human Nature*, SB: L.iii.viii, 106).

¹⁴⁰ Cfr. *Intellectual Powers*: III.vii, 291, r.16.

¹⁴¹ Cfr. HUME, D., *A treatise of Human Nature*, SB: L.iii.viii, 102.

¹⁴² Cuando habla del escepticismo y lo compara con la vida del vulgo, los ejemplos suelen dirigirse a la existencia de los objetos y solo posteriormente a los efectos que ellos pueden causar (cfr. *An Inquiry into the Human Mind*: II.vi, 35, r.30; VI.xx, 170, r.10; VI.xxiv, 199, r.13; *Intellectual Powers*: II.v, 99, r.9; V.vi, 401, r.8; VI.i, 412, r.23; VII.iv, 562, r.24).

¹⁴³ Reid habla de ella en: *An Inquiry into the Human Mind*: V.iii, 59, r.33; *Intellectual Powers*: VI.vi, 497, r.25; *Active Powers*: IV.iii, 213, r.14; IV.ix, 249, r.21. Hume por su parte lo desarrolla en muchos otros lugares, HUME, D., *A treatise of Human Nature*, SB: L.iii.iii, 78; L.iii.xiv, 157; HUME, D., *An Enquiry concerning Human Understanding*, B: 4, §13, 28, r.23; 4.9,26, r.24; en esta última cita es donde desarrolla el famoso ejemplo de las bolas de billar.

¹⁴⁴ Beanblosson, afirma: «in his Inquiry Reid's direct challenge to Hume is designed to refute Hume's skepticism and, as a part of that effort, to refute Hume's theory of belief». BEANBLOSSON, R.E., «Reid and Hume: on the nature of belief», *Reid Studies*, 1.2 (1998) 17.

Reid considera que la creencia es una operación de la mente que no se puede reducir a ninguna otra. Así como sensación y percepción son dos operaciones vinculadas y que por ello se pueden confundir; concepto y creencia son dos operaciones que suelen ir juntas –acompañadas o dentro de otras operaciones– y también por ello se suelen confundir.

La creencia no es una impresión. Primer punto que pretende superar Reid ya que Hume elimina el valor de la creencia por hacerla depender de la misma impresión: una idea que adquiere fuerza y distinción, acompañada de una impresión¹⁴⁵. Pero dicha idea carece –en la perspectiva de Hume– de una impresión correspondiente, tan solo se aprovecha de la presente, una relación no válida que no se puede considerar como conocimiento. Ahí los dos problemas: por un lado, reducir la creencia a una idea cuya fuerza y vivacidad se incrementa; y por otro lado, explicar su naturaleza por cierta relación a una impresión presente –la encargada de suscitar dicha creencia–.

En cuanto a la vinculación con las ideas existe un punto concreto por el que Reid rechaza la postura: «Que creer y no creer ha de diferir solo en grados»¹⁴⁶. En efecto, para Hume, la creencia terminaría como algo más sensitivo que racional¹⁴⁷. Si acaso es fruto de la costumbre algo posterior; y por lo tanto sin fundamento racional: sin una impresión a la que refiera¹⁴⁸. Pero, en la crítica de Reid, se ve claro que la creencia no se puede reducir a simples grados de una idea. Esta crítica no basta para Hume, ya que considera –dentro de ella– el fruto de la creencia. Reid apela a la existencia de las cosas, misma que Hume niega. Para Hume la creencia puede ser una simple variación de grados porque no aporta nada al conocimiento. El que la nada y algo difieran solo en grados –para Hume– no es contradictorio, ya que lo único que lo haría contradictorio sería su existencia extra-mental, pero dicha existencia se alcanza por medio de la creencia y por lo tanto carece de fundamento: para Hume la nada y algo no tienen sentido, lo único que lo tiene son las impresiones e

¹⁴⁵ Cfr. HUME, D., *A treatise of Human Nature*, SB: I.iii.vii, 96; I.iv.i, 183; HUME, D., *An Enquiry concerning Human Understanding*, B: 5, §8, 39, r.1.

¹⁴⁶ *Intellectual Powers*: III.vii, 292, r. 5.

¹⁴⁷ Reid refiere a una larga cita de Hume en: *Intellectual Powers*: VII.iv, 572, r.4. La cita de Hume es: HUME, D., *A treatise of Human Nature*, SB: I.iv.i, 183.

¹⁴⁸ Sciacca comenta la crítica de Reid a la reducción de Hume: «ma perché debbo credere alla ragione e non alla percezione, se sono entrambe fabbricate nella medesima officina e dallo stesso artefice?... Per il motivo per cui credo nella ragione, credo nella percezione» M.F. SCIACCA, *La filosofia di Tommaso Reid*: 52.

ideas. La nada sería una idea sin su correspondiente impresión por lo tanto una idea sin fundamento.

Para superar esta perspectiva Reid dice:

«Creer es asentir sobre cualquier tipo de fundamento. En este sentido creer está incluido en todo conocimiento. Por conocimiento entiendo creer sobre buena evidencia. Se conoce lo que es evidente, y se conoce lo que se pueda dar buena evidencia de ello...».

Todo conocimiento, por tanto, implica creer; pero creer no implica conocimiento¹⁴⁹.

El cambio de perspectiva que utiliza Reid es radical. En la carta dirigida a Lord Kames –en la que tiene a Hume en mente– presenta la distinción entre creer y la simple fuerza y vivacidad de las ideas porque, en definitiva, «creer no implica conocimiento». Pero, ¿qué significa que «creer no implica conocimiento»? ¿no reclama la creencia un objeto, un concepto?, ¿no es dicho concepto conocimiento?

Creer y concebir suelen ir de la mano; eso favorece su confusión: mientras hay conceptos sin creencia, nunca hay creencia sin concepto. Ahora bien, creencia y concepto no son, ninguno de ellos, conocimiento. El concepto es una indeterminación plena, no refiere a nada, es simplemente un concepto, una idea. La creencia por sí misma, señala Reid, tampoco es conocimiento, si se analiza su naturaleza no se encuentra conocimiento; aunque suela ir unida a alguna noción a la que refiere, ella misma no aporta conocimiento. Es este el ámbito en el que Reid distingue la creencia de las otras operaciones de la mente. En relación a las ideas afirma que existen nociones o conceptos –o ideas de Hume– más o menos claras, más o menos fuertes y vivas; pero dicha claridad fortaleza y viveza no es creencia. Un concepto más claro implica tan solo una mayor comprensión del mismo: se puede tener un concepto muy claro de un dragón y no por ello creer en su existencia; se puede tener un concepto muy vago de un átomo y no por ello se niega su existencia. Un futbolista puede tener una idea muy fuerte y viva del momento en que metió el gol del triunfo y no por ello lo vuelve a meter; él mismo puede tener una débil noción del color del sofá en que está reposando y no por ello deja de creer estar en él.

¹⁴⁹ *Correspondence*: 59, 107, r.23.

Claro que la creencia otorga –o puede hacerlo– fuerza y vivacidad a las ideas correspondientes, pero eso no concluye su reducción a dicho estado; ni el que el único efecto de la creencia sea dicha vitalidad otorgada a las ideas¹⁵⁰. Además la creencia puede ofrecer la misma vitalidad con consecuencias diferentes. Según la operación a la que se encuentre vinculada: en la percepción, ofrece una creencia de la existencia presente; en la memoria, ofrece una creencia de la existencia pasada; en la imaginación, ofrece una creencia de la no existencia. Sin embargo, en los tres ámbitos la creencia puede acompañar conceptos fuertes y vivos. El recuerdo de un gran accidente –con la creencia de su existencia pasada– da una vitalidad que, además, puede ser en parte motivo de gozo –por poderlo recordar–. La imaginación ha capturado a muchísimas personas a lo largo de la historia, es justamente la cuna de las grandes creaciones artísticas; pero, la creencia que acompaña en dicho caso es de la no existencia de los objetos, por muy vivos que puedan llegar a estar en la mente del artista.

Por tanto la creencia aunque acompañada siempre de algún concepto, ofrece un ámbito adicional que no es reducible a la mera concepción¹⁵¹. Es cierto que ella –en la filosofía de Reid– es ingrediente de otras operaciones –la percepción, la memoria, la imaginación, la conciencia¹⁵²–. Pero en cuanto a su relación con el concepto –o la idea de Hume– se ve una diferencia que no se puede negar y que por tanto habla de una esfera diferente. Mientras Hume, afirma De Bary, considera que la razón rechaza la creencia, Reid la vincula a la razón¹⁵³.

Al hablar de la naturaleza de la creencia, Reid dice que no admite definición lógica porque es una operación simple¹⁵⁴. Sin embargo, no duda en dar una explicación de su naturaleza. En primer lugar, la creencia reclama una concepción, ya sea clara u oscura, pero sin ella carecería de sentido –el creer siempre tiene un contenido–. Mientras una concepción no inclina –por si misma– el

¹⁵⁰ Nelkin habla de esta perspectiva de Reid en: NELKIN, N., «Reid's view of sensations vindicated», en DALGARN, M. y MATTHEWS, E. (ed.), *The philosophy of Thomas Reid*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1989, 66.

¹⁵¹ De Bary considera que Reid y Hume desacuerdan profundamente en lo referente a la relación entre razón y creencia natural (cfr. DE BARY, P., *Thomas Reid and scepticism*, Routledge, London-New York 2002, 161).

¹⁵² Cfr. *Correspondence*: 59, 109, r.9. También habla de ello en: *Intellectual Powers*: II.xx, 228, r. 13.

¹⁵³ Cfr. DE BARY, P., *Thomas Reid and scepticism*: 162.

¹⁵⁴ Cfr. *Intellectual Powers*: II.xx, 227, r.34.

juicio de creencia¹⁵⁵, «el que cree, ha de creer algo; y aquello que cree se llama el objeto de su creencia»¹⁵⁶. Es por ello que la creencia siempre se expresa, en el lenguaje, en una proposición. Al ser el lenguaje el signo del pensamiento la creencia está presente en múltiples operaciones y de múltiples maneras. Además de las operaciones intelectuales (sensación, percepción, memoria, imaginación y conciencia), está presente en los principios activos: alegría, tristeza, esperanza, temor, estima, gratitud, piedad y resentimiento. Todos ellos implican la creencia como un ingrediente; sin ella carecen de sentido –no se puede, por ejemplo, sentir temor de un objeto que no se cree existente–¹⁵⁷.

Pero, si la creencia es algo tan común en la mente humana, ¿por qué tanto rechazo? Gran parte del problema se encuentra en los tipos y fuentes de certeza. Pero lejos de negarla por ello se ha de reflexionar sobre su naturaleza para que, así como con el resto de las facultades del ser humano, pueda ser adecuadamente utilizada.

La naturaleza de la creencia no reclama –en todos los casos– una profunda reflexión para alcanzar su validez: un hombre que sabe poco de la teoría de la visión, puede tener un «buen ojo»; un hombre que no haya reflexionado sobre la evidencia de la abstracción, puede poseer un «buen juicio». Sin embargo, también es evidente que existe el error. Para aclarar este amplio espectro, Reid da las líneas de la evidencia: la que conduce a toda creencia: «El hombre, afirma Reid, solo cree en la medida en que considera tener evidencia»¹⁵⁸.

La evidencia admite grados que van, desde la menor suposición (*slightest suspicion*), hasta la certeza plena (*fullest assurance*). Pero también implica diferentes fuentes de evidencia. Los filósofos del tiempo de Reid buscaban la raíz de la evidencia, pero terminaron por reducirla y con ello limitar la capacidad de la mente. Descartes, por ejemplo, puso el criterio de evidencia en la claridad y distinción de la percepción¹⁵⁹; pero es difícil, comenta Reid, saber lo que el entendía por claro y distinto en este principio¹⁶⁰. Locke por su parte considera

¹⁵⁵ Cfr. *Intellectual Powers*: IV.i, 310, r.36. Esa es la última propiedad que Reid expresa del concepto.

¹⁵⁶ *Intellectual Powers*: II.xx, 227, r.38.

¹⁵⁷ Este ámbito de la creencia –dentro de la parte práctica– es el que adopta Peirce desde la filosofía de Reid (cfr. ENGEL-TIERCELIN, C., «Reid and Peirce on Belief», en DALGARNÓ, M. y MATTHEWS, E. (ed.), *The Philosophy of Thomas Reid*, 208).

¹⁵⁸ *Intellectual Powers*: II.xx, 228, r.37.

¹⁵⁹ Es propiamente la primer regla de su método (cfr. DESCARTES, R., *Discours de la Méthode*, AT.VI: II, 28, r.16).

¹⁶⁰ Cfr. *Intellectual Powers*: II.xx, 229, r.23.

la evidencia como el acuerdo o desacuerdo entre ideas: inmediata, en el conocimiento intuitivo; y por la intervención de las ideas en el razonamiento¹⁶¹.

Reid, aunque reconoce parte del valor de ambos criterios, también es consciente de que no se pueden reducir todos a esa expresión. Señala –sin pretender agotar el género– seis principales fuentes de evidencia: los sentidos, la memoria, la conciencia, el testimonio, los axiomas y el razonamiento. Cada uno de ellos comparten tan solo un rasgo: «Que la naturaleza los ha hecho capaces de producir creencia en la mente humana; algunos en el grado más alto –que se llama certeza–, otros en varios grados según las circunstancias»¹⁶².

Dentro de estos tipos, la evidencia de los sentidos es la más controvertida. El principal objetivo de Reid es mostrar que es un tipo especial de evidencia, que no se puede reducir a cualquier otro –ya que los partidarios de la *teoría de las ideas* rechazan la evidencia proporcionada por los sentidos–. La manera de hacerlo es comparar dicha evidencia con el resto, y, así, mostrar su irreductibilidad.

No es una evidencia fruto de un razonamiento –aquel que depende de unas premisas en las que fundamenta la conclusión¹⁶³–. Lo normal es no buscar su fundamento, si alguien pretendiera buscarlo le sería difícil encontrarlo. Pero aunque no se puedan dar razones para creer en los sentidos, su creencia permanece tan firme como si se basaran en una demostración. No es tampoco un axioma: primero, porque no son evidentes; segundo, por no ser necesarios y estar limitados a tiempo y lugar, características opuestas a lo comprendido por un axioma; aunque, tercero, podría ser un axioma si por tal se entiende lo conocido inmediatamente sin ser deducido por una verdad antecedente. No es testimonio aunque tenga gran relación: se distingue en que no se confía en una persona, sino en los sentidos; no es una confianza en Dios, ya que antes se confía en los sentidos que en el testimonio de Dios¹⁶⁴.

¹⁶¹ Cfr. LOCKE, J., *Essay on Human Understanding*, SV.II: IV.i, §2, 208; IV.iii, §1, 329.

¹⁶² *Intellectual Powers*: II.xx, 229, r.32.

¹⁶³ Reid describe este tipo de evidencia siguiendo la quinta proposición del primer libro de los elementos de geometría de Euclides (cfr. EUCLIDES, *Los seis libros primeros de la geometría*, ÇAMORANO, R. (trad.) y SANZ, J.M. (ed.), Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 1999, edición facsímil de la edición de 1576, 15).

¹⁶⁴ Wolterstorff es de la idea de que esta confianza dentro de la filosofía de Reid –confianza sin fundamento, sin razón–, es la base de su epistemología piadosa (cfr. WOLTERSTORFF, N., *Thomas Reid and the story of epistemology*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, 261); frente a ello, Reid muestra que, aun antes del conocimiento de Dios, la naturaleza conduce a la creencia.

La evidencia de los sentidos tampoco se reduce a la de la memoria. Concuere con ella en ofrecer convicción inmediata y contingente –limitada a tiempo y lugar–; pero difieren en ofrecer una evidencia de la existencia del objeto: pasada, para la memoria; y presente, para los sentidos. También difieren en que la evidencia de los sentidos depende del funcionamiento y encuentro del objeto con los órganos de los sentidos, mientras que la de la memoria no está limitada –se puede recordar en cualquier momento–.

Dentro de los diferentes tipos, las evidencias fruto de razonamiento y axiomas son las menos misteriosas y más comprendidas. Es por eso, considera Reid, que los filósofos pretendieron reducir todas a estos tipos. Pero, para Reid, razonar en contra de la evidencia es absurdo¹⁶⁵: «Intentar rechazar estas creencias, es como un intento de volar, igualmente ridículo e impracticable»¹⁶⁶.

Reid muestra, al concluir la defensa de la evidencia de los sentidos, la dificultad que muchos tienen de aceptarla. El texto es sugerente:

«Para un filósofo, acostumbrado a pensar que el tesoro del pensamiento es el poder reflexivo del que alardea, será humillante –sin duda alguna– encontrar que la razón no puede alcanzar la mayor parte de ellos».

Por la razón puede descubrir ciertas relaciones abstractas y necesarias; pero el conocimiento de lo que realmente existe –o existió– viene por otro canal, abierto incluso para aquellos que no pueden razonar. Frente a él queda a oscuras, no sabe como lo alcanza.

No hay duda que el orgullo del filósofo conduce a algunos a inventar teorías vanas para dar razón de su conocimiento; a otros, a verlo como algo impracticable, a rechazar un conocimiento que no pueden explicar, tirarlo fuera –en vano– como un reproche a su intelecto. Pero el sabio y el humilde lo reciben como un regalo del Cielo, y se empeñan por hacer el mejor uso de él¹⁶⁷.

¹⁶⁵ Cfr. *An Inquiry into the Human Mind*: II.v, 32, r.10. Para Wolterstorff: el paso de sensación, percepción y creencia, no se puede explicar racionalmente porque no pertenece a la razón (cfr. WOLTERSTORFF, N., *Thomas Reid and the story of epistemology*, 260).

¹⁶⁶ «An Attempt to throw off this belief, is like an attempt to fly, equally ridiculous and impracticable». *Intellectual Powers*: II.xx, 233, r.23. Sciacca pone otro ejemplo similar: «Ma tale credenza, risponde il Reid, è invincibilmente legata alla percezione come il mio corpo alla terra: inutilmente gli scettici cercano di liberarsene». SCIACCA, M.F., *La filosofia di Thommaso Reid*, 52.

¹⁶⁷ *Intellectual Powers*: II.xx, 233, r.25. Sciacca comenta que: «Ma non possiamo sapere che cosa sia in se stesso: fondamento della nostra conoscenza, non è oggetto di conoscenza». SCIACCA, M.F., *La filosofia di Thommaso Reid*, 78.

2. ACTO PERCEPTIVO

Tras el análisis de los dos principales elementos de la percepción (el concepto y la creencia) corresponde dar el último paso a su análisis conjunto. Por separado resultan insuficientes para dar razón de la dinámica del conocimiento. Reid no duda de su incapacidad, pero tampoco tarda en afirmar su vinculación como camino para resolver su rechazo.

La percepción no es tan solo una yuxtaposición de un concepto junto a una creencia. Su dinámica es más compleja que la suma de sus partes. La percepción, en primer lugar, se dice siempre de un sujeto. La relación entre ambas es también parte del problema.

2.1. *Acto inmanente*

2.1.1. Naturaleza de la mente

Entre los objetos del pensamiento y reflexión el más familiar, o que parezca más claro a primera vista, es el yo (*self*). Parece muy difícil dudar que los más ignorantes comprendan lo que se entiende por uno mismo (*himself*). Sin embargo, si se pregunta a los filósofos lo que este yo (*self*) es, temo que buscarán una respuesta¹⁶⁸.

En la búsqueda de dicha respuesta Reid afronta las dificultades que le presentan Hume y Locke. Utiliza ambas perspectivas para construir de nuevo su doctrina y aclarar las confusiones que dichos filósofos proponen. En primer lugar, aprovecha la reducción desarrollada por Hume y Hobbes¹⁶⁹: reducir la mente al simple tren de pensamientos¹⁷⁰.

Reid parte con ellos de una noción comúnmente aceptada: la idea. Aunque cada filósofo la interpreta desde una perspectiva todos concuerdan en su existencia. Reid mismo lo hace, aunque es obvio que su interpretación es diferente: de modo especial por negarles una entidad independiente. Con ella,

¹⁶⁸ *An Inquiry into the Human Mind*: Manuscripts.3, 316, r.9.

¹⁶⁹ Cfr. *Intellectual Powers*: IV.iv, 347, r.24.

¹⁷⁰ Reid menciona en varios ocasiones la reducción de Hume de toda noción de identidad, o persona, a un tren de pensamientos: *Intellectual Powers*: IV.iv, 347, r.22; VI.v, 473, r.21; VI.vii, 518, r.1. Hume, por su parte, lo dice en: HUME, D., *A treatise of Human Nature*, SB: I.iv.ii, 207; en otro momento considera que no basta la contigüidad sucesiva, que es precisa la conexión necesaria que no se da (cfr. HUME, D., *A treatise of Human Nature*, SB: I.ii.ii, 77).

todo ser humano es consciente de su presente, así como del flujo constante, de ese tren de pensamientos que –mientras se es consciente e incluso en ocasiones en la inconsciencia del sueño¹⁷¹– pasan una tras la otra. Para Reid la mente es –en esta perspectiva– como el mosto: basta con que se active para que entre en fermentación y esté constantemente en ebullición¹⁷². Así la mente, basta con que se active para que constantemente, y sin parar, presente un paso continuo de ideas.

Para Hume dicho tren está compuesto exclusivamente por ideas –los únicos elementos de su sistema–. Para Reid eso es un reduccionismo a la imaginación. Es cierto que las ideas son las que con mayor intensidad llaman la atención, pero no son el único «vagón» de dicho tren. A través de él fluyen igualmente sentimientos, deseos, afectos, propósitos, juicios, razonamientos; en síntesis: toda operación de la mente –con la peculiaridad de las sensaciones, que no se producen tan «libremente»–. Además, no todo tren de pensamientos es igual. Reid distingue dos principales: el primero, espontáneo; el segundo, dirigido:

«Pueden fluir espontáneamente, como el agua de una fuente, sin ningún principio que las gobierne; o estar reguladas y dirigidas por un esfuerzo activo de la mente, con una perspectiva e intención»¹⁷³.

Ambos modos suelen presentarse entrecruzados. Normalmente tras un flujo espontáneo la mente termina por dirigir la mirada en alguna idea particular y detenerse; pero también, en el ejercicio reflexivo de una idea la mente con facilidad se distrae y recupera el flujo espontáneo. El paso de un modo al otro no es del todo indeterminado: un libro no es una mera unión de palabras; una composición no se limita a la mera unión de elementos que terminan en una expresión artística. Esta peculiaridad habla de algo más. Es este el principal argumento que utiliza Reid frente a la postura de Hume. Existe un cierto control del tren de pensamientos que refleja la existencia de un sustrato. La adquisición de unos hábitos que permiten controlar el camino por el que fluyen las ideas: «Es posible dirigir el tren de pensamientos, así como es posible controlar un caballo. El caballo tiene fortaleza, agilidad; se le enseñan ciertos

¹⁷¹ Cfr. LLANO, A., *Sueño y vigilia de la razón*, Eunsa, Pamplona 2001, 20.

¹⁷² Cfr. *Intellectual Powers*: IV.iv, 333, r.22.

¹⁷³ *Intellectual Powers*: IV.iv, 334, r.16.

movimientos y muchos hábitos útiles para el que lo posee; pero, para realizar cualquier trayecto ha de ser dirigido por el jinete»¹⁷⁴. Esa capacidad es, considera Reid, fruto del esfuerzo en la infancia y el resto de la vida: ningún tren regular de pensamientos fue concebido sin diseño, atención y esmero.

Este hecho –la capacidad de controlar el tren de pensamientos– conduce al segundo aspecto: la necesidad de algo que sea la causa de dicho control. La impresión, e incluso la sensación, no bastan para explicar su comportamiento¹⁷⁵. No son suficientes las relaciones entre ideas para que se sigan unas de otras. Tal es el caso que distintos individuos tendrán una tendencia mayor o menor según el entorno y las actividades que realicen. Reid lo interpreta como un poder de control. Claro que también reconoce las muchas influencias que se pueden tener: el cuerpo, así como las pasiones, disposiciones y opiniones¹⁷⁶. Incluso reconoce que sin el tren de pensamientos no sabría que queda¹⁷⁷. Pero también señala que el fluir de elementos no se explica por una mera relación entre ideas; en especial porque en ocasiones la idea presente no esta tan solo vinculada con la última sino también con las anteriores de modo directo. Ese es el caso del razonamiento. No deja de ser un simple tren de pensamientos pero la diferencia está en que no solo un elemento conduce al segundo –como lo podría hacer entre las premisas–; sino que un grupo de elementos –las premisas juntas– conducen a un nuevo elemento: la conclusión. De ahí sostiene que es necesario hablar de una continuidad, de una base en la que se den y que dirija los elementos. Basta con que exista esa necesidad de vincular a más de una idea para mostrar que la explicación no es suficiente, que ha de haber algo más.

La capacidad que permite desarrollar los razonamientos se llama memoria¹⁷⁸. Gracias a ella se pueden tener varios elementos presentes para, desde ellos, alcanzar la conclusión. Es sobre la memoria que se desarrolla el concepto de identidad. Es decir, una unidad mayor entre todos los elementos que se presentan, la continua existencia: su identidad. Junto con Locke –del que

¹⁷⁴ *Intellectual Powers*: IV.iv, 346, r.22.

¹⁷⁵ Cfr. *Intellectual Powers*: I.i, 34, r.36.

¹⁷⁶ Cfr. *Active Powers*: III.ii.vii, 133, r.11; 143, r.11.

¹⁷⁷ Cfr. *An Inquiry into the Human Mind*: Manuscripts.3, 317, r.28.

¹⁷⁸ Beanblossom confirma esta interpretación de Reid al considerar que, para él, Hume niega la existencia de la memoria: «Thus, one consequence of Hume's theory, according to Reid, is that there is no such thing as memory». BEANBLOSSOM, R.E., «Reid and Hume: on the nature of belief», *Reid Studies*, 1.2 [1998] 22).

luego discrepa y cuya crítica a su concepto de identidad hace famoso a Reid dentro de sus estudiosos¹⁷⁹– Reid afirma que: «Mientras un ser continua su existencia es el mismo ser; pero, si el inicio y fin de la existencia difiere no puede ser el mismo ser»¹⁸⁰.

¿Hasta donde llega la identidad? Para Locke, la identidad alcanza hasta donde la memoria llega. Así como no se niega el tren de pensamientos, no se niega en segundo lugar la identidad que los une en la medida en que se es capaz de recordar las ideas previas. Eso es lo que Locke llama una persona: un ser inteligente –con razón y conciencia– inseparable de pensamiento¹⁸¹. Más allá de ello no se puede garantizar nada. En esto Reid se separa de Locke. Le parece contradictoria su definición ya que involucra dos aspectos: existir y ser inteligente. El ser inteligente lo considera Locke como ser consciente¹⁸². El problema que surge es que, como subraya Reid, dos sujetos podrían llegar a ser el mismo; y por otro lado el mismo sujeto podría llegar a ser más de uno. En la primera alternativa si dos personas son capaces de tener conciencia de la misma realidad terminarían por compartir la misma identidad –hecho que considera Reid posible–. En cuanto a la segunda contradicción, un sujeto que –por demencia senil o cualquier otra razón– perdiera la memoria paulatinamente sería, en cada caso, un sujeto diferente: su conciencia se

¹⁷⁹ De Bary afirma que muchos conocen a Reid tan solo por su crítica a la identidad de Locke (cfr. DE BARY, P., *Thomas Reid and scepticism*, 3); para Houston, la crítica más importante de Reid a Locke es sobre la memoria e identidad (cfr. HOUSTON, J., *Thomas Reid. Context, influence, significance*, Dunedin Academic Press, Edinburgh 2004, 20); Reid critica la memoria-identidad de Locke (cfr. WOUDEBERG, R.V., «Reid on memory and identity of persons», en CUNEO, T. y WOUDEBERG, R.V. (ed.), *The Cambridge Companion to Thomas Reid*, Cambridge University Press, Cambridge 2004); Sciacca considera que Reid excluye la crítica de Locke al concepto de memoria (cfr. SCIACCA, M.F., *La filosofia di Tommaso Reid*, 100); para Brandt, Reid comienza una corriente que interpreta su fallo en la noción de identidad (cfr. BRANDT, M., «John Locke», en EMMANUEL, S.M. (ed.), *The blackwell guide to the modern philosophers from Descartes to Nietzsche*, Blackwell, Malden, Oxford 2001, 120); para Tipton, Reid comienza la crítica a la teoría de la identidad de Locke, pues el mismo «yo» pudo no hacer lo que el «yo» hizo (cfr. TIPTON, I.C., *Locke on human understanding*, Oxford University Press, Oxford 1977, 12); Lehrer también señala la postura de Reid (cfr. LEHRER, K., *Thomas Reid*, Routledge, New York 1991, 125); por otro lado, hay quienes consideran que la postura de Reid puede tener algún problema interpretativo: NOONAN, H.W., «Locke on personal identity», en FULLER, B.; STECKER, R. y WRIGHT, J. (ed.), *John Locke, Essay on Human Understanding in focus*, Routledge, London-New York 2000, 217; LOWE, E.J., *Locke on human understanding*, Routledge, London 1995, 112.

¹⁸⁰ *Intellectual Powers*: III.vi, 275, r.19.

¹⁸¹ Cfr. *Intellectual Powers*: III.vi, 275, r.24. Locke expresa dicha definición en: LOCKE, J., *Essay on Human Understanding*, SV.II: II.xxvii, §9, 55.

¹⁸² Cfr. LOCKE, J., *Essay on Human Understanding*, SV.II: II.xxvii, §9, 55.

vería reducida y por lo tanto su identidad¹⁸³. Y es que, como mantiene Reid: «El tren de pensamientos unido por la memoria no es mi «yo», sino mis pensamientos»¹⁸⁴.

Ante estas dos posturas –por un lado la de Hume: que reduce todo al tren de pensamientos; y por otro la de Locke: que reduce identidad a memoria– Reid también ofrece una teoría de la identidad. En cuanto a la identidad, es consciente de la dificultad que se encuentra para desarrollar la noción. La considera otra de esas nociones tan simples que no admiten definición lógica; pero atrayente y digna de estudio para el filósofo. De ella da cuatro rasgos principales: el primero, que es una cierta relación –entre una cosa que se sabe existió en un momento y una cosa que se sabe existe en otro momento¹⁸⁵–; el segundo, que supone una ininterrumpida continuidad de existencia –lo que deja de existir no puede ser luego lo mismo de algo que comienza a existir–; el tercero, que no se puede aplicar a las operaciones de la mente –a pesar de similares en grado y causa, son sucesivas en su naturaleza (como el tiempo), y no hay dos momentos en que puedan ser iguales–; el cuarto, por último, no se pierde –aunque olvide, tenga cambios o pérdidas, se mantiene constante–. Así, concluye Reid:

«La identidad personal, implica la continua existencia de esa cosa indivisible llamada: mi-ser (*my self*). Sea lo que sea, es algo que piensa, delibera, resuelve, actúa y sufre. No es pensamiento, ni acción, ni sentimiento; sino algo que piensa, actúa y sufre. Los pensamientos, acciones y sentimientos cambian cada momento; no tienen existencia continua, sino sucesiva; pero el yo (*self*) al que pertenecen, es permanente, y tiene la misma relación con todos los pensamientos, acciones y sentimientos que llama suyos»¹⁸⁶.

Pero, dicha noción ¿no será una simple invención de los filósofos? Reid –además de los rasgos previos que muestran la necesidad de algo más– responde a esta pregunta con tres recursos. El primero a la memoria de Locke: mientras este la considera como el constructor de la identidad –de alguna

¹⁸³ Reid señala cuatro confusiones en la doctrina de Locke: 1) entre conciencia y memoria; 2) entre identidad y evidencia de dicha identidad; 3) identidad con objetos que cambian; 4) confunde en el uso de los términos igualdad e identidad (cfr. *Intellectual Powers*: III.vi, 277-279).

¹⁸⁴ *An Inquiry into the Human Mind*: Manuscripts.3, 317, r.25.

¹⁸⁵ Cfr. *Intellectual Powers*: III.iv, 263, r.5.

¹⁸⁶ *Intellectual Powers*: III.iv, 264, r.10.

manera es la memoria la que hace la existencia, quien pierde memoria de algo, pierde, a su vez, la identidad en dicho momento¹⁸⁷; Reid por su parte considera la memoria como garante de la identidad; ella recuerda todo el proceso por el que la identidad ha pasado, la reconoce, no la construye. El segundo recurso en aquellos hechos de los que aun sin guardarse en la memoria son conocidos y contribuyen a certificar la identidad; por ejemplo los progenitores, no se guarda memoria de dicho acto pero se conoce el vínculo que es signo claro de identidad¹⁸⁸. El tercero, una creencia irresistible: todo ser humano posee –desde el uso de razón– una conciencia de su propia identidad y existencia continua.

Reid no refiere simplemente a un testimonio sensible; de hecho considera que este es bastante débil para garantizar la identidad. Por ello es que, para los objetos con los que se relaciona, no garantiza el conocimiento de su identidad con la misma certeza. Esto no quiere decir que rechace su existencia, tan solo afirma que reconocer la identidad –es decir, su existencia continuada, el afirmar que el objeto que se tiene delante en un momento «x» es el mismo que se tenía delante en un momento «x-t»– no goza de la misma certeza que la propia identidad. Hay muchos factores que permiten identificar al objeto y, por tanto, su identidad; pero ellos carecen de la confianza plena que ofrece el conocimiento de la propia identidad: «La identidad que se da a los cuerpos –ya naturales o artificiales– no es perfecta; es más bien algo que por la conveniencia del discurso se llama identidad»¹⁸⁹.

A ese sujeto permanente que soporta el tren de pensamientos Reid lo denomina mente. Para él la identidad se predica del yo (*self*), mi-yo (*my-self*) o mente (*mind*), que son términos equivalentes¹⁹⁰. Al preguntarle por el qué es la mente contesta con claridad: «No encuentro respuesta; la noción de mente es relativa

¹⁸⁷ El ejemplo que pone Reid –utilizado por todos los críticos– refiere a un capitán del ejército que de niño fue maltratado y de jóvne defendió su bandera. Sí olvida que fue maltratado –dice Reid– su memoria se reduce, pero no por ello deja de ser él en dicho momento. La perspectiva de Locke eliminaría la identidad de la persona en un momento del que ya no guarde memoria (cfr. *Intellectual Powers*: III.vi, 276, r.17).

¹⁸⁸ Con mucha certeza, Reid hubiera recurrido al ejemplo de las pruebas de paternidad por medio del ADN. Una señal clara de la continuidad demostrada, incluso, por la ciencia experimental y que presenta en la actualidad serias dificultades. (cfr. RIVOCABA, R., «Anonimato del progenitor y derecho a la identidad del hijo. Decisiones judiciales encontradas sobre reserva de identidad en los casos de madre soltera y donante de esperma», *Ius et praxis*, 16.1 [2010] 3-53).

¹⁸⁹ *Intellectual Powers*: III.iv, 266, r.34.

¹⁹⁰ Cfr. *Intellectual Powers*: I.ii, 42, r.35.

a sus operaciones, así como la de cuerpo lo es a sus cualidades»¹⁹¹. Por ello es que en otro momento afirma que el alma es «sujeto de cualidades y principio de operaciones»¹⁹², «aquello en lo que se piensa, recuerda, razona, quiere»¹⁹³. También señala cuatro características: la primera, inmaterial –de lo que dice tener fuertes razones¹⁹⁴–; la segunda, eterna –sobre lo que desarrolla algunas lecciones¹⁹⁵–; la tercera, social –el hombre fue hecho para vivir en sociedad¹⁹⁶–; la cuarta, por último, dotada de un temperamento –bueno o malo, pero parte de la constitución; involuntario, aunque conduzca a acciones voluntarias¹⁹⁷–.

Pocos son los rasgos adicionales que Reid menciona de la naturaleza de la mente. El resto se refiere a sus operaciones que son desde las que concluye su naturaleza. En relación con ellas la mente es su sujeto y al mismo tiempo su motor: posee un deseo constante de investigar y conocer la verdad¹⁹⁸. Ha sido hecha para conocer, es la estructura necesaria para percibir la verdad¹⁹⁹ y cada ejercicio de esa capacidad amuebla la mente:

«El ejercicio de la mente no solo fortalece la facultad también la amuebla con una tienda de materiales. Cada tren de razonamientos, que se torna familiar, se convierte en un mejor camino para llegar a otros. Remueve obstáculos del sendero y prepara las vías que se podrán recorrer en futuras disquisiciones»²⁰⁰.

¹⁹¹ *Active Powers*: I.i, 10, r.20. En los *Intellectual Powers* afirma, de modo simliar, que de la esencia de la mente solo se conocen sus propiedades y operaciones (cfr. *Intellectual Powers*: I.i, 20, r.18).

¹⁹² *An Inquiry into the Human Mind*: Manuscripts.3, 318, r.1.

¹⁹³ La mente es la primera noción de la que da explicación en los *Intellectual Powers* (cfr. *Intellectual Powers*: I.i, 20, r.16).

¹⁹⁴ El argumento de la inmaterialidad del alma va unido a la distinción entre impresión –como actividad de orden material– y toda la actividad mental; la diferencia entre cualquier acto de la mente y un acto corporal; así como las manifestaciones de la no dependencia absoluta de la actividad de la mente con los objetos materiales, por ejemplo los casos de la memoria y la imaginación.

¹⁹⁵ Son tres los argumentos que da en ellas sobre la eternidad de la mente: el primero, el que no es propio de la creación la eliminación, la materia no se crea ni destruye, solo se transforma; no hay por tanto, indicios para considerar que la mente –considerada como sustancia simple– pueda eliminarse; el segundo, el poder de las capacidades de desarrollo, la inteligencia y la voluntad están llamadas a desarrollarse y no parecen tener un fin; el tercero, la comparación con las transformaciones de los seres materiales, así como la oruga se transforma, o el huevo, lo mismo se ha de considerar el alma, tan solo una transformación (cfr. REID, T., «Lectures on the Nature and Duration of the Soul», en *Intellectual Powers*: Lectures, 625-628).

¹⁹⁶ Cfr. *Active Powers*: III.ii.ii, 106, r.1.

¹⁹⁷ Cfr. *Active Powers*: II.iii, 67, r.21.

¹⁹⁸ Cfr. REID, T., «Lectures on the Nature and Duration of the Soul», en *Intellectual Powers*: Lectures, 626, r.12.

¹⁹⁹ Cfr. *Active Powers*: V.vii, 357, r.26.

²⁰⁰ *Intellectual Powers*: VII.i, 544, r.3.

2.1.2. Conocimiento: acto inmanente

Existe por tanto un vínculo esencial entre la mente y sus operaciones; entre el sujeto y –lo que llamarían los filósofos contemporáneos de Reid– las ideas. Mientras, en la mayoría de las cuestiones Reid introduce una distinción perdida, aquí parece lo contrario, Reid critica una separación sin fundamento, una postura que terminó por cosificar, por introducir un cuarto elemento.

2.1.2.1. Posturas cosificantes

Descartes da, desde la perspectiva de Reid, el primer paso hacia una postura cosificante con implicaciones filosóficas. Anteriormente otros habían compartido esa postura pero es desde Descartes que se toma desde una perspectiva radical. Descartes tras aceptar el *cogito* como fundamento de su filosofía se da a la tarea de demostrar la existencia del mundo. Reid se sorprende de que la única herramienta con la que cuenta sean las novedosas ideas. Pero ¿qué son las ideas? Reid encuentra una continuidad entre el principio del *cogito* y las ideas; en ningún momento entran en cuestión y las afirma sin la menor argumentación. Pero, ¿en que consisten dichas ideas? ¿por qué alguien que duda de todo no se cuestiona la materia que acompañará todo su sistema? Descartes tiene la necesidad de demostrar todo lo que no sea conciencia, todo lo que no sea su primer principio (el *cogito*) con claridad y distinción²⁰¹.

La crítica que hacen de la filosofía antigua consiste en dos pilares: aceptar que todo es tal y como se presenta a los sentidos y, por otro lado, que no se tiene un conocimiento directo de la realidad sino a partir de ciertos objetos –intermediarios– que se presentan al conocimiento. Descartes rechazó la primera parte pero, dice Reid, aceptó la segunda sin miramientos²⁰². Pretendía fundar una nueva filosofía; pero terminó por aceptar ese principio –comúnmente aceptado por todos los filósofos– de que el pensamiento solo percibe los objetos externos por mediación de ideas. Por ello, señala Gilson, las ideas en Descartes tienen un cierto origen escolástico: se consideran como una realidad

²⁰¹ Cfr. *An Inquiry into the Human Mind*: VII, 212, r.5.

²⁰² Cfr. *Intellectual Powers*: II.ix, 126, r.35.

objetiva y representativa²⁰³; hecho que a Reid no le deja de llamar la atención por ser una postura tan contraria a su sistema:

«Los escritos de Descartes tienen en general un considerable grado de perspicuidad; y él, sin duda, intentó que en este caso particular su filosofía sea un perfecto contraste con aquella de Aristóteles. Ahora bien, en lo que él ha dicho en las diversas partes de sus escritos sobre nuestra percepción de objetos externos, parece haber cierta oscuridad e incluso inconsistencia. Puede ser motivada por tener diferentes opiniones en diversos momentos o por la dificultad que encontró en el tema, no se sabe».

Sin embargo, hay dos puntos en particular que no puedo reconciliar dentro de su propia doctrina: el primero en relación al lugar de las ideas o imágenes de los objetos externos, que son el objeto inmediato de la percepción; el segundo en relación a la veracidad de los sentidos externos²⁰⁴.

Descartes considera tres tipos de ideas: las innatas –que reconoce dentro de la propia mente–; y las adventicias y fácticas –que por lo general localiza en el cerebro–²⁰⁵. Reid plantea una duda sobre la naturaleza de las ideas: no entiende si son el pensamiento o la causa del pensamiento. El contexto en que Reid se refiere a las ideas innatas²⁰⁶ se encuadra en la necesidad que tuvo el filósofo francés de explicar la esencia del pensamiento, del *cogito*. No podía ser un simple ser pensante –por la indeterminación que eso conlleva, un ser pensante reclama una referencia, un pensamiento– de modo que la solución era otorgarle desde el inicio una serie de contenidos –ideas innatas– sobre las que pudiera pensar en todo momento.

De nuevo sale a luz la estrecha relación entre *cogito* e idea, no solo porque las ideas se den en el *cogito*, sino por que el mismo *cogito* necesita de las ideas. Esa es una de las luces esenciales que utiliza Reid al analizar al padre de la *teoría de las ideas*, a saber, ¿cómo es que habla de la existencia de ideas cuando posteriormente considera que estas son el pensamiento?, ¿no será una simple discusión de palabras?

²⁰³ Cfr. GILSON, E., «Texte et Commentaire», en DESCARTES, R., *Discourse de la Méthode*: 321. También afirma una diferencia de la que se hablará más adelante.

²⁰⁴ *Intellectual Powers*: II.viii, 122, r.27. La doctrina de Descartes sobre el lugar de las ideas ha tenido su discusión a lo largo de la historia.

²⁰⁵ Cfr. DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia*, AT.VII: 37, r.30.

²⁰⁶ Cfr. *Intellectual Powers*: II.viii, 124, r.32.

Mayor es la confusión al aplicar el término idea a las fácticas y adventicias. Estas son consideradas de dos modos: en ocasiones dice que están en el cerebro –tanto para ser percibidas, recordadas e imaginadas–. En otros momentos da un paso más, afirma que esos mismos objetos en el cerebro –no pintados, ni vistos como imágenes– son solo la ocasión por medio de la cual las ideas son excitadas en la mente. Dos posturas alternativas; una ambigüedad que suscita la duda en Reid: «Si las imágenes o trazos en el cerebro son percibidos han de ser objeto de percepción y no simplemente la ocasión. Pero por otro lado si son simplemente la ocasión de la percepción no son percibidos del todo»²⁰⁷.

Es conveniente, para clarificar la situación, recurrir a la definición que da Reid de las ideas cartesianas; la toma de las *Meditationes de prima philosophia* en el contexto de la respuesta a las segundas objeciones, donde dice:

«con la palabra idea entiendo aquella forma de todos nuestros pensamientos, por cuya percepción inmediata tenemos conciencia de ellos. De suerte que cuando entiendo lo que digo nada puedo expresar con palabras sin que sea cierto, por eso mismo, que tengo en mí la idea de las cosas que mis palabras significan»²⁰⁸.

Considerar, por un lado, que la idea es la forma del pensamiento –lo que se percibe de modo inmediato–; y, por otro, que el término idea se aplica a las imágenes de la fantasía solo en cuanto éstas informan al espíritu²⁰⁹; hacen que Reid considere la teoría de Descartes en un desfiladero que conduce a encerrarse en sí mismo. Lo único que permite mantener todavía una ventana abierta es la consideración cartesiana de la realidad objetiva de la idea; en ella habla de una referencia al objeto, aunque no queda claro como es que se da.

Reid, al reflexionar sobre esta cuestión de la filosofía del hayense, hace una referencia interesante sobre uno de sus críticos –el autor de la cuarta objeción a las *Meditationes de prima philosophia*–. Arnauld intenta aclarar y validar la postura cartesiana que afirma que no se perciben las cosas sino sus ideas, y que en ellas se perciben las propiedades de cada objeto. Su razonamiento discurre de la siguiente manera: toda percepción y pensamiento es consciente

²⁰⁷ *Intellectual Powers*: II.viii, 123, r.11.

²⁰⁸ DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia*, AT.VII: 160, r.14. La definición la cita Reid en: *Intellectual Powers*: II.xiii, 169, r.25.

²⁰⁹ Cfr. DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia*, AT.VII: 160, r.19.

de sí mismo y reflexiona sobre sí; de modo que por la conciencia y reflexión se torna su propio objeto inmediato. Por tanto, la idea –en cuanto percepción– es el objeto inmediato de la operación perceptiva²¹⁰.

A Reid no le parece eso posible, porque –además de caer en un uso de palabras que genera confusión– no pueden reducirse dos operaciones distintas con dos objetos distintos en uno solo, a saber: percepción y concepción, así como objeto y sujeto. Reid critica a Arnauld por sostener la confusión entre las diversas operaciones de la mente («*penser, connaître, apercevoir, son la même chose*»), cada una de ellas, afirma Reid, aunque pertenezcan al mismo sujeto tienen características diversas por lo que su unificación hace incomprensibles las operaciones que realiza. Pero, al mismo tiempo, esa reducción genera una disolución entre sujeto y objeto –en cuanto la cosa conocida–. Arnauld, con un claro afán de superar la cosa representativa («*ce que j'entends par les êtres représentatives en tant que je les combats comme des entités superflues*»), no establece con claridad el estatuto ontológico del conocimiento que termina por confundirse con el sujeto. Mantiene viva la postura de Descartes: confundir en la idea, al sujeto y al mundo; y, en la conciencia –percepción–, todas las operaciones de la mente. Frente a esta simplificación Reid considera que los cuatro elementos son diferentes y que aunque la percepción siempre vaya ligada a la conciencia –más no así a la inversa– no es el objeto de la percepción el mismo que el de la conciencia²¹¹.

Esta confusión se complementa con la cuestión sobre el estatuto existencial de las ideas: o son independientes del pensamiento o parte de él. Decir que Descartes le dio existencia independiente a las ideas, por obvio que le parezca a alguno, no es cuestión baladí. Por un lado –en cuanto al análisis de la misma idea– considera que puede referirse al pensamiento; por otro lado –al considerar las consecuencias e implicaciones de la teoría– parece tender a su «cosificación».

Si se concluye que las ideas son la mente, en la mente o parte de la mente, la teoría parece mucho más plausible –al menos en ese aspecto–. De hecho, no son pocos los que hacen ver que las ideas son el pensamiento mismo. Reid

²¹⁰ Cfr. ARNAULD, A., *Des vraies et des fausses idées*, en *Oeuvres philosophiques D'Arnauld*, E. J. Kremer y D. Moreau (ed.), tomo I, Thoemmes Press, Bristol 2003, 197-203.

²¹¹ Cfr. *Intellectual Powers*: II.xiii, 170, r.17. A pesar de la crítica, Reid considera a Arnauld como el mejor expositor de la *teoría de las ideas*, en cuanto a –por decirlo con la terminología de Reid– coherente con el sentido común.

lo plantea con el siguiente tren de pensamientos cartesiano: el alma consiste en pensamiento; no hay pensamiento sin idea; por tanto, las ideas están en el alma. Para Descartes, considera Villoro, las ideas son el pensamiento²¹², esto lo hace en referencia a la afirmación de Descartes cuando dice que la idea es todo lo que puede ser en el pensamiento²¹³. Nadler, a su vez, considera que la idea es el acto de la mente²¹⁴; Barbero afirma que las ideas no son actuales ni algo diferente de la facultad²¹⁵.

Reid conoce esta perspectiva; pero, ¿por qué no termina de comprender dicho estatuto que para muchos es tan claro? La respuesta, de la mano de Gilson, está en el uso que hace Descartes de la idea al considerarla como contenido de pensamiento. Esto genera malentendidos no solo para el lector de Descartes sino para Descartes mismo al momento de sacar las consecuencias²¹⁶. Además, y esta es la diferencia a la que se aludió al comparar la idea de Descartes con la de los escolásticos, mientras que para la escolástica el ser objetivo es un ente de razón, para Descartes es un ser real²¹⁷, es decir, con palabras de Reid, Descartes «dio a las ideas un hospedaje decente»²¹⁸.

Desde la filosofía de Locke, Reid se enfrenta al mismo problema de la relación entre la mente y las ideas. Las conclusiones que alcanza Locke –postuladas en su obra– son objeto de la crítica de Reid; de modo especial en lo referente al tema del carácter cosificante con que utiliza el término idea y las consecuencias que alcanza desde dicha perspectiva. Una conclusión que de nuevo no es compartida por todos; de hecho ha alimentado una nutrida discusión filosófica entre Rorty y Yolton. El tema de fondo –como lo reconoce Rorty– se plantea en la siguiente pregunta: ¿estaba en lo correcto Reid al atribuir a Locke una teoría representacionista de la percepción?²¹⁹, entendiendo por teoría representacionista una interpretación cosificante de la idea, es decir, un representacionismo radical.

²¹² Cfr. VILLORO, L., *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, 129.

²¹³ Cfr. DESCARTES, R., *Correspondance, janvier 1640, juin 1643*, AT.III: 383, r.2.

²¹⁴ Cfr. NADLER, S., *Arnauld and the Cartesian Philosophy of Ideas*, Princeton University Press, Princeton 1989, 126.

²¹⁵ Cfr. BARBERO, O., *Descartes le pari de l'expérience*, L'Harmattan, Paris 2009, 57.

²¹⁶ Cfr. GILSON, E., «Texte et Commentaire», en DESCARTES, R., *Discours de la Méthode*: 319.

²¹⁷ Cfr. RÁBADE, S., *Descartes y la gnoseología moderna*: 98.

²¹⁸ *An Inquiry into the Human Mind*: II.vi, 35, r.3.

²¹⁹ Cfr. RORTY, R., *Truth and Progress*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, 285. En esta cita Rorty refiere a un artículo que intenta concluir la discusión: DLUGOS, P.J., «Yolton and Rorty on the Veil of Ideas in Locke», *History of Philosophy Quarterly*, 13 (1996) 317-329.

En *Philosophy and the Mirror of Nature*, Rorty pone en boca de Reid una crítica a la postura de Locke: «Ya que para él –se refiere a Locke– las impresiones son representaciones necesitó una facultad que fuera consciente de las representaciones, una facultad que juzgara la representación y no se limitara a tener-juzgar que existe, que era confiable, o que tenía tales y cuales relaciones a otras representaciones»²²⁰. Yolton, por su cuenta, critica esta postura por el camino de afirmar un fuerte paralelismo entre la teoría de Locke y la de Reid en lo concerniente a las ideas; al grado que la diferencia entre ellos llega a ser difícil de descubrir²²¹. La dificultad estriba en que Reid, según Yolton, se aproxima mucho al sentido que Locke otorga a la idea que interpreta como signo²²². Por tanto, Rorty y Yolton no comparten la interpretación de Locke, pero tampoco la de Reid; uno sostiene la teoría de la idea «idea» –cosificante– mientras el otro afirma que la idea es el pensamiento –no cosificante–. El primero afirma que dicha teoría conduce al velo del escepticismo, mientras que el segundo la conduce a la intencionalidad; y, ambos, afirman que Reid está de su lado.

Por último, Reid destaca un elemento que introduce Berkeley en su filosofía: ciertos objetos del conocimiento humano que no son ideas sino «cosas que tienen una existencia permanente»²²³. Elementos que no pueden tener las características de una idea –principalmente la pasividad–. Si las ideas son las mismas cosas hay objetos que por el simple hecho de tener una naturaleza activa, no pueden ser ideas²²⁴. Berkeley es consciente de que sus antecesores en la *teoría de las ideas* nombran con las ideas todos los objetos del conocimiento; él considera necesario incluir esta distinción para obtener mayor claridad y propiedad ya que son cosas diferentes²²⁵.

Reid entiende por la noción de Berkeley aquel «acto de la mente por el que se concibe o piensa algún objeto»²²⁶. Dicho objeto puede ser algo en la

²²⁰ RORTY, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Blackwell, Oxford 1980, 144.

²²¹ Cfr. YOLTON, J., «Ideas and Knowledge in seventeenth-century philosophy», *Journal of the History of Philosophy* (1975) 163.

²²² Cfr. *ibid.*, 145 y 163. Además reconoce una influencia ejercida por Locke en la filosofía de Reid (cfr. YOLTON, J., *Locke and the way of ideas*, Thoemmes Press, Bristol 1993, 203).

²²³ *Intellectual Powers*: II.xi, 152, r.21.

²²⁴ BERKELEY, G., *Three dialogues between Hylas and Philonous*, LJ.II: III, 231, r.23.

²²⁵ Reid relata esto en: *Intellectual Powers*: II.xi, 152, r.39; Berkeley lo hace en: BERKELEY, G., *Principles of Human Knowledge*, LJ.II: I, §142, 106, r.33.

²²⁶ *Intellectual Powers*: II.xi, 155, r.3.

mente o fuera de ella; algo no existente o algo que existió, existe o existirá: los principales objetos de los que se tienen nociones –y no ideas– son la propia mente, sus operaciones, las mentes finitas y la mente suprema. Todo esto lo comprende Reid pero también reconoce que dicha noción es un acto de la mente cuya existencia depende exclusivamente del momento en que se piense en dicho objeto: una noción no existe cuando no se esté pensando en ella. Por tanto, ¿en qué se distingue una noción de una idea?²²⁷

La crítica no solo va en orden a un uso inadecuado de palabras sino, especialmente, a una explicación inadecuada: distingue los objetos tan solo por palabras, mientras que su verdadera distinción no está en las palabras sino en su origen. Las ideas para él son sensaciones, mientras que las nociones son pensamiento –conciencia, reflexión–. Reid afirma que así como una noción permite hablar de unos seres también la noción permitiría hablar de los seres materiales, pero Berkeley lo niega por no considerarlos similares a la idea, a una sensación. Lo mismo sucede con los seres que se conocen por vía de noción, no se parecen a una idea, pero es por medio de las ideas que se adquiere su noción²²⁸. La noción es una reflexión y la idea una simple sensación. Es un matiz añadido a la postura de Locke –distingue ideas de sensación y de reflexión– que niega a la reflexión el alcance al mundo material; entre otras cosas, porque ha dado el paso definitivo hacia la cosificación de la idea, y no porque sea un descubrimiento de su doctrina²²⁹.

Si las ideas son las cosas y no solo pensamiento de las cosas no podría usarse el término para hablar de los espíritus. Si la idea es el único objeto del pensamiento, ¿cómo es posible que aparezcan las nociones como un segundo objeto de pensamiento? Berkeley no añade un nuevo objeto del pensamiento. Las ideas siguen siendo el único objeto de pensamiento pero es a partir de ellas que se adquiere la noción²³⁰. Con eso así, la noción no deja de ser una idea más,

²²⁷ Para Reid los filósofos tienen otro sentido de la palabra idea al del vulgo que considere bastante difícil de comprender (cfr. *Intellectual Powers*: II.xi, 155, r.10).

²²⁸ Esto lo afirma Berkeley: «Es claro que no vemos una persona, sí por persona se entiende aquello que vive, se mueve, percibe y piensa como nosotros: sino que cierta colección de ideas, nos idrige a pensar que existe un principio distinto de pensamiento y movimiento, como nosotros, acompañado y representado por ellas». BERKELEY, G., *Principles of Human Knowledge*, LJ.II: I, §148, 109, r.7.

²²⁹ Cfr. *Intellectual Powers*: II.xi, 156, r.33.

²³⁰ La idea de sujeto es el portador de las ideas; la idea de Dios se alcanza tras reflexionar en las ideas; la idea de otro es fruto de comprender un sujeto activo detrás de unas ideas (cfr. BERKELEY, G., *Principles of Human Knowledge*, LJ.II: I, §142, 106, r.11).

tan efímera como ésta y dependiente de la misma conciencia. Reid considera que esta distinción no es suficiente para explicar la diferencia entre naturalezas ya que a fin de cuentas, es tan solo otro nombre para referir a lo mismo, pero no un camino para alcanzar lo otro, lo que no es conocimiento, lo que no es idea: la existencia extra-mental.

Reid utiliza un elemento de la doctrina de Berkeley para mostrar esta confusión: la imaginación. En su doctrina es una idea, pero Reid considera que corresponde a lo que Berkeley llama noción. La imaginación al ser principalmente como una sensación solo puede ser una idea ya que nada se parece a una sensación sino otra sensación: una idea²³¹. Cuando Reid analiza la imaginación en las palabras de Berkeley encuentra que es descrita como una noción –incluso con carácter activo²³²–, pero se pretende entender como una sensación²³³. El problema es que si la imaginación es una idea de sensación menos fuerte y viva la realidad de las cosas queda difuminada, perdida en grados: sentir un dolor e imaginarlo –por ejemplo– es cuestión de menor intensidad; un hecho contrario a la experiencia ya que la imaginación de un dolor no duele; incluso, como comenta Reid, puede ser imaginado con placer.

2.1.2.2. Reid: una mente que piensa y un acto de dicha mente

En todas las edades y en todos los lenguajes –antiguos y modernos–, los modos de pensar se han expresado con palabras que poseen un significado activo; tales como: ver, oír, razonar, querer y gustar. Parece, por tanto, un juicio natural de la humanidad el que la mente es activa en sus varios modos de pensar; razón por la que se llaman sus operaciones y son expresadas por verbos activos²³⁴.

Si la mente se manifiesta en sus operaciones y el lenguaje es la expresión del pensamiento la presencia de esa dimensión activa, en el modo como se expresan las operaciones de la mente es, para Reid, un motivo que señala la naturaleza activa de la mente²³⁵. La presencia desde muy corta edad de las nociones de actuar y padecer, así como los verbos activos y pasivos, guían parte

²³¹ Cfr. BERKELEY, G., *Three dialogues between Hylas and Philonous*, LJ.II: I, 206, r.22. Sobre los tipos de ideas Berkeley habla al inicio del su obra (cfr. BERKELEY, G., *Principles of Human Knowledge*, LJ.II: I, §1, 41, r.1).

²³² Cfr. *Intellectual Powers*: II.xi, 158, r.1.

²³³ Cfr. *Intellectual Powers*: II.xi, 158, r.34.

²³⁴ *Intellectual Powers*: I.i, 21, r.6.

²³⁵ Cfr. *Intellectual Powers*: I.v, 57, r.19.

de la reflexión de Reid sobre la condición de la mente humana al ejercer sus operaciones.

De la mano del sentido común –en su uso débil– y de la estructura del lenguaje Reid adquiere una serie de consecuencias. La primera que el ser humano siempre ha sido capaz de distinguir entre acción y pasión²³⁶. Que en las múltiples escenas que la vida le presenta se distinguen dos principales grupos: unos que actúan y otros que reciben dicha actuación, que la padecen. Sin embargo, en la expresión de dichas circunstancias en ocasiones se confunden las expresiones o no quedan claras. En estos casos, señala Reid, se muestran dos cosas: la primera, la limitación del lenguaje y de toda forma de expresión frente a la superioridad del intelecto; ello conduce –en dichos casos– a modificar los usos en búsqueda de una expresión diferente. La segunda, el profundo anhelo de conocer la causa de las cosas produce precipitaciones que en ocasiones otorgan un papel activo a elementos pasivos; de ahí que los brutos, e incluso los niños, otorguen actividad a la naturaleza cuando, de suyo, es pasiva: el mar, el aire, el sol, la luna, las estrellas, ríos, fuentes y bosques, los conciben como seres activos y animados²³⁷.

Esto confirma la distinción natural entre lo activo y lo pasivo; pero a su vez conduce al segundo paso: los sujetos de dichas características. Dentro de ellos la mente humana se distingue por ser considerada un sujeto activo:

«Para el vulgo esta expresión implica: una mente que piensa; un acto de dicha mente que se llama pensar; y un objeto sobre el que se piensa»²³⁸.

Desde esta base Reid desarrolla su perspectiva sobre la naturaleza activa de la mente. De modo especial en esa doble perspectiva –por parte de la mente–: «Una mente que piensa y un acto de dicha mente».

Es el sujeto (la mente) el primer elemento necesario. Ella reclama lo que se podría denominar el sustrato del conocimiento: el poder. El poder es: el atributo personal por el que se pueden hacer ciertas cosas, si se quiere²³⁹. Un atributo con dos características: es relativo al efecto, así como al deseo de

²³⁶ Cfr. *Active Powers*: I.ii, 14, r.28.

²³⁷ Cfr. *Active Powers*: I.ii, 16, r.19. Con mucha seguridad, Reid podría señalar las creaciones de dibujos animados contemporáneas que manifiestan este rasgo; él mismo habla del juego de una niña con su muñeca a la que le otorga características activas.

²³⁸ *Intellectual Powers*: I.i, 31, r.22.

²³⁹ Cfr. *Active Powers*: I.v, 32, r.2.

producirlo; sin ellos no hay poder. Es la mente la que posee la capacidad: por un lado no es necesaria –por depender de su voluntad–; por otro lado implica actividad –por tener la capacidad de desarrollarlo²⁴⁰–. Aunque el concepto de poder no sea innato sino más bien adquirido por la experiencia²⁴¹ el poder es *a priori*, es dicho atributo personal por el que la mente opera, la estructura necesaria en la que se desarrolla²⁴², el agente que supone cada acto u operación²⁴³.

Es muy probable que la noción o idea de poder –y sus causas eficientes– sea derivada de los esfuerzos voluntarios para producirla. Sin ellos no se tendría noción de la causa o el poder²⁴⁴. La conciencia del esfuerzo puesto para producir el efecto implica una convicción de la existencia del poder; de lo contrario ningún ser humano lo intentaría. Pero también reclama las circunstancias que permitan desarrollarlo; un ciego –por ejemplo– nunca prende la luz, pero alguien que tiene dicho poder la reclama para ejercerlo²⁴⁵.

Considerada la mente y su poder corresponde analizar el acto de dicha mente, la puesta en práctica de los poderes. Tanto en la sensación como en las demás operaciones de la mente el esquema de acción y pasión sigue siendo válido. Por ello es que si la mente es la que actúa, ¿quién es el que padece? Parece ser la idea la que termina por asumir dicho papel pero Reid no lo reconoce así. La mente –como también afirma Berkeley– es puro acto; pero se pregunta ahora por el efecto de dicho acto. William Ellos considera que Reid –desde el inicio del *Inquiry into the Human Mind*– esta inquieto por mostrar que la mente es activa²⁴⁶. Pero no solo eso, lo está también por mostrar el efecto de dicha actividad; ese es el problema principal. Muchos otros reconocen –quien más o menos– la condición activa de la mente, pero existe una confusión al explicar sus efectos.

En la percepción el objeto puede parecer aquel con el que los sentidos se encuentran, aunque la mayoría del tiempo la mente no percibe, realiza otras operaciones. Es en ellas cuando se demanda el objeto que padece²⁴⁷. ¿Quién

²⁴⁰ Son los rasgos que distinguen al ser humano del resto de los animales (cfr. *Of Power*: 21).

²⁴¹ Es ese el tema principal del escrito previamente señalado (cfr. *Of Power*: 14).

²⁴² Cfr. *Active Powers*: V.vii, 357, r.26.

²⁴³ Cfr. *Intellectual Powers*: Lii, 44, r.5.

²⁴⁴ Cfr. *Active Powers*: IV.ii, 203, r.24.

²⁴⁵ Cfr. *Intellectual Powers*: II.v, 97, r.5.

²⁴⁶ Cfr. ELLOS, W.J., S.J., «Thomas Reid's Analysis of Sensation», *New scholasticism*, 57 (1983) 108.

²⁴⁷ Es ese, como señala Llano, el objeto de estudio del libro de Millan Puelles, *Teoría del Objeto Puro*. Justamente la cantidad de operaciones en la mente en las que tiene por objeto elementos

es conocido fuera de la percepción? Esa es la necesidad de los partidarios de la *teoría de las ideas*:

«Para el vulgo, esta expresión implica: una mente que piensa; un acto de dicha mente, que se llama pensar; y, un objeto, sobre el que se piensa. Pero, además de estos tres, los filósofos consideran un cuarto elemento, la idea, que es el objeto inmediato»²⁴⁸.

La mente fuera de la percepción parece reclamar un objeto sobre el que pensar: ¿cuál es?

La respuesta a esta interrogante la expresa Reid en dos partes: la primera, la actividad de la mente en la sensación y la percepción. Muchos –en tiempo de Reid– consideran que la mente es pasiva en la sensación. Reid se centra principalmente en ella ya que el concepto, o idea, lo consideran fruto de dicha operación –toda idea tendrá valor si posee una correspondiente impresión, dirá Hume–. Hume mismo es capaz de negar al sujeto ya que no requiere su participación para obtener las impresiones. Sin embargo, para Reid sí. La impresión –desde la óptica de Reid, es decir, como entidad de orden material– no pertenece al orden espiritual, al alma. La impresión no es una operación del alma, de hecho, lo normal es que no sea consciente de ella. Pero en la sensación las cosas cambian: en la presencia de una impresión el alma puede adquirir una sensación. En ella:

«Los peripatéticos, se acercaron más a la verdad, al afirmar que en la sensación la mente es parte pasiva y parte activa; frente a los modernos que la consideraron puramente pasiva»²⁴⁹.

Es cierto que la mente no puede sentir lo que quiera, ni en el momento que quiera. Pero eso no la constituye en pasiva. A pesar de que la impresión sea algo dado la mente actúa sobre ella, puede poner más o menos atención en cada impresión; ser más o menos consciente de ella; tener sensaciones más o menos percibidas y recordadas. Pero en todo caso es una actividad de la mente.

no presentes de forma extra-mental, sino objetos puros. (cfr. LLANO, A., *Caminos de la filosofía*, Eunsa, Pamplona 2011, 119).

²⁴⁸ *Intellectual Powers*: I.i, 31, r.22.

²⁴⁹ *An Inquiry into the Human Mind*: II.x, 44, r.26. En base a estos textos Chezaud afirma que para Reid el alma es activa en la percepción (cfr. CHEZAUD, P., *La philosophie de Thomas Reid, des lumières au XIXe siècle*, 119).

De esa condición activa del conocimiento desde el primer momento, Reid da paso a considerar el fruto de los actos de la mente. Por extenso habla de los poderes activos –en los *Active Powers*– en los que se manifiesta en la corporalidad el efecto de sus actos –o parte de ellos–. También por extenso –en los *Intellectual Powers*– habla de los poderes intelectuales, privados de ordinario de dicha manifestación corporal. Y es que para la mente –y de ahí la muestra de su inmaterialidad– no es necesaria la vinculación material en todo momento; pero si es necesaria la vinculación a esas ideas o conceptos: «Aunque podamos discutir sobre cosas que no tengan existencia, nunca se podrá discutir de cosas de las que no se tenga un concepto»²⁵⁰.

El concepto, o idea, es –entre otros– efecto de los poderes intelectuales. Un poder siempre produce un efecto: «Cada cosa que sufre un cambio: o es la causa eficiente de su propio cambio; o es cambiada por otro ser»²⁵¹. Por ello en la sensación se duda de la actividad de la mente: parece ser el objeto quien produce el efecto. Es cierto que la presencia del objeto es condición necesaria para que se de la impresión –ante la que el cuerpo es, en esa perspectiva, afectado–. Pero no es así en la sensación –y la percepción– en la que se reclama una participación de la mente.

El problema continúa: ¿dónde permanece dicho efecto? La respuesta de Reid mira unos cuantos siglos atrás para ofrecerla:

«Los lógicos distinguieron dos tipos de operaciones de la mente; la primera no produce efecto fuera de la mente, la segunda si. A la primera la nombraron *acto inmanente*, a la segunda *transitivo*. Todas las operaciones intelectuales pertenecen a la primera clase; no producen efecto sobre algún objeto externo»²⁵².

En un manuscrito Reid vuelve a señalar la distinción en el contexto de los tipos de verbos activos:

«En efecto, aunque los gramáticos confundieron ambos tipos de verbos activos los filósofos escolásticos distinguieron, con mucha propiedad, los actos expresados por ellos. A los actos expresados por el primer tipo los llamaron *actos inmanentes* y a los expresados por el segundo tipo *actos*

²⁵⁰ *Active Powers*: IV.ii, 205, r.23.

²⁵¹ *Active Powers*: IV.ii, 203, r.2.

²⁵² *Intellectual Powers*: II.xiv, 177, r.23.

transitivos. Los actos inmanentes de la mente son aquellos que no producen cambio alguno en el objeto. Tales son los actos del entendimiento, e incluso algunos que pueden llamarse voluntarios, tales como atención, deliberación, propósito»²⁵³.

Frente al idealismo que «proviene de la pretensión de conferir realidad a aquello que se agota en ser objeto»²⁵⁴ Reid reconoce ese estatuto de acto inmanente. Smith señala que esa inmanencia es uno de los cuatro rasgos que caracterizan la perspectiva del conocimiento en Reid²⁵⁵. En efecto, la lucha contra la cosificación de las ideas termina con el reconocimiento de los actos inmanentes. La idea no es sino el propio acto de la mente al conocer. Si se rechaza este tipo de actos se termina en el escepticismo. De ahí que Reid, como subraya Grave, aunque no dijera que alguno de sus contemporáneos hablara de dos objetos señaló que hablaban de un objeto inmediato y otro mediato, es decir, dos objetos²⁵⁶. Si el conocimiento (la idea) no es acto sino el objeto de dicho acto la consecuencia del escepticismo es necesaria. La única manera de superarla es la inmanencia ya que como señala Polo «sin inmanencia el conocimiento es imposible»²⁵⁷.

Llano subraya el hecho de que Reid conozca y emplee correctamente la distinción entre acciones inmanentes y acciones transitivas. Esto es lo que le permite concluir que «los argumentos de un Descartes o de un Locke para demostrar por vía de causalidad la existencia del mundo exterior son completamente inadecuados y dejan en la sombra lo que pretendían iluminar»²⁵⁸.

Llama la atención que Reid adopte dicha noción de la escolástica. Su relación con dicha época no era del todo positiva. En más de una ocasión señala la necesidad de superar una postura oscura de dicho tiempo. Pero en este tema no duda en aceptar sus relaciones. El vínculo con Aristóteles²⁵⁹ y Tomás de Aquino²⁶⁰ lo subraya uno de los editores de las obras de Reid.

²⁵³ *Correspondence*: Appendix.A, 248, r.31.

²⁵⁴ LLANO, A., *Caminos de la filosofía*, 119.

²⁵⁵ Cfr. SMITH, J. C., «Reidian Intentionality», *Reid Studies*, 5.1 (2001) 57.

²⁵⁶ Cfr. GRAVE, S.A., *The scottish philosophy of Common Sense*, Clarendon Press, Oxford 1960, 48.

²⁵⁷ POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, tomo I, 3ª ed., Eunsa, Pamplona 2006, 55.

²⁵⁸ LLANO, A., *El enigma de la Representación*, 198.

²⁵⁹ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, V. García Yerba (ed.), Gredos, Madrid 1990, IX.8, 1050a34-b, 466-467.

²⁶⁰ AQUINO, T. DE, *Summa Theologiae*, 1ª, q.56, a.1, Marietti, Taurini 1948, 273.

Este es, se puede asegurar, uno de los grandes aportes de Reid a la modernidad. La recuperación de un planteamiento que introduce el modo de ser peculiar del conocimiento: un acto inmanente vinculado esencialmente al alma. Esta luz, por un lado, elimina del todo la presencia cosificante de las ideas: aclara su naturaleza como acto inmanente. Por otro lado, presenta grandes consecuencias para el conocimiento y su pretensión de alcance trascendente: las ideas eran el objeto inmediato, al ya no estar presentes algo más ocupará dicho lugar.

2.2. *Juicio intencional*

Mencioné anteriormente la noción de creencia o conocimiento de Locke que consiste en: la percepción del acuerdo o desacuerdo entre ideas; descubrimiento que él consideró de gran estima.

Tendremos ocasión de analizar este importante principio de la filosofía de Locke, y mostrar que es uno de los grandes pilares del escepticismo moderno, aunque no tenía la intención de darle ese uso²⁶¹.

Hasta el momento se ha realizado una labor de «disección» del acto cognitivo. Una distinción entre las sensaciones, impresiones y percepciones; los diferentes elementos que constituyen la percepción (concepción y creencia); así como la peculiar condición de las operaciones de la mente –incluida la percepción– como actos inmanentes. Pero, como señala Smith, la doctrina de Reid sobre el conocimiento implica también la integración, es decir, que las operaciones se vean en conjunto²⁶². Toca el turno de analizar la síntesis perceptiva. Un acto que relacionado a la impresión y la sensación de una manera misteriosa –aunque no por ello irracional, ya que mucho se puede decir de ella– se constituye por el vínculo entre un concepto y una creencia que siempre se acompañan por la convicción inmediata de dicha creencia.

2.2.1. Convicción inmediata: un juicio intencional

Para Reid la percepción es una operación de la mente, un acto de la mente. Ve necesario distinguirla porque sus contemporáneos –especialmente el Sr. Hume– la llevó a grandes confusiones: desde la primera línea del *Treatise*

²⁶¹ *An Inquiry into the Human Mind*: II.v, 31, r.9. Locke da dicha definición en: LOCKE, J., *Essay on Human Understanding*, SV.III: IV.xvii, §16, 133.

²⁶² Cfr. SMITH, J.C., «Reidian Intentionality», *Reid Studies*, 5.1 (2001) 62.

of *Human Nature* afirma que «todas las percepciones de la mente humana se reducen a dos clases distintas: impresiones e ideas»²⁶³. Más adelante afirma que bajo el nombre de impresiones considera todas las sensaciones, pasiones y emociones. Termina por considerar todo como percepción²⁶⁴; un abuso de grandes consecuencias²⁶⁵.

En la filosofía de Reid la percepción se distingue del resto de las operaciones de la mente. Se distingue de la concepción y la imaginación: porque implica una convicción de la existencia que se carece en estos casos. Se distingue de la conciencia: porque se aplica solo a los objetos externos; no se percibe un dolor, se es consciente de él. No se confunde con la memoria: ya que solo se perciben cosas en presente; el pasado se recuerda, no se percibe. Se relaciona, más no se reduce, con las sensaciones: se dice de la evidencia de los objetos externos por medio de los sentidos, pero no del ver, del oír, del oler, del gustar o del tocar, esas son operaciones propias de cada sentido; «la percepción expresa lo que es común en todos ellos»²⁶⁶.

Pero, a diferencia del resto de sus contemporáneos, especialmente desde Locke, la percepción implica, o es, un juicio²⁶⁷:

«el hombre que percibe un objeto, cree que existe y es lo que percibe distintamente que es; no está en su poder evitar este juicio... Si este juicio es un concomitante necesario, una parte, o un ingrediente de la operación, no lo discuto; pero es cierto que la operación implica una determinación de que algo es verdadero o falso, y una creencia consecuente»²⁶⁸.

²⁶³ HUME, D., *A treatise of Human Nature*, SB: I.i.i, 1.

²⁶⁴ «But the theory of ideas leads Philosophers to conceive all those operations to be of one nature, and to give them one name: they are all, according to that theory, the perceptions of ideas in the mind». *Intellectual Powers*: II.x, 136, r.39.

²⁶⁵ Cfr. *An Inquiry into the Human Mind*: VI.vi, 94, r.7.

²⁶⁶ «Perceiving expresses that which is common to them all». *Intellectual Powers*: I.i, 23, r.19.

²⁶⁷ En esto son varios los autores que han hablado del tema. Broadie lo subraya claramente cuando afirma: «Reid holds that the faculty of sense perception is a faculty of judgment, for in perceiving something we form an irresistible conviction of and belief in its existence, and the belief is itself part of the perception». (BROADIE, A., *A History of Scottish Philosophy*, 252); Rosmini también lo señala (cfr. ROSMINI, A., *Nuovo Saggio Sull'origine delle idee*, en SCHIACCA, M.F. (ed.), *Opere Edite et inevite di Antonio Rosmini*, tomo III, Città Nuova, Roma 2003, 203); Seth afirma que no se empieza con ideas, sino con juicios (SETH, A., *Scottish Philosophy. A comparison of the Scottish and German answers to Hume*, William Blackwood and Sons, Edinburgh-London 1890. [Reimpresión, Garland Publishing, New York-London 1983, 78]).

²⁶⁸ *Intellectual Powers*: VI.i, 409, r.11.

Esta postura de Reid con respecto a la percepción tiene un componente esencial que, en juicio de algunos, es heredado de Malebranche²⁶⁹. Este utiliza –en el contexto del conocimiento de los objetos materiales– un elemento que denomina «juicios naturales». En la percepción de objetos se da un doble juicio: uno plenamente natural –involuntario– y otro voluntario –que se puede evitar, pero la costumbre lo dificulta–. El primero adjudica al cuerpo las cualidades; el segundo su existencia. El primero –el natural– predica la perspectiva, el tamaño, la distancia y la figura de los objetos percibidos por la sensación²⁷⁰; es responsable de dar orden y armonía a un imagen sensible que se presenta sin coherencia. Ante la información «desigual o deforme», dicho juicio permite al alma no equivocarse en relación al objeto²⁷¹. Sigue siempre las leyes de la unión del alma y el cuerpo: «Es por ello –dice Malebranche– que denomino naturales a este tipo de juicios, porque se dan en nosotros, sin nosotros y a pesar de nosotros»²⁷².

El segundo juicio, en cambio, afirma que los objetos son tal y como se presentan en la sensación y que, además, existen²⁷³: «Yo no juzgo, considera la gente común, que esta muralla sea blanca, veo claramente que lo es. No juzgo que el dolor esté en mi mano, lo siento ahí con mucha certeza. ¿Y quién puede dudar de cosas tan ciertas a menos que sienta los objetos de otro modo que como lo hago yo?»²⁷⁴. Pero, para Malebranche, dicho juicio de existencia es un prejuicio de la infancia: desde corta edad el alma se acostumbra a hacer ambos juicios, los considera naturales y los confunde con la sensación:

«Hay que saber que existen dos clases de seres: unos que nuestra alma ve inmediatamente y otros que no conoce más que por medio de los primeros. Por ejemplo, cuando percibo el sol que sale, primero percibo lo que veo in-

²⁶⁹ Para De Bary, Reid comparte la perspectiva de los juicios naturales de Malebranche (cfr. P. DE BARY, *Thomas Reid and scepticism: his reliabilist response*, 116); Brown y Sciacca afirman que la noción influyo en la filosofía de Reid (cfr. BROWN, S., «The critical reception of Malebranche», en NADLER, S. (ed.), *The Cambridge companion to Malebranche*, 266; SCIACCA, M.F., *La filosofia di Tommaso Reid*, 79).

²⁷⁰ Reid, como se explicará adelante, considera estos juicios como una percepción adquirida tan ordinaria que se termina por considerar como percepción natural (cfr. *Inquiry into the human mind*: VI.xx, 171, r.21; VI.xx, 172, r.11; VI.xxii, 187, r.24; *Intellectual Powers*: II.xxi, 237, r.24).

²⁷¹ Cfr. MALEBRANCHE, N., *Recherche de la vérité*, R.I: I.vii.iv, 97.

²⁷² «C'est pour cela que j'ai appelé naturels ces sortes de jugemens pour marquer qu'ils se sont en nous, sans nous, & même malgré nous». MALEBRANCHE, N., *Recherche de la vérité*, R.I: I.ix.iii, 119.

²⁷³ Reid principalmente se refiere a ello como la evocación –*suggestion*– que se tiene de la existencia presente de lo percibido, la existencia pasada de lo recordado y la no existencia de lo imaginado (cfr. *Inquiry into the human mind*: II.vii, 37, r.16; V.iv, 62, r.27; V.viii, 73, r.3).

²⁷⁴ MALEBRANCHE, N., *Recherche de la vérité*, R.I: I.xiv.i, 155.

mediatamente, y como no percibo eso primero más que porque hay alguna cosa fuera de mí que produce ciertos movimientos en mis ojos y en mi cerebro, yo juzgo que ese primer sol que está en mi alma se halla fuera y existe»²⁷⁵.

Este último juicio a pesar de ser voluntario es muy difícil de omitir. Para Malebranche la razón de dicho error es el mal uso de la libertad: el ser humano afirma algo de lo cual no tiene toda la certeza debido a que su hábito –fortalecido por el paso de los años– lo precipita. Olvida –o desconoce– que la idea de la que surge este juicio es un simple modo y no una representación de las cosas.

Reid también distingue dos tipos de juicios en torno a la percepción; pero, lejos de darse juntos, más bien determinan los dos tipos de percepción: la original –o natural– y la adquirida –o fruto de la experiencia–. Este segundo tipo de percepción no se basa en una ley de la naturaleza. La información adquirida no es fruto del encuentro con el objeto exterior sino de la experiencia adquirida. Solo con ella, por ejemplo, el alma es capaz de concluir la dimensión real del objeto por la vista: por ello un niño no coordina suficientemente su motricidad; una persona que ha perdido la vista, al recuperarla, le cuesta distinguir inmediatamente las dimensiones de los objetos y mucho más la distancia a la que están situados; y un adolescente –en el periodo de crecimiento– es torpe en lo referente al alcance de sus dimensiones corporales. Este tipo de percepción al ser utilizada con tanta frecuencia se convierte en costumbre y se llega a considerar algo natural, pero su origen está en la experiencia adquirida²⁷⁶.

El otro tipo de percepción –la natural u original– es el fundamento de las adquiridas, sirve como signo para introducirlas²⁷⁷. Las adquiridas son muchas más que las originales y por ello pueden llegar a tapar o confundir las naturales²⁷⁸; esto genera errores en el conocimiento. En esto Reid está de acuerdo con los filósofos de su tiempo: existen grandes abusos; en muchas ocasiones se toman cosas por verdad cuando no lo son²⁷⁹. Por ello considera que «no se ha de afirmar

²⁷⁵ *Ibid.*, R.I: I.xiv.ii, 159. Llano desarrolla la relación entre Reid y Malebranche en este punto específico (cfr. LLANO, A., *El enigma de la representación*, 199).

²⁷⁶ Cfr. *An Inquiry into the Human Mind*: VI.xxii, 187, r.24.

²⁷⁷ Cfr. *An Inquiry into the Human Mind*: VI.xx, 171, r.25.

²⁷⁸ Cfr. *Logic, Rhetoric and the Fine Arts*. Logic, 165, r.5.

²⁷⁹ Para Descartes, las ideas pueden tener falsedad material al representar algo que no son (cfr. DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia*, AT.VIII: III, 43, r.29); Malebranche afirma que para evitar el error, hay que seguir las ideas claras y el método (cfr. MALEBRANCHE, N., *Recherche de*

percibir objetos si no se tiene la convicción plena de su existencia»²⁸⁰. La convicción plena la adquiere por medio de estos juicios naturales; su conocimiento y distinción es esencial, son el verdadero fundamento sobre el que se construye toda la estructura del conocimiento humano²⁸¹. Así como las ideas de Hume han de corresponder, representar y ser derivadas de una impresión²⁸², las percepciones adquiridas, y el resto de la estructura, reclama una percepción natural.

La percepción es el conocimiento inmediato de los objetos externos por medio de los sentidos. No es una mera idea –o concepción– porque esta no es propiamente conocimiento. El conocimiento siempre implica un juicio que no se da en la simple aprehensión –o concepto–. No basta la presencia del juicio para producir conocimiento cierto, pero no hay conocimiento al margen de un juicio²⁸³. Por ello, frente a Locke –para quien el juicio se da al comparar unas ideas previamente adquiridas²⁸⁴– los sentidos no solo amueblan la mente con ideas al margen de todo juicio²⁸⁵. Por el contrario, la percepción sensible implica –es– siempre juicio. Privar a la percepción de su carácter judicativo es lo que conduce al escepticismo²⁸⁶:

«Si la única provincia de los sentidos –externos e internos– es la de amueblar la mente con ideas sobre las que juzgar y razonar, parece una consecuencia natural que la única provincia del juicio será la de comparar dichas ideas y percibir sus relaciones necesarias. Si ambas son verdad, no hay espacio para un conocimiento o juicio sobre la existencia real de las cosas contingentes, ni sobre sus relaciones contingentes»²⁸⁷.

la vérité, R.I: I.i.i, 40); para Locke, el único medio para progresar son las ideas claras y distintas (cfr. J. LOCKE, *Essay on Human Understanding*, SV.III: IV.xii, §14, 89); Berkeley lanza una pregunta: ¿quién puede decir que son las cosas cuando no son percibidas? Y añade: antes de criticar la pregunta, piensen si pueden responder (cfr. BERKELEY, G., *The principles of Human Knowledge*, L.J.II: I, §45, 59, r.31); Para Locke, el conocimiento de la existencia reclama que siga existiendo cuando no es percibida, hecho que considera superior al alcance del ser humano (cfr. HUME, D., *A treatise of Human Nature*, SB: Liv.ii, 196).

²⁸⁰ *Intellectual Powers*: I.i, 22, r.31.

²⁸¹ Cfr. *Intellectual Powers*: VI.i, 412, r.36.

²⁸² Cfr. HUME, D., *A treatise of Human Nature*, SB: I.i.i, 4.

²⁸³ Cfr. *Intellectual Powers*: VI.i, 411, r.16.

²⁸⁴ Cfr. LOCKE, J., *Essay on Human Understanding*, SV.III: IV.xvii, §16, 133.

²⁸⁵ Eso es lo que para Reid es propiamente el concepto: «Nuda rei representatio absque ulla mentis sententia». *Correspondence*: 59, 107, r.20. También en: *Intellectual Powers*: IV.i, 295, r.14.

²⁸⁶ En este contexto Reid afirma que la *teoría de las ideas* conduce a una teoría del juicio (cfr. *Intellectual Powers*: VI.iii, 436, r.19).

²⁸⁷ *Intellectual Powers*: VI.ii, 425, r.13. Esta misma idea la desarrolla en sus clases de lógica, al hablar del juicio y criticar la postura de Locke dice: «La idea, que el Sr. Locke nombra el objeto inme-

Rosmini lo expresa en un supuesto diálogo entre Locke y Reid: «Locke le dice a Reid: la idea debe ser anterior al juicio porque es absurdo comparar dos cosas antes de que existan. Reid le responde a Locke: el juicio precede a la idea porque es imposible adquirir la idea de una cosa, antes de juzgar que existe»²⁸⁸. En la percepción, por tanto, el juicio no relaciona dos ideas –como en el caso de Locke– sino una idea –o concepto para Reid– y un objeto: el juicio perceptivo predica de un objeto extra-mental –existente– una cualidad expresada por el concepto. De ahí que el juicio perceptivo implique un objeto adicional:

«La percepción, como aquí se entiende, tiene siempre un objeto distinto al acto por el que es percibido; un objeto que puede existir sea percibido o no»²⁸⁹.

En esta perspectiva destacan dos rasgos: el primero, la distinción entre el conocimiento del objeto y el objeto conocido –aquella que el profesor «Mairena» nombraba como el problema eterno que plantea el sentido común: el de la absoluta heterogeneidad entre los actos conscientes y sus objetos²⁹⁰–; la segunda, la vinculación –o intencionalidad– del acto cognitivo con el objeto extra-mental. Ambas rechazadas por los partidarios de la *teoría de las ideas*: la primera, por confundir la operación de la mente con su objeto²⁹¹; la segunda, por reducirla a un valor representativo²⁹².

En cuanto a lo primero, Reid subraya dicha distinción siempre que habla del conocimiento del objeto: «Una sensación nos hace concebir y creer inmediatamente en la existencia de una cosa externa totalmente diferente»²⁹³; «lo que es percibido ha de existir, percibir lo que no existe es imposible»²⁹⁴; «la

diato del pensamiento, no puede conducirnos a pensar en el objeto mediato –la cosa–. La consecuencia es manifiesta: las ideas no son solo el objeto inmediato, sino el único objeto del pensamiento; no puede haber un pensamiento ni, consecuentemente, un juicio sobre algo mas». *Logic, Rhetoric and the Fine Arts*: Logic, 161, r.19.

²⁸⁸ ROSMINI, A., *Nuovo Saggio Sull'origine delle idee*, tomo III, 203. Sciacca, a su vez, hace referencia de este diálogo (cfr. SCIACCA, M.F., *La filosofía di Tommaso Reid*, 75).

²⁸⁹ «Perception, as we here understand it, hath always an object distinct from the act by which it is perceived; an object which may exist whether it be perceived or not». *An Inquiry into the Human Mind*: VI.xx, 178, r.17. Broadie considera que: «Casi todos los actos mentales tienen un objeto, y este es un tema favorito en Reid». BROADIE, A., *A History of Scottish Philosophy*, 247.

²⁹⁰ Cfr. MACHADO, A., *Juan de Mairena I*, FERNANDEZ, A. (ed.), Cátedra, Madrid 1986, 83.

²⁹¹ Cfr. *Intellectual Powers*: I.i, 26, r.30.

²⁹² Cfr. *An Inquiry into the Human Mind*: Manuscripts.2, 309, r.31.

²⁹³ *An Inquiry into the Human Mind*: V.viii, 74, r.10.

²⁹⁴ *Intellectual Powers*: II.viii, 126, r.4.

belleza es una cualidad de los objetos, no una simple sensación en la mente del que percibe»²⁹⁵; «la mente que percibe, el objeto percibido, y la operación de percibir el objeto, son cosas diferentes»²⁹⁶. Si se recuerda el desarrollo sobre los primeros principios de Reid se distinguían dos principales grupos: los principios de confianza y aquellos de existencia. Aquí se ponen plenamente en juego. Reid subraya que en el conocimiento se unen dos modos de existir: el primero –al que pertenecen el sujeto y el objeto– como ser independiente; el segundo –al que pertenece la operación– como un ser con una doble dependencia: por un lado al sujeto del acto, por otra, al objeto del mismo. Es esta una distinción necesaria para superar el representacionismo de la *teoría de las ideas*²⁹⁷. Solo cuando el concepto pierde su valor representativo y es asumido por la operación perceptiva es capaz de recobrar su valor referido al objeto: concepción del objeto percibido²⁹⁸. Gracias a ello, como expresa Llano: «Se abre la prisión de la representación»²⁹⁹; sin dicho paso «la representación no es camino hacia la realidad, sino que se toma como un fin del conocimiento que en rigor solo constituye un falso término»³⁰⁰.

Reid también encuentra este carácter intencional en la estructura del lenguaje³⁰¹. El pensamiento y el objeto del pensamiento son distinguidos en todos los lenguajes, incluso por la gente común³⁰²; predica los adjetivos siempre de los objetos no de la mente que los percibe³⁰³. El pensamiento ordinario de las gentes también «considera la idea como una noción o concepción del objeto»³⁰⁴. Reid, por su parte, siempre que habla del concepto dentro de la percepción

²⁹⁵ *Logic, Rhetoric and the Fine Arts*: Rhetoric, 286, r.36.

²⁹⁶ *Intellectual Powers*: I.i, 26, r.12.

²⁹⁷ Para Llano: «es crucial la distinción entre ser real y ser intencional». LLANO, A., *Caminos de la filosofía*: 152. También lo desarrolla en: LLANO, A., *El enigma de la representación*, 37.

²⁹⁸ Ese es el sentido del término idea que Reid no duda en aceptar (cfr. *An Inquiry into the Human Mind*: Manuscripts.2, 302, r. 27).

²⁹⁹ LLANO, A., *El enigma de la representación*, 266.

³⁰⁰ LLANO, A., *Caminos de la filosofía*, 153.

³⁰¹ Llano afirma que «el carácter intencional del conocimiento se revela primariamente en el lenguaje, en la evidencia irreductible de que nuestras palabras significan algo». LLANO, A., *El enigma de la representación*: 107.

³⁰² Cfr. *Intellectual Powers*: II.ix, 132, r.34; 136, r.17.

³⁰³ «The common judgment of mankind in this matter sufficiently appears in the language of all nations, which uniformly ascribes excellence, grandeur, and beauty to the object, and not to the mind that perceives it». *Intellectual Powers*: VIII.iii, 584, r.22.

³⁰⁴ *Intellectual Powers*: II.xi, 160, r.23.

subraya que es concepción del objeto³⁰⁵; no así cuando considera el concepto al margen de otra operación³⁰⁶. Estos rasgos han conducido a varios filósofos a interpretar la doctrina de Reid como un realismo intencional³⁰⁷. Reid propiamente no utiliza el término intencional aplicado al conocimiento de objetos; pero, como subraya Smith, «lo introduce en términos modernos»³⁰⁸. Para Buras esos términos modernos son la referencia inmediata³⁰⁹. De hecho de no ser por ella «no se conocerían los objetos sino sus representantes»³¹⁰: así como los partidarios de la *teoría de las ideas* se dirigían a la idea (los representantes) Reid se dirige a los objetos (lo representado).

Parte de la superación del problema que analiza Reid se encuentra en la distinción de operaciones³¹¹. Para los partidarios de la *teoría de las ideas*, toda actividad de la mente tiene presente una idea y se es consciente de dicha idea³¹². Reid no discrepa de esto. Para él toda operación de la mente reclama tanto un concepto como la conciencia de la operación: concepción y conciencia son dos operaciones siempre presentes³¹³. Pero, en cambio, la referencia a objetos no está siempre presente³¹⁴. Concepción y conciencia no reclaman intencionalidad³¹⁵. Esta peculiaridad del conocimiento se manifiesta de modo

³⁰⁵ Cfr. *An Inquiry into the Human Mind*: VI.xx, 168, r.34; *Intellectual Powers*: II.v, 96, r.22.

³⁰⁶ Cfr. *Intellectual Powers*: IV.i, 300, r.25.

³⁰⁷ «His version of direct realism will be called *intentionalist direct realism*». GREENBERG, A.R., «Hamilton and Reid's Realism», *The modern Schoolman*, 54 (1976) 27.

³⁰⁸ «Rather, I will argue that Reid was plausibly the first (i) to introduce the modern concept into the study of mind; (ii) to whom the prevalence of the property of mind that it picks out; and (iii) to give a naturalistic account of that property». SMITH, J.C., «Reidian Intentionality», *Reid Studies*, 5.1 (2001) 53.

³⁰⁹ Reid, en efecto, en cerca de un centenar de ocasiones hace referencia al conocimiento inmediato de los objetos (cfr. *An Inquiry into the Human Mind*: VI.xx, 168, r.36; *Intellectual Powers*: VI.v, 471, r.8).

³¹⁰ BURAS, T., «Three grades of immediate perception: Thomas Reid's distinctions», *Philosophy and Phenomenology Research*, 76 (2008) 624.

³¹¹ Cfr. *Intellectual Powers*: II.viii, 188, r.33.

³¹² Cfr. *Intellectual Powers*: II.viii, 125, r.7.

³¹³ Cfr. *Intellectual Powers*: IV.i, 295, r.34. Respecto a la conciencia, es de hecho el primero de los Primeros Principios de Reid (cfr. *Intellectual Powers*: VI.v, 470, r.7).

³¹⁴ Para Smith: «mientras todas las operaciones de la mente han de ser conscientes, la intencionalidad es una propiedad de solo algunas operaciones de la mente». SMITH, J.C., «Reidian Intentionality», *Reid Studies*, 5.1 (2001) 56. Nichols también desarrolla el tema (cfr. NICHOLS, R., *Thomas Reid's Theory of Perception*, Clarendon Press, Oxford 2007, 43).

³¹⁵ Es por esta característica que Muehlman afirma que Reid contesta mejor que Berkeley y Hume a la pregunta por el fundamento ontológico de la semejanza (cfr. MUEHELMA, R.G., *Berkeley's Ontology*, Hackett, Massachusetts 1992, 292). En este punto, Nichols considera que

especial en la percepción sensible. Solo en ella se vincula el concepto con el objeto extra-mental. En la memoria existe también un tipo de intencionalidad pero a diferencia de la percepción se refiere a un objeto que existió en el pasado –al ser percibido– y que puede no existir más³¹⁶.

Hamilton, uno de los primeros y más importantes difusores del pensamiento de Reid, encuentra una contradicción en su filosofía: la pretensión de vincular un representacionismo egoísta y un realismo natural. Por representacionismo egoísta entiende el que se pueda percibir sin objeto –como cuando a alguien le amputan una pierna y sigue sintiendo su presencia–; y que se compare la percepción con la memoria –que es fundamentalmente representacionista–³¹⁷. En cuanto al realismo natural –con el que se contradice el representacionismo egoísta– Hamilton considera la exigencia del conocimiento directo del objeto: por ello el objeto ha de existir y percibirse directamente³¹⁸.

Greenberg, quien analiza esta aparente contradicción, señala tres equivocaciones en la interpretación de Hamilton. La primera, que Reid refuta a los idealistas con su misma medicina: para ellos la conciencia es la clave para demostrar la existencia de su contenido (la idea); para Reid la percepción es fundamento de la existencia del mundo extra-mental y la memoria de su existencia pasada. La segunda, Reid niega que las entidades representativas estén

la intencionalidad de Reid viene unida al concepto que tiene, en su origen, una condición intencional. Sin embargo, Reid se separa de ello al afirmar que el concepto carece de juicio y al otorgar la referencia solamente en unión al juicio (cfr. NICHOLS, R., *Thomas Reid's Theory of Perception*: 45).

³¹⁶ Cfr. *Intellectual Powers*: III.i, 253, 14. En un artículo sobre la intencionalidad dentro de la doctrina de Reid, Smith subraya cuatro rasgos con los que se presenta: el primero, determinación –no todas las operaciones de la mente son intencionales, solo unas determinadas–; el segundo, uniformidad –no se es más o menos intencional, sino intencional–; el tercero, dirigida –tiene un objeto al que hace referencia y del que el concepto relacionado se implica–; por último, inmanente –la intencionalidad queda en la mente, sin afectar en nada el objeto conocido– (cfr. SMITH, J.C., «Reidian Intentionality», *Reid Studies*, 5.1 (2001) 57).

³¹⁷ Cfr. HAMILTON, W., «On the various theories of external perception», en ID. (ed.), *The Works of Thomas Reid*, Thoemmes Press, Bristol 1999, 822.

³¹⁸ Cfr. GREENBERG, A.R., «Hamilton and Reid's Realism», *The modern Schoolman*, 54 (1976) 22. Hamilton desarrolla esto en: HAMILTON, W., «On the various theories of external perception», en ID. (ed.), *The Works of Thomas Reid*, 822-823. Hamilton estructura en cinco puntos el realismo natural de Reid: el primero, subraya que el primero de los Primeros Principios exige la existencia del objeto; el segundo, que los objetos son percibidos directamente por Reid, no menos que las ideas lo eran por los idealistas; el tercero, que así como el vulgo afirma la existencia del objeto, Reid concuerda con lo del vulgo; el cuarto, que la percepción confirma el mundo material, así como la conciencia el espiritual; por último, el desacuerdo de Reid con Arnauld apoya su visión de realismo natural.

«en» la mente; son, más bien, actos «de» la mente³¹⁹. Por último, en tercer lugar, el desacuerdo con Arnauld muestra que Reid más que un realismo natural postula un realismo intencional: Hamilton creía que Reid rechazaba este último pero realmente rechazaba su fallido intento de corresponder la idea como acto y la idea como objeto de percepción. Esta distinción permite comprender el representacionismo egoísta que Hamilton adjudica a Reid³²⁰.

El problema está en querer reducir todo a un elemento. La percepción de objetos externos, para Reid, es un acto complejo de la mente. El modo de ofrecer el conocimiento de los objetos no se reduce a un elemento, sino al conjunto de la operación. Si se aíslan se cae en un escepticismo; analizados en su conjunto permiten comprender su alcance. La percepción, por tanto, ofrece más de un contenido intencional. Por separado son insuficientes y reclaman algo que explique el vacío –así como la idea pretendió, por sí misma, explicar la existencia para lo cual no fue capaz–. Pero analizados en conjunto se comprende el papel que cada elemento desempeña en el acto complejo de la percepción.

2.2.2. Contenido representativo

El quinto de los primeros principios que Reid postula dice:

«Que aquellas cosas que se perciben por los sentidos realmente existen y son lo que se percibe que son»³²¹.

2.2.2.1. La existencia

Lo que se percibe por los sentidos «realmente existe». Antes de subrayar lo que son –que es la labor en la que se involucra el concepto– Reid afirma que existe el objeto. La intencionalidad de la percepción implica la existencia de lo otro. Para Reid no hay otro modo. Lo percibido de hecho no puede existir en la propia mente: el acto de percibir esta en la mente, pero el objeto que presenta a la mente es algo que no puede estar en la mente ni como objeto, ni como acto u operación de la mente: «Son cosas que no se pueden concebir existentes en la mente. Por lo tanto si se tiene una concepción de la existencia de ellas se han de concebir como existentes en otro sujeto»³²².

³¹⁹ Cfr. GREENBERG, A.R., «Hamilton and Reid's Realism», *The modern Schoolman*, 54 (1976) 29.

³²⁰ Cfr. *ibid.*, 30.

³²¹ *Intellectual Powers*: VI.v, 476, r.36.

³²² *An Inquiry into the Human Mind*: Manuscripts.3, 324, r.11.

Esta perspectiva –la de la existencia extra-mental de los objetos– ha sido compartida por todo ser humano a lo largo de la historia. Sin embargo los filósofos no contentos con poseerla buscan la causa de dicha noción. Reid es consciente de que todos los argumentos desarrollados por los partidarios de la *teoría de las ideas* –principalmente por Berkeley y Hume que son los que negaron la existencia extra-mental de los objetos del conocimiento– tienen su fundamento en un único principio: que no se perciben los objetos externos por sí mismos, sino ciertas imágenes o ideas en la mente³²³. Pero «su prueba no toca la materia o ninguna de sus cualidades; se dirige directamente contra un ídolo de su propia imaginación, un mundo material hecho de ideas y sensaciones que nunca ha ni podrá existir»³²⁴. Al no existir dichos intermediarios –razón por la cual lo considera un *error personæ*– «se tienen las mismas razones para creer en la existencia de los objetos extra-mentales que las que tenían los filósofos para creer en la existencia de las ideas»³²⁵.

Pero Reid no se queda con ello. Ofrece una serie de rasgos que muestran ese acercamiento de la mente humana a la existencia del objeto extra-mental. Primero con dos argumentos de carácter apofático³²⁶: el primero, que ella no procede de la sensación; el segundo, que no es fruto de un razonamiento –a estos los considera como un *error iuris*–³²⁷. En cuanto al primer argumento, Reid subraya la distinción entre una sensación y la noción de existencia: «Calor y frío, por ejemplo, son sensaciones que están tan lejos de conducir a la concepción de la existencia externa como lo están el buen o mal humor»³²⁸. De hecho las sensaciones que tiene el sujeto no se predicán de los cuerpos; ellas, como desarrolla Reid, no tienen objeto al que dirigirse; y además solo pueden existir en un sujeto capaz de sentir y tan solo mientras ejerce dicha capacidad³²⁹. Por ello afirma que la sugerencia de objetos externos a la mente por los sentidos no se ha de llamar sensación sino percepción³³⁰.

³²³ Cfr. *Intellectual Powers*: VI.v, 478, r.12.

³²⁴ *An Inquiry into the Human Mind*: V.vii, 69, r.33.

³²⁵ *Intellectual Powers*: VI.v, 478, r.23.

³²⁶ Reid considera que saber lo que «no» es una cosa es «un camino extraordinario para conocer la naturaleza». *Intellectual Powers*: II.xvii, 208, r.5.

³²⁷ En el *Inquiry into the Human Mind* considera que ambos aspectos colapsan la postura de la *teoría de las ideas* (cfr. *An Inquiry into the Human Mind*: V.vii, 69, r.37).

³²⁸ Cfr. *An Inquiry into the Human Mind*: Manuscripts.3, 323, r.34.

³²⁹ Cfr. *Intellectual Powers*: II.xvi, 194, 21.

³³⁰ Cfr. *An Inquiry into the Human Mind*: Manuscripts.3, 326, r.38.

En relación al segundo argumento, Reid subraya en dos ocasiones que la creencia en la existencia extra-mental de los objetos no puede ser demostrada lógica ni demostrativamente desde cualquiera de las percepciones³³¹. Un hecho que por otra parte demuestran los filósofos partidarios de la *teoría de las ideas* y con ello niegan el alcance cognitivo directo de los objetos extra-mentales³³². Por lo tanto si la concepción de la existencia de los objetos externos no es fruto de la naturaleza de la mente humana, parece imposible explicar su presencia y mucho más difícil que se crea que las cualidades están en dichos objetos. En definitiva no se tiene razonamiento alguno que explique el por qué se tiene conocimiento tan firme de la existencia de dichos objetos, pero se tiene³³³. De hecho:

«La creencia en el mundo material es más antigua y con mayor autoridad que cualquier postulado filosófico. Declina el tribunal de la razón y se ríe del ataque de los lógicos. Mantiene su soberana autoridad en desprecio de los edictos filosóficos; incluso la razón ha de detenerse ante sus órdenes. Aquellos filósofos que han renegado de la autoridad de las nociones de un mundo material confiesan que se encuentran bajo la necesidad de someterse a su poder»³³⁴.

Además de dichos argumentos apofáticos –que de alguna manera superan la postura de los partidarios de la *teoría de las ideas*– Reid ofrece otros dos caminos. El primero en relación a la sustancia; el segundo con referencia al lenguaje. Al hablar de los objetos de percepción, dice: «Los objetos de percepción son las cualidades de los cuerpos»³³⁵. Ante dicha afirmación surge la duda por la existencia, es decir, si el objeto es la cualidad, ¿cómo percibe la existencia? ¿en qué medida se puede hablar de ella? Reid contesta a dicha pregunta con su doctrina sobre la sustancia. La naturaleza presenta unidas ciertas cualidades sensibles, les asigna un nombre y las considera como una cosa real³³⁶. Este hecho podría parecer absurdo o sin fundamento, pero Reid destaca que esta

³³¹ Cfr. *An Inquiry into the Human Mind*: V.viii, 76, r.7; También lo desarrolla en un Manuscrito sobre la percepción y la creencia (cfr. *An Inquiry into the Human Mind*: Manuscripts.3, 320, r.17).

³³² Cfr. BERKELEY, G., *The principles of Human Knowledge*, LJ.II: I, §86, 78, r.18; HUME, D., *A treatise of Human Nature*, SB: I.iii.xiv, 157; HUME, D., *An Enquiry concerning Human Understanding*, B: 5, §8, 39, r.1.

³³³ Cfr. *An Inquiry into the Human Mind*: V.viii, 76, r.9.

³³⁴ *An Inquiry into the Human Mind*: V.vii, 68, r.29.

³³⁵ *Intellectual Powers*: II.xvii, 200, r.38.

³³⁶ Cfr. *An Inquiry into the Human Mind*: Manuscripts.3, 326, r.20.

unión –y consideración como sustancia– no se da en todos los casos; existen otros modos mixtos que no son considerados como sustancia mientras cuerpo y espíritu siempre lo son.

Reid habla en diferentes lugares de la relación a la existencia de los objetos materiales extra-mentales³³⁷. Dentro de ellas, destaca –por su claridad– su desarrollo en torno al sentido del tacto. En él subraya que es una noción obtenida de modo natural por dicho sentido³³⁸. Los otros sentidos pueden –posteriormente y por tanto por medio de una percepción adquirida– dar noción de la existencia, pero la certeza viene por el camino del tacto que además es aquel que percibe la mayoría de las cualidades primarias.

En cuanto al segundo argumento –el vinculado al lenguaje– Reid considera que no se podrá tener percepción de los objetos hasta que se tenga la capacidad de tener una noción de existencia³³⁹. Esta no es innata sino adquirida con la maduración de la mente humana. Cuando se adquiere la capacidad de percibir se dan los primeros juicios perceptivos³⁴⁰. Todo juicio puede ser expresado en una proposición; pero toda proposición –como afirmación o negación mental– implica un juicio. Cuando la proposición se refiere a los juicios sensitivo y perceptivo expresa características de la existencia que Reid aprovecha:

«Entre yo siento un dolor y yo veo un árbol: la primera refiere a una sensación, la segunda a una percepción. El análisis gramatical de ambas expresiones es el mismo: ambas consisten en un verbo activo y un objeto. Pero, si se considera la cosa significada por estas expresiones, se encuentra que: en la primera, la distinción entre acto y objeto no es real sino gramatical; en la segunda, la distinción no es solo gramatical, sino real»³⁴¹.

³³⁷ En el *Inquiry into the Human Mind* tiene una sección que titula: «Of the existence of a material world». *An Inquiry into the Human Mind*: V.vii, 67, r.14. En un manuscrito desarrolla el tema y lo titula «Of External Existences». T. REID, «On perception and principles of belief», en *An Inquiry into the Human Mind*: Manuscripts.3, 320, r.15. Todo el apartado de Percepción de los *Intellectual Powers*, gira en torno a esta cuestión (cfr. *Intellectual Powers*: II.v, 96, r.1).

³³⁸ Cfr. *An Inquiry into the Human Mind*: V.vii, 72, r.11;

³³⁹ Reid duda si los niños son capaces de percibir la existencia, para ello necesitan tener dicha noción; por ello, solo en ese momento serán capaces de percibirla (cfr. *Intellectual Powers*: II.v, 100, r.25); también lo dice en: *Intellectual Powers*: VI.i, 415, r.3.

³⁴⁰ Aquí surge el problema del supuesto conocimiento en la infancia. Para Reid ese no sería propiamente conocimiento, tan solo un cúmulo de sensaciones; no percepciones, ni concepciones, de las que el sujeto no podría guardar memoria. Aunque también reconoce que la reflexión sobre ese tema es difícil; la ausencia de memoria no basta para justificar la incapacidad perceptiva –eso es el problema criticado a Locke– (cfr. *Intellectual Powers*: VI.v, 483, r.5).

³⁴¹ *An Inquiry into the Human Mind*: VI.xx, 167, r.38.

Para Reid –como le hace ver a su sobrino James Gregory– toda distinción en el lenguaje es una distinción real³⁴². La reflexión sobre esta estructura habla de una predicación –hoy día llamada– de segundo nivel³⁴³. La existencia no es propiamente una cualidad predicada (siento un dolor, como sujeto de propiedades), sino una posibilidad de la existencia de la cualidad predicada que por ello es también predicada –pero en un segundo nivel– (veo un árbol). Para Reid, la existencia no se predica como cualquier otra cualidad. En la estructura del lenguaje la cualidad reclama un sujeto en el que existir³⁴⁴: el lenguaje adjudica las cualidades al objeto y no a la mente que lo piensa³⁴⁵.

El alcance de la existencia en el lenguaje, según Reid, no se predica directamente sino por medio de las cualidades: incluso si se afirma que «el árbol existe», es siempre por mediación de las cualidades ya que árbol –como sustancia– implica el cúmulo de cualidades percibidas. Y por otro lado su existencia es conocida solo por la percepción sensible. Por ello «la mejor noción que se puede formar del sujeto implica poco más que el que sea sujeto de dichos atributos»³⁴⁶. Más de alguno –y con ello se retorna a la crítica de la *teoría de las ideas*– considera que esa predicación se reduce a una predicación sensible. El problema está en que el lenguaje no distingue –de ordinario– entre la sensación y la cosa: para hablar, por ejemplo, del color de la cosa y el color percibido suele utilizar la misma palabra³⁴⁷. Pero esto no se debe a que sean parecidas sino a que la primera pasa desapercibida –es el signo que se oculta ante la mente–; a que hay pocas ocasiones en la vida común para distinguirlas³⁴⁸; y además porque –como ya se desarrolló– se confunde con la misma cualidad. Incluso el lenguaje se estructura con palabras generales³⁴⁹. Este hecho complica la predicación existencial: ¿cómo un general puede predicarse a un particular? Para Reid el lenguaje tiene la capacidad de expresar la particularidad de los objetos extra-mentales por medio del juicio de existencia. Lo que hace que el lenguaje pierda esa generalidad es su capacidad de predicar sobre un particular pero la

³⁴² Cfr. *Correspondence*: 98, 185, r.10.

³⁴³ Llano desarrolla este tipo de predicación en el apartado de la existencia como predicado real en: LLANO, A., *Metafísica y Lenguaje*, 186-204.

³⁴⁴ Cfr. *Intellectual Powers*: II.ix, 132, r.33; 136, r.17.

³⁴⁵ Cfr. *Intellectual Powers*: VIII.iii, 584, r.23.

³⁴⁶ *Intellectual Powers*: V.ii, 361, r.27.

³⁴⁷ Cfr. *An Inquiry into the Human Mind*: VI.v, 87, r.9; *Intellectual Powers*: I.i, 37, r.12.

³⁴⁸ Cfr. *Intellectual Powers*: VIII.i, 573, r.32.

³⁴⁹ Cfr. *Intellectual Powers*: VI.i, 354, r.22.

existencia aunque pueda ser conceptualizada y nombrada no es propiamente predicada. ¿Qué es predicar la existencia sino decir, como afirma Reid, que es sujeto de algunos atributos?

Esto no lo comprendió Rosmini cuando criticó a Reid de mediocre al no llevar su teoría a sus últimas consecuencias –como cree hizo Kant³⁵⁰. Para Rosmini, Reid es el responsable de plantear de nuevo el camino del innatismo –de modo especial con la noción de existencia– pero no dio el paso³⁵¹. Rosmini parece no tener en cuenta la amplitud de horizontes que Reid otorga a la percepción. La existencia no es confundida con las cualidades alcanzadas y expresadas por el concepto. La existencia es una noción –nunca definida por Reid, como tantas otras– que está implicada en la estructura del objeto conocido. La existencia es percibida pero no como se perciben las cualidades. Por tanto la existencia tampoco es predicada como se predicaban las cualidades.

Ahora bien, como dice Llano, «si el escándalo sigue es porque no se distingue representación y realidad»³⁵². La existencia predicada, la existencia conocida, no es la existencia extra-mental; es tan solo su conocimiento o su expresión lingüística. Reid no habla de identidad sino de capacidad de conocer y expresar la existencia. No niega el poder predicativo del lenguaje, lo matiza.

2.2.2.2. Valor representativo del concepto-perceptivo

El quinto primer principio que Reid postula se dividió en dos partes: la primera, refiere a la existencia; la segunda, afirma que las cosas «son lo que se percibe que son». Lo que propiamente se percibe, afirma Reid, «son las cualidades de las cosas»³⁵³. Razón por la cual al entrar en el tema de lo que se predica de dichos existentes aparece la teoría del concepto. Si se pregunta ¿en qué medida se predica de los objetos? La respuesta implica otra pregunta, ¿en qué medida un concepto representa un objeto? Para Reid en toda actividad de la mente participa el concepto, de modo que, como subraya Greenberg, «la concepción es el corazón intencional de los actos mentales»³⁵⁴.

³⁵⁰ Cfr. ROSMINI, A., *Nuovo Saggio Sull'origine delle idee*, tomo III, 404.

³⁵¹ Cfr. *ibid.*, 198.

³⁵² LLANO, A., *El enigma de la representación*, 88.

³⁵³ *Intellectual Powers*: II.xvi, 200, r.38.

³⁵⁴ GREENBERG, A.R., «Hamilton and Reid's Realism», *The modern Schoolman*, 54 (1976) 25.

No se puede pasar por alto que el concepto de Reid es muy peculiar para su época; un concepto demarcado de los rasgos de la idea moderna. De hecho, subraya Llano, Reid sorprende por haber distinguido –en plena modernidad– el concepto por un lado y la representación por otro³⁵⁵. Mientras para los empiristas y racionalistas la idea era ya en sí representativa –tiene en sí todo su poder referencial que resultó a fin de cuentas insuficiente–; para Reid el concepto es ausencia plena de conocimiento. Pero, dentro de la dinámica de las otras operaciones de la mente, el concepto alcanza su valor representativo –intencional–. Es de modo primordial en el juicio perceptivo –un juicio de existencia– en el que el concepto se obtiene, se utiliza y adquiere referencia.

La medida del conocimiento del objeto es por tanto la medida del alcance del concepto-perceptivo. En esto Reid comparte con Locke la distinción entre esencia real y esencia nominal³⁵⁶. Propiamente no se conoce la esencia de los individuos. La esencia real –desde la que se deducen todos sus atributos– está muy por encima de las capacidades de la mente humana. La que nos proporciona la percepción siempre será la esencia nominal. Pero ello no implica que sea despreciable. Considerar el concepto dentro del acto de la percepción supera la simple referencia formal que este presenta. Desde el nivel del acto elimina toda representación: no es intermediario –el pensamiento se dirige al objeto– y por ello despierta del sueño representativo: es el mismo objeto percibido en acto. El concepto –como parte del acto perceptivo– no es un intermediario sino el acceso a la realidad³⁵⁷.

Para Reid, «es imposible percibir un objeto sin tener una noción o concepción de aquello que se percibe. Se puede concebir un objeto que no se percibe, pero nunca percibir un objeto que no se concibe»³⁵⁸. Asumir el concepto dentro de la percepción no es caer de nuevo en la postura de los partidarios de la *teoría de las ideas*. En todas las ocasiones en las que Reid critica el papel representativo de la idea lo hace unido a la crítica que excluye la idea dentro

³⁵⁵ Cfr. LLANO, A., *Caminos de la filosofía*: 55. Llano menciona en ese texto que fue hasta Frege, Brentano y Wittgenstein que se recupera plenamente esa distinción. Smith, por su parte, analiza esta misma relación y reflexiona entre los paralelos de ambas posturas –la de Reid, en la modernidad; y la de Husserl y su maestro Brentano, en la época contemporánea– (cfr. SMITH, J.C., «Reidian Intentionality», *Reid Studies*, 5.1 (2001) 53).

³⁵⁶ Cfr. *Intellectual Powers*: V.ii, 361, r.38.

³⁵⁷ Cfr. LLANO, A., *El enigma de la representación*, 41; 172.

³⁵⁸ *Intellectual Powers*: II.v, 96, r.28.

de la percepción y la postula como una entidad que es percibida³⁵⁹. La última conclusión del *Inquiry into the Human Mind* dice: «Cayeron en el error de considerar que las cosas que no existen en la mente solo se pueden percibir, recordar o imaginar por medio de ideas o imágenes de ellas presentes en la mente que son los objetos inmediatos de percepción, recuerdo e imaginación»³⁶⁰. Con más claridad, en una de sus intervenciones en el *Wise Club*, resume la teoría representacionista de la siguiente manera:

«Se ha de reconocer –se refiere a los partidarios de la *teoría de las ideas*– que lo que sea que la mente perciba inmediatamente ha de estar presente en ella. No puede actuar donde no está. Puede ser conciente de lo que pasa en ella; de sus propios gozos, temores, deseos y esperanzas; pero, ¿cómo puede afectarle o conocer aquello que está a la distancia sino por medio de cierta imagen o representación presente en la mente? Cuando vemos, o pensamos el sol, los planetas y las estrellas, ¿la mente viaja a dichas regiones? No, sin duda; tiene un pequeño mundo dentro de ella en el que, como en un espejo, percibe el mundo mayor. Mucho menos lo que ha pasado, o ya no tiene existencia actual, puede ser un objeto inmediato de la mente; ha de ser representado por un objeto presente y existente»³⁶¹.

Al superar esa perspectiva Reid no duda en aceptar la participación del concepto dentro de la percepción. Él es el acto de la mente que consiste –según sea el caso– en la representación mental de la cosa. El concepto dentro de la percepción al perder la ausencia del juicio, deja de ser la *nuda rei representatio absque ulla mentis sententia*³⁶², para convertirse en el juicio representativo de la cosa: *judicio representatio rei*. Dentro del juicio perceptivo, el alcance del

³⁵⁹ Ese es el tenor constante en la crítica representativa de Reid que pasa todas sus obras: *An Inquiry into the Human Mind*: VII, 216, r.12; Manuscripts.2, 307, 23; *Intellectual Powers*: II.viii, 125, 38; II.xii, 163, 25; *Logic, Rhetoric and the Fine Arts*: Logic, 161, r.19.

³⁶⁰ *An Inquiry into the Human Mind*: VII, 216, r.13.

³⁶¹ REID, T., *Analysis of the Sensations of smell and Taste*, en *An Inquiry into the Human Mind*: Manuscripts.2, 307, r.19. Así mismo, en los *Intellectual Powers*, en diversas ocasiones manifiesta su oposición a unas ideas como objeto de la percepción: «El vulgo afirma que es el objeto el que se percibe inmediatamente; no su imagen representativa». *Intellectual Powers*: II.viii, 125, r.38; «Idea que se supone como una imagen, o representación, del objeto; y que es el objeto inmediato». *Intellectual Powers*: II.xii, 163, r.25.

³⁶² Es la noción de concepto que Reid adopta, desde los que él denomina como los lógicos: *Correspondence*: 59, 107, r.20. Reid también la presenta al iniciar el ensayo de la concepción (cfr. *Intellectual Powers*: IV.i, 295, r.14).

mismo es la cosa –de la que se afirma su existencia– y lo alcanzado de ella es lo concebido: el alcance que dicho concepto ofrece. Por ello se puede considerar el papel del concepto como el de una «mediación como apertura cognoscitiva que hace presente la realidad conocida de tal manera que la convierte de algún modo en luminosa y asequible al saber humano»³⁶³.

A los problemas planteados a la doctrina de Reid sobre el alcance del concepto a objetos inexistentes³⁶⁴ la respuesta es simple: el valor intencional del concepto lo adquiere en la percepción –de modo presente– y en la memoria –con referencia al pasado, a una percepción pasada–. Por ello un concepto sin referencia no afecta a la doctrina de Reid. El mismo sostiene que el concepto –dentro de cuya facultad introduce la imaginación– no es conocimiento ni tiene referencia³⁶⁵.

Dentro de todo el horizonte de este conocimiento representativo, Reid destaca dos principales grupos: el de las percepciones originales y adquiridas, así como el de las cualidades primarias y secundarias. En cuanto a las percepciones adquiridas y originales –o naturales– aplica el criterio de Hume en relación a las ideas e impresiones. Si una percepción adquirida no tiene otro fundamento que la costumbre su valor se reduce a ella; pero si una percepción adquirida puede referirse a una percepción originaria su valor será mayor –determinado en cada caso–³⁶⁶. Las percepciones originales tienen dos principales objetos: las cualidades primarias y las secundarias. El alcance representativo de las cualidades primarias es pleno: de ellas se tiene una noción clara y se predica directamente del objeto. En cuanto a las cualidades secundarias el concepto es una noción de referencia –al usar la sensación como signo–: de ellas no conoce lo que son sino sus efectos que son una propiedad de los cuerpos capaz de producir tales efectos (color, olor, sabor). Dentro de este grupo de cualidades

³⁶³ LLANO, A., *El enigma de la representación*, 22.

³⁶⁴ Cfr. DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia*, AT.VII: III, 43, r.29; CHAPPELL, V., «Locke's theory of ideas», en ID. (ed.), *The cambridge Companion to Locke*, 52.

³⁶⁵ Muehlman afirma que para Reid toda creencia va unida a un concepto, pero también se puede tener un concepto de algo que no existe (cfr. MUEHELMAN, R.G., *Berkeley's Ontology*, 294). Reid desarrolla este tema en: *Intellectual Powers*: IV.ii, 319, r.7; VI.iii, 440, r.33.

³⁶⁶ Para Reid las percepciones adquiridas han de encontrar su fundamento en las originales, u otras adquiridas que se soporten en alguna original (cfr. *An Inquiry into the Human Mind*: VI.xx, 171, r.25; *Intellectual Powers*: II.xxi, 237, r.24). Hume expresa el vínculo de idea e impresión en: HUME, D., *A treatise of Human Nature*, SB: I.iii.xiv, 163; HUME, D., *An Enquiry concerning Human Understanding*, B: 2, §5, 14, r.26.

secundarias, Reid introduce otros rasgos peculiares de los objetos que tienen las mismas características: se conocen por medio de algunos signos –que en ocasiones son la sensación–. Enumera –sin pretensión de agotarlas– cinco: ciertos estados o condiciones del propio cuerpo (dolor de dientes, de cabeza, la gota); poderes o fuerzas mecánicas (inercia, entalpía, gravedad, magnetismo); poderes químicos (ácidos, corrosión); poderes o virtudes medicinales (analgésico, desinflamatorio); poderes vegetales y animales (crecimiento, alimentación, procreación)³⁶⁷. Cada uno de ellos no es percibido como cualidad primaria pero comparte los rasgos de las cualidades secundarias –o manifiestas–: su existencia es manifiesta a los sentidos pero su naturaleza es oculta.

Por tanto Reid concluye dos tipos de cualidades que aparecen en la percepción: las manifiestas y las ocultas. Dentro del primer grupo se incluyen las cualidades primarias (extensión, figura, divisibilidad, movilidad, dureza, suavidad, fluidez). Del segundo grupo distingue tres tipos: el primero, las cualidades secundarias de los cuerpos; el segundo, los desórdenes del cuerpo; por último, todas las cualidades nombradas poderes de los cuerpos –ya mecánicas, químicas, medicinales, animales o vegetales, aunque pudiera haber más–³⁶⁸.

Es en ese punto donde Reid considera que comienza la tarea de la filosofía natural –que podría compararse con la ciencia experimental contemporánea–: la investigación de la naturaleza oculta de tantas cualidades de los cuerpos y sus relaciones. Su estudio, así como el descubrimiento de otros poderes exalta la naturaleza del ser humano: «Es la gloria del hombre y la mayor recompensa a su labor: descubrir lo que la naturaleza ha ocultado»³⁶⁹.

3. COROLARIO: DEDUCCIÓN DE SENTIDO COMÚN

Hay una pregunta –afirma Falkenstein– más fundamental que considerar. ¿Por qué se ha de aceptar la perspectiva de Reid sobre la percepción en lugar de aquella que sostiene que conocemos impresiones, ideas o representaciones?³⁷⁰

³⁶⁷ Todas ellas las desarrolla en el apartado: «Of other objects of perception». *Intellectual Powers*: II.xviii, 211-217.

³⁶⁸ Cfr. *Intellectual Powers*: II.xviii, 217, r.1.

³⁶⁹ *Intellectual Powers*: II.xviii, 217, r.24.

³⁷⁰ FALKENSTEIN, L., «Nativism and the Nature of Thought», en CHAPPEL, V. (ed.), *The Cambridge Companion to Locke*, 175.

La defensa que hace Reid –se cuestiona Brun-Rovet– de los primeros principios adquiridos por la facultad del sentido común ¿provee la garantía de que lo que dice el sentido común es verdad?³⁷¹

Es ese el reclamo profundo a la filosofía de Reid: ¿qué garantiza los dictados del sentido común? Algunos consideran que Reid no parece estar preparado para responder a la pregunta por el fundamento de sus principios ya que apela sin tardar a la voluntad de Dios que los implantó³⁷². Pero reducir el fundamento de la filosofía de Reid a la fuerza de Dios –como se vio– es un abuso interpretativo: no en vano escribió Reid sus largos ensayos sobre los poderes de la mente. Tampoco se puede tomar a la ligera el fundamento de su postura aunque en una ocasión dijera que acontece como por *arte de magia*³⁷³.

A lo largo de todo este trabajo se ha hecho referencia al afán de trascender la experiencia que late en la filosofía de Thomas Reid³⁷⁴. Una transcendencia que pretende justificar –y acaso como un lastre en su filosofía– con apelación al sentido común. No lo hace en la forma en que Descartes apelaba al Dios no engañador³⁷⁵. El recurso al sentido común está acompañado de argumentos que, aunque puedan pasar inadvertidos, ofrecen a su filosofía «las condiciones de posibilidad de ese continuo pasar de lo oscuro a lo claro» que, como expresa Llano, «son las que descubre la auténtica deducción trascendental, es decir, la fundamentación metafísica»³⁷⁶.

El recurso a este tipo de argumentaciones no es nuevo. Ya Aristóteles –y su lector Tomás de Aquino– lo utilizó para fundamentar el principio de no-contradicción con el llamado «argumento de la *apraxia*»³⁷⁷. Kant –quién

³⁷¹ «Does Reid's defence of first principles as acquired through our faculty of common sense provide the guarantee that what common sense tells us is true?». BRUN-ROVET, E., «Reid, Kant and the Philosophy of Mind», *The Philosophical Quarterly*, 52 (2002) 503.

³⁷² Es la postura de Boring, Daniels y Popkin, como señala De Bary (cfr. DE BARY, P., *Thomas Reid and Scepticism. His reliabilist response*, 66). Aunque Sutton también hace referencia a esa dificultad para explicar el alcance directo de la existencia de los objetos (cfr. SUTTON, T.J., «The Scottish Kant? A reassessment of Reid's epistemology», en DALGARNO, M. y MATTHEWS, E. [ed.], *The Philosophy of Thomas Reid*, 181).

³⁷³ «Kind of magic». *An Inquiry into the Human Mind*: V.iv, 60, r.18.

³⁷⁴ En muchas ocasiones Reid afirma el conocimiento directo de los objetos (cfr. *Intellectual Powers*: II.xi, 139, r.15; II.xv, 171, r.30; IV.vii, 313, r.26).

³⁷⁵ Cfr. DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia*, AT.VII: IV, 53, r.23. Reid lo señala en: *Intellectual Powers*: II.viii, 116, r.10; VI.v, 481, r.14.

³⁷⁶ LLANO, A., *Sueño y vigilia de la razón*, 46.

³⁷⁷ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV.4, 1006a1-1009a4, 168-188; AQUINO, T. DE, *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*, MORÁN, J. (ed.), Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona

propiamente le da el nombre de deducción trascendental— lo hace con el *Ich denke* y las categorías³⁷⁸. Más recientemente Frege³⁷⁹ ha hecho uso del mismo en el ámbito de la lógica; Leonardo Polo lo hace con el abandono del límite mental³⁸⁰; e Inciarte-Llano con la segunda intermediación³⁸¹. Lo que pretende este último apartado es mostrar que Reid utiliza ese recurso para fundar sus principios del sentido común. Es más, que la apelación al sentido común es una deducción trascendental, una segunda intermediación.

La mayoría de los primeros principios que desarrolla Reid carecen de una referencia directa a la experiencia sensible que los justifique —el yo, los objetos extra-mentales, la libertad, otros espíritus inteligentes—. El problema de esa ausencia es que para muchos, afirma Frege, «les parece imposible obtener información sobre algo que no pertenece a su mundo interior excepto mediante percepción sensorial»³⁸². Todo aquello que no apele a una impresión «resultaría —en palabras de Kant— completamente vacío, nulo y desprovisto de sentido»³⁸³.

Si bien no existe una «impresión correspondiente», como subraya Hume, algunos reclaman una demostración. Cuando Aristóteles en el libro IV de la *Metafísica* termina de postular el principio de no-contradicción afirma que existen personas que reclaman una demostración del mismo y dice: «Es en efecto, ignorancia el desconocer de que cosas es preciso y de que cosas no es preciso buscar una demostración»³⁸⁴. Reid critica a la mayoría

1999, 6, 68-10, 91. El nombre de «argumento de la *apraxia*» se toma de la lectura de Inciarte-Llano (cfr. INCIARTE, F. y LLANO, A., *Metafísica tras el final de la Metafísica*, 143).

³⁷⁸ Cfr. KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft*, en *Kant's gesammelte Schriften*, Herausgegeben von der Königlich Preussischen Academie der Wissenschaften, tomo IV, Reimen, Berlin 1911, §13, A84, B116.

³⁷⁹ Cfr. FREGE, G., *Investigaciones lógicas*, VALDÉS, L. (trad.), Tecnos, Madrid 1984, 49-84. Todo el primer capítulo —que fue el artículo publicado en 1918— llamado «El pensamiento: una investigación lógica» —*Der Gedanke. Eine logische Untersuchung*— desarrolla dicha deducción.

³⁸⁰ Polo afirma que: «no se puede conocer lo trascendente de manera objetiva. Es preciso trascender el objeto. Ese trascender el objeto—en cuanto que es trascender le objeto que es pensado—, es un trascender que lleva a la metafísica». Más adelante afirma: «el primer abandono del límite mental es el ser extra-mental, es decir, el ser de que se ocupa la metafísica, y la esencia extra-mental». L. POLO, *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid 1993, 152, 162.

³⁸¹ Cfr. LLANO, A., *El enigma de la representación*, 293; INCIARTE, F. y LLANO, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, 139-144. Llano ya señalaba este camino al concluir su obra del Enigma de la representación (cfr. LLANO, A., *El enigma de la representación*, 292-294).

³⁸² FREGE, G., *Investigaciones lógicas*, 80.

³⁸³ KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft*, tomo IV, §13, A90 B123.

³⁸⁴ ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV.4, 1006a7, 169.

de sus contemporáneos del mismo mal: «Descartes, Malebranche, Arnauld, Locke, y muchos otros, han perdido mucho trabajo por no distinguir cosas que requieren prueba de cosas que aunque puedan admitir una ilustración, al ser evidentes, no admiten prueba»³⁸⁵. La consecuencia de esto es que otros –aquí señala a Berkeley y Hume– al encontrar débiles e inconclusos los argumentos, comenzaron por dudar de ellos y terminaron por negar los primeros principios.

Frente a los primeros principios se puede mantener una de las siguientes posturas: que sean una simple opinión; que se pretendan demostrar; o que se consideren como primeros principios. Si se consideran como una simple opinión se elimina toda filosofía, religión, todo razonamiento posible y prudencia en la vida, incluso la misma opinión pierde su valor. Sin los primeros principios todo carece de sentido. Es el escepticismo con que se encuentran Aristóteles, Reid y Kant y que consideran inoperante e injustificado. Por otro lado los primeros principios tampoco pueden ser demostrados: si lo fueran no serían primeros principios. Para Aristóteles, pretender demostrarlos es una carrera al infinito ya que entonces todo necesitaría ser demostrado³⁸⁶. Frege –en relación al yo de las representaciones– habla de la muñeca rusa, que necesitaría tener cada vez más³⁸⁷. Lo mismo que critica Reid a los escépticos que reclaman una nueva evidencia para cada juicio³⁸⁸. Así los primeros principios presentan un doble problema: por un lado la imposibilidad de ser demostrados y por otro la ausencia de experiencia sensible que los justifique, no tienen ninguna impresión correspondiente: no se tiene impresión del yo, de la conciencia, de la identidad, del objeto extra-mental, de la libertad, de los otros, de la causa. En ausencia de un fundamento de experiencia y de una demostración, suelen rechazarse por completo. Aceptarlos sería –como afirmó Hume y Berkeley– un prejuicio de infancia, una debilidad de la razón³⁸⁹.

Ante esta situación Aristóteles abre una alternativa: ante el principio de no contradicción del que no cabe demostración ni referencia a una percepción

³⁸⁵ «yet being self-evident, do not admit of proof». *Intellectual Powers*: Lii, 41, r.6.

³⁸⁶ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV.4, 1006a9, 169.

³⁸⁷ Frege lo dice en relación al yo que no puede ser una representación, ya que esa representación reclamaría a su vez otro yo, que, de ser una representación, reclamaría otra y así *ad infinitum* (cfr. G. FREGE, *Investigaciones lógicas*: 75).

³⁸⁸ Cfr. *Intellectual Powers*: VII.iv, 569, r.7.

³⁸⁹ Cfr. *Intellectual Powers*: II.xiv, 174, r.3; BERKELEY, G., *The principles of Human Knowledge*, LJ.II: I, §56, 64, r.32; HUME, D., *A treatise of Human Nature*, SB: I.iv.ii, 193.

sensorial, cabe «una demostración refutativa»³⁹⁰. Reid también reconoce este horizonte cuando afirma que aunque sea contrario a la naturaleza de los primeros principios una prueba directa o apodíctica, existe cierto camino para razonar sobre ellos que los confirma³⁹¹. A ese camino se le denomina –desde tiempo de Kant– «deducción trascendental» o en términos que ocuparía Reid: deducción de sentido común.

Cada uno de los autores que ha utilizado este procedimiento apela a él de modo diverso. Es claro, como hace mención Brun Rovet³⁹², que la deducción de sentido común del *yo* de Reid es distinta a la deducción trascendental del *Ich denke* de Kant. Lo mismo sucede con el principio de no-contradicción aristotélico-tomista, el portador de representaciones de Frege, el reclamo de sentido de Wittgenstein, la antropología trascendental de Polo, o la segunda intermediación de Inciarte-Llano. Pero en todos ellos late una perspectiva común. En todos los casos aparece una serie de argumentos –*ad hominem* y *ad absurdum*– así como otras evidencias en las que se aplica el uso de dicho principio –la parte «constructiva»–: Aristóteles, por ejemplo, lo hace en relación a la sustancia y los accidentes, el ser veritativo y el ser real, el acto y la potencia³⁹³; Frege lo hace al uso de las representaciones: el dolor que siente el paciente se lo comunica verbalmente al doctor que no solo lo analiza incluso lo comenta con sus colegas, quienes terminan hablando de él; la relación por tanto entre la palabra y su sentido trascendental, entre el primer y el tercer reino³⁹⁴.

Reid dedica un capítulo de su obra a hablar del fundamento de los primeros principios³⁹⁵. Presenta la estructura general de la justificación de los primeros principios, las características que han de compartir para garantizar su condición de primer principio. Sin embargo la aplicación que hace de ellos no suele ser tan sistemática. Razón de ello podría estar en el mayor número

³⁹⁰ ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV.4, 1006a11, 169.

³⁹¹ Cfr. *Intellectual Powers*: VI.iv, 463, r.16.

³⁹² Cfr. Brun-Rovet analiza la relación entre la deducción trascendental del *Ich denke* kantiana y la deducción del cuarto primer principio de Reid –*my self*– (cfr. BRUN-ROVET, E., «Reid, Kant and the Philosophy of Mind», *The Philosophical Quarterly*, 52 [2002] 503).

³⁹³ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV.4, 1006a29-1009a4, 171-188. Llano los analiza en: LLANO, A., *El enigma de la representación*, 104-114.

³⁹⁴ Cfr. FREGE, G., *Investigaciones lógicas*, 77; INCIARTE, F. y LLANO, A., *Metafísica tras el final de la Metafísica*, 198.

³⁹⁵ El capítulo se titula: «Of first Principles in General» (cfr. *Intellectual Powers*: VI.iv, 452-467). Dentro de él, salvo las dos primeras páginas, desarrolla el tema de la justificación de los primeros principios.

de primeros principios que postula, pero, de modo especial, porque no limita la deducción de sentido común a un solo momento. Se puede afirmar que su filosofía entera es una deducción trascendental y que cuando postula los principios, ya avanzados los *Intellectual Powers*, y con el fundamento previo del *Inquiry into the Human Mind*, simplemente hace una síntesis de todo lo antes desarrollado.

El camino propuesto por Reid para validar los primeros principios –no muy distante de la formulación aristotélico-tomista³⁹⁶– implica dos aspectos: el primero se refiere a dos características necesarias y el segundo a una serie de razonamientos que los muestran. Las características son: por un lado que es algo compartido por todos, más en específico: «Cualquier persona es juez competente de ellos»³⁹⁷. Por otro lado que contradecir los primeros principios no es solo falso sino absurdo³⁹⁸. Las evidencias que los muestran –más no así demostración ni prueba apodíctica– son: argumentos *ad hominem* –rechaza un principio pero reclama el uso de otro para hacerlo–; reducción *ad absurdum* –al mostrar que la proposición contradictoria es falsa–; el consenso entre edades y naciones letrados e iletrados –donde se considera la aplicación del principio en la esfera del lenguaje–; su pronta presencia en la mente –que muestra que no es efecto de la educación ni de un razonamiento–; y, por último, su necesidad para la vida cotidiana –sin ellos se caería en muchos absurdos en la práctica³⁹⁹–.

Es preciso señalar que la «deducción trascendental» de Reid no se limita a mostrar el absurdo de la opinión contradictoria –aunque ello tenga un papel muy importante–. Esa primera perspectiva es la que ha dado pié a una inter-

³⁹⁶ Aristóteles señala tres características: que no se pueda errar –en ello concuerda plenamente con Reid que afirma que todos son juez competente en ellas–; que no sea hipotético; y, que no se adquiera por demostración. Estas otras dos también las considera Reid aunque no las enlista sino hasta las evidencias (cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV.3, 1005b11-28, 166-167; T. DE AQUINO, *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*, 6, 66.

³⁹⁷ *Intellectual Powers*: VI.iv, 461, r.6. Aristóteles lo afirma al decir que «el principio más firme de todos es, a su vez, aquel acerca del cual es imposible el error. Y tal principio es, necesariamente, el más conocido». ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV.iii, 1005b11, 166. Santo Tomás afirma que: «acerca de él no puede nadie mentir, es decir, errar». AQUINO, T. DE, *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*, 6, 66.

³⁹⁸ En muchos lugares afirma Reid este hecho: *An Inquiry into the Human Mind*: VII, 216, r.37. *Intellectual Powers*: VI.ii, 426, r.26; VI.iv, 462, r.6; *Active Powers*: V.vii, 347, r.15; *Logic, Rhetoric and the Fine Arts*: Logic, 165, r.18.

³⁹⁹ Reid suele citar contradicciones del sentido común de la vida ordinaria de las personas: *An Inquiry into the Human Mind*: Vi, 55, r.20; VI.xxiv, 198, r.2; *Intellectual Powers*: Li, 39, r.21; II.xi, 158, r.35; *Active Powers*: V.vii, 358, r.23.

pretación pragmática de la deducción trascendental⁴⁰⁰. La segunda parte, la «constructiva», ofrece una perspectiva metafísica que manifiesta el profundo alcance que tiene.

En cuanto a la crítica de la *teoría de las ideas* y el esclarecimiento del problema de la representación son dos los primeros principios de Reid que tienen una repercusión directa. El segundo primer principio: «Que los pensamientos de los que se es consciente, son los pensamientos de un ser llamado *mi yo, mi mente, mi persona*»⁴⁰¹. Y el quinto primer principio: «Que aquellas cosas que se perciben por los sentidos existen y son lo que se percibe que son»⁴⁰². Se desarrolla a continuación la deducción de sentido común –o trascendental– de ambos. En ellas resonará todo lo desarrollado hasta el momento. No se pretende con eso hacer una síntesis del trabajo, sino –como se señaló– mostrar que el método filosófico de Reid –del sentido común– es un apelo a «las condiciones de posibilidad del conocimiento, su fundamentación metafísica».

El principio sobre el «yo» implica una relación directa con los pensamientos, con las ideas⁴⁰³. Frente a las posturas que añade un cuarto elemento, Reid se preocupa de otorgar a las ideas un vínculo directo con el sujeto que las posee⁴⁰⁴. En primer lugar aquel que niegue esta vinculación incurre en una falacia *ad hominem* porque necesita el mismo principio para afirmar lo que dice: decir que las ideas no son del «yo» es ya una idea que si no la está diciendo el «yo» carece de todo valor. Por tanto reclama su uso para negarlo. Si se niega la dependencia de los pensamientos –que las ideas dependan de un sujeto– se está afirmando el principio de identidad –cuarto en la lista de Reid– del que se quiere distinguir los pensamientos, pero este principio de identidad tiene la misma validez y está en paralelo con el principio segundo –el de la pertenencia

⁴⁰⁰ Cfr. LLANO, A., *El enigma de la representación*, 104.

⁴⁰¹ «That the thoughts of which I am conscious, are the thoughts of a being which I call my self, my mind, my person». *Intellectual Powers*: VI.v, 472, r.32.

⁴⁰² «That those things do really exist which we distinctly perceive by our senses, and are what we perceive them to be». *Intellectual Powers*: VI.v, 476, r.35.

⁴⁰³ Reid desarrolla este principio en: *Intellectual Powers*: VI.v, 472-474. Se agregan otras citas en las que Reid menciona este proceso argumentativo. Además, este se postula no solo como un primer principio contingente, sino que es también el primer principio metafísico: «las cualidades que se perciben por los sentidos deben tener un sujeto –que se denomina cuerpo–, y que los pensamientos de los que se es consciente deben tener un sujeto, que se denomina mente». *Intellectual Powers*: VI.vi, 495, r.29. Este primer principio metafísico también lo demuestra con una deducción de sentido común.

⁴⁰⁴ Cfr. *Intellectual Powers*: I.i, 31, r.25; II.xii, 163, r.24.

de los pensamientos a un sujeto—. Querer sostener que el pensamiento puede existir al margen de un sujeto implica otorgarle una entidad con lo cual la falacia es manifiesta al aplicar el principio al sujeto, pero no a la idea —que termina por ser sujeto de sí misma⁴⁰⁵—.

En segundo lugar, su contradictorio sería: «Algún pensamiento no es de un sujeto». El absurdo no tarda en aparecer ya que por un lado dicho pensamiento reclama no ser conocido por ningún sujeto y ello implica no ser pensamiento⁴⁰⁶. En este punto solo Hume fue capaz —en tiempos de Reid— de mantener lo contradictorio, es decir, que solo existen ideas y que no corresponden a ninguna mente⁴⁰⁷. Esta sería tan solo un cúmulo de ideas e impresiones de las que se tiene una memoria y conciencia íntima. Pero esto implica que la idea se recuerda a sí misma —lo cual es absurdo— y que la idea adquiere segundas intenciones: *num chimæra bombinans in vacuo possit comedere secundas intentiones?*⁴⁰⁸ «¿Se puede pensar que el pensamiento se puede mantener sin ningún ser que lo piense?, ó ¿qué las ideas pueden sentir placer o dolor?»⁴⁰⁹. De ser esto así las ideas podrían tener segundas intenciones, es decir, la idea podría comer, beber e incluso casarse, posibilidad que es evidentemente absurda: es necesario que algo sea la sustancia⁴¹⁰.

En tercer lugar todo mundo se considera dueño de sus ideas y rechaza las que no le pertenecen⁴¹¹. Esto se ve reflejado en la estructura del lenguaje que habla de un ser personal⁴¹². Es este el sujeto del mismo, pero él mismo no es lenguaje. Utiliza el lenguaje, es un ser capaz de lenguaje, lo estructura y lo manifiesta. Todo lenguaje se expresa siempre en verbos personales: pensar, razonar, desear, amar, odiar, son verbos personales que reclaman un sujeto que piense, razone, desee, ame, odie: «El pensamiento requiere un pensante, la razón un

⁴⁰⁵ Cfr. *Intellectual Powers*: II.vi, 35, r.6.

⁴⁰⁶ Reid no entiende lo que sería una idea sin un sujeto (cfr. *Intellectual Powers*: II.viii, 122, r.35).

⁴⁰⁷ De hecho, Reid afirma que las ideas de Hume ya no representan, ya que las ideas son lo único que hay (cfr. *Intellectual Powers*: III.vii, 287, r.6). Hume, por su parte, lo desarrolla en: HUME, D., *An Enquiry concerning Human Understanding*, B: 12, §9, 114, r.7.

⁴⁰⁸ Reid introduce esta cita que considera de los filósofos escolásticos (cfr. *Intellectual Powers*: VI.v, 474, r.6).

⁴⁰⁹ «Shall I think, that thought can stand by itself without a thinking being? Or that ideas can feel pleasure or pain? My nature dictates to me that it is impossible». *Intellectual Powers*: VI.v, 473, r.4.

⁴¹⁰ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV.4, 1007b17, 179; AQUINO, T. DE, *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*, 7, 78.

⁴¹¹ Cfr. *Intellectual Powers*: II.vii, 106, r.26.

⁴¹² Cfr. *Intellectual Powers*: VI.v, 473, r.8.

razonador y el amor un amante»⁴¹³. Incluso en el uso artístico el lenguaje es tan solo el ejercicio de una capacidad del ser humano⁴¹⁴. Un libro –por ejemplo el *Treatise of Human Nature* de Hume– no es la simple unión azarosa de las ideas que producen el libro, es obra de un sujeto que es capaz de generarlo⁴¹⁵. Todo mundo es consciente de ello aunque en ocasiones se rechacen las responsabilidades. En una familia numerosa, por ejemplo, hay muchas cosas que hizo «nadie»; de modo que «nadie», comenta Reid, termina por ser una persona muy activa⁴¹⁶.

En cuarto lugar, el reconocimiento del *yo* comienza desde muy pronta edad⁴¹⁷; mucho antes de ser capaz de enseñanza o de reflexión. Los niños aunque al hablar utilicen mucho la palabra «mío...», antes de ello se comportan de manera acorde a dicha conciencia de propiedad. Por último, en quinto lugar, el principio del *yo* como sujeto de los pensamientos es necesario para la vida cotidiana. Toda acción implica un previo conocimiento de lo que se realiza⁴¹⁸. Toda persona –sujeto de poderes en potencia– es consciente de ser capaz de ejercerlos pero siempre reclama una idea a realizar, de lo contrario nunca, siquiera, comenzaría su uso. El que todos decidan levantarse por la mañana manifiesta que se es capaz de ejercer dicho poder y saber lo que es levantarse. El ser humano no es el despertar, es el que se despierta. El lenguaje mismo reclama expresar pensamientos que son del sujeto que habla. Las relaciones interpersonales no dudan en aceptar la responsabilidad del sujeto que habla en relación a sus pensamientos⁴¹⁹. Incluso la sociedad reclama la defensa de ellas –como en los casos de propiedad intelectual– así como la responsabilidad –en los casos de difamación o calumnia–. De tal modo, el primer principio que afirma que los pensamientos de los que se es consciente son pensamientos de un ser llamado mi yo, mi mente o mi persona, cumple con todos los requisitos de la fundamentación del sentido común.

En cuanto al quinto primer principio: «Que lo que se percibe claramente por los sentidos existe y es lo que se percibe que es»⁴²⁰. La contradictoria del

⁴¹³ «thought requires a thinker, reason a reasoner, and love a lover». *Intellectual Powers*: VI.v, 473, r.13.

⁴¹⁴ Cfr. *Intellectual Powers*: IV.i, 300, r.17; VIII.iii, 587, r.8.

⁴¹⁵ Reid hace referencia a este hecho al aplicar el criterio que el mismo Hume había postulado (cfr. *An Inquiry into the Human Mind*: II.vi, 35, r.30).

⁴¹⁶ Cfr. *Intellectual Powers*: VI.vi, 501, r.24.

⁴¹⁷ Cfr. *Intellectual Powers*: VI.v, 482, r.27.

⁴¹⁸ Cfr. *Active Powers*: V.vi, 337, r.20.

⁴¹⁹ Cfr. *Intellectual Powers*: II.v, 98, r.5; *Active Powers*: V.vi, 335, r.32.

⁴²⁰ *Intellectual Powers*: VI.v, 476, r.36. Este primer principio contingente también está en paralelo con los otros dos primeros principios metafísicos que postula: la necesidad de una causa para

primer principio afirma que «algún objeto claramente percibido no existe ni es lo que se percibe que es». Esto conlleva un aislamiento social: la desconfianza en los sentidos conduce a estar solo en el universo sin ninguna creatura –viva o inanimada– sin poder manifestar los pensamientos. Esto es lo que Berkeley afirma en su sistema: se elimina toda comunicación con la sociedad; elimina la familia, los amigos, el país, y toda creatura humana, todo objeto de afecto, estima y preocupación excepto el propio yo⁴²¹. Las ideas son la única compañía, «¡una compañía muy fría!». Esto es absurdo ya que reduce el carácter sustancial a un fenómeno mental, con lo cual la persona se conocería tan solo a sí misma. Pero una persona no puede ser al mismo tiempo tantas cosas y de tan variadas cualidades y presencias.

No se puede negar este principio sin usar otros paralelos –argumento *ad hominem*–, «se tienen las mismas razones para creer la existencia de las cosas como los filósofos la tienen para creer en la existencia de las ideas que consideran el objeto inmediato de la percepción»⁴²². Negar la existencia del objeto extra-mental implica afirmar la existencia del sujeto. ¿Por qué negar uno si se acepta el otro?

Para las otras perspectivas se distinguen dos aspectos que subraya el principio: por un lado, la distinción entre lo que se percibe y la existencia de lo que se percibe; por otro lado, la vinculación entre su existencia y lo que se percibe que es. En cuanto al primero, Reid afirma que es parte esencial de su pensamiento mientras que la confusión es la postura de los partidarios de la *teoría de las ideas*: el conocimiento, para Reid, es –en sí– diferente al objeto conocido⁴²³. Existe un consenso entre los seres humanos de todo tiempo y lugar en distinguir lo que se piensa del pensamiento mismo⁴²⁴. Todos pueden hablar de la crisis económica mundial y no se modifica en lo más mínimo; la mitad de un estadio puede matar al árbitro en su pensamiento y él ni se inmuta. El

todo lo que llega a existir, y la capacidad de conocer la causa por los efectos (cfr. *Intellectual Powers*: VI.vi, 497-512). Existe una fuerte relación con la deducción realizada por Aristóteles y comentada por Aquino en relación a la sustancia y accidentes, así como al ser real y ser veritativo (cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV.4, 1008b1-30, 184-187; AQUINO, T. DE, *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*, 9, 87).

⁴²¹ Reid critica esta postura de Berkeley en el capítulo que titula «Bishop Berkeley's Sentiments of the Nature of Ideas» (cfr. *Intellectual Powers*: II.xi, 152-161). Por su parte Berkeley la desarrolla en: G. BERKELEY, *The principles of Human Knowledge*, LJ.II: I, §45, 59, r.35.

⁴²² *Intellectual Powers*: VI.v, 478, r.21.

⁴²³ Cfr. *An Inquiry into the Human Mind*: Manuscripts.1, 259, r.33.

⁴²⁴ Cfr. *Intellectual Powers*: II.ix, 132, r.28.

lenguaje manifiesta esta naturaleza en cuanto que distingue pensamiento y cosa pensada⁴²⁵.

Ya desde pronta edad se opera con este principio. Al inicio de la vida no se distingue la alteridad, los mismos niños se sorprenden cuando descubren las manos y al inicio –parece ser– no se reconocen como propias. Sin embargo al poco tiempo de vida ya se es capaz de distinguir la alteridad de lo presente al pensamiento, como lo muestran la confianza hacia la madre y el rechazo al desconocido⁴²⁶. Por último esta distinción es necesaria para la vida, sin esta distinción la vida cotidiana de las personas sería imposible: nadie come una idea de manzana, ni le basta recordar una manzana previamente comida para volverse a alimentar; no todo depende de las apariencias⁴²⁷. Se reclama por tanto una distinción entre el «ser veritativo y el ser real»⁴²⁸.

En cuanto al segundo aspecto –la afirmación de que lo que se percibe claramente existe y es como se percibe que es– responde a un consenso de la humanidad⁴²⁹. El lenguaje está estructurado de esa manera: es predicativo⁴³⁰. Dice adjetivos que son cualidades de sustantivos y verbos que son acciones o pasiones de sustantivos. Si esta distinción careciera de fundamento no existiría tanta coherencia entre los siglos y los lenguajes. A lo largo de los siglos las culturas han nombrado casi siempre las mismas cosas complejas⁴³¹. Si la determinación de sustancia fuera tan solo un hecho adquirido, cultural o reflexivo, no existiría tal consenso. La sustancia implica una relación –entre unos accidentes y una sustancia–; una relación perfectamente distinguida de otros tipos –causa-efecto, medio-fin, signo-cosa significada–. Es un tipo de relación que además conduce a la determinación sustancial en la mayoría de los casos indudable⁴³²: las cosas no son las cualidades, sino el sujeto de las

⁴²⁵ Cfr. *Intellectual Powers*: VIII.iii, 584, r.23.

⁴²⁶ Cfr. *Intellectual Powers*: VI.v, 482, r.25.

⁴²⁷ Cfr. *An Inquiry into the Human Mind*: VI.v, 88, r.22; *Intellectual Powers*: II.xi, 158, r.33; III.i, 253, r.23.

⁴²⁸ La misma distinción que desarrolla Aristóteles y Aquino y que comenta Llano (cfr. LLANO, A., *El enigma de la representación*: 110-111; ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV.6, 1011a13-21, 202-203; AQUINO, T. DE, *Comentario al libro IV de la Metafísica de Aristóteles*, 15, 117).

⁴²⁹ Cfr. *Active Powers*: III.iii.vi, 180, r.4.

⁴³⁰ Cfr. *Intellectual Powers*: Li, 36, r.10.

⁴³¹ Cfr. *Intellectual Powers*: V.iv, 376, r.28.

⁴³² Reid es consciente que pueden existir errores, pero ellos tienen una explicación en el orden de la confusión sensible, la precipitación o causas similares. Por ello es que el principio afirma que solo lo que se percibe claramente por los sentidos, no aplica, por tanto, a los casos confuso –como el claroscuro– (cfr. *Correspondence*: 61, 114, r.6; *Intellectual Powers*: II.xxii, 241, r.30).

cualidades⁴³³. Toda persona sabe distinguir lo que tiene delante de sí. Frege proporciona un ejemplo peculiar al respecto:

«Es como si estuviera tendido en un sofá, como si viera las puntas de un par de botas lustradas, la parte de arriba de unos pantalones, un chaleco, botones, parte de una chaqueta, en especial las mangas, dos manos, algunos pelos de barba, el perfil borroso de una nariz. Y esa completa reunión de impresiones visuales, ese conglomerado de representaciones, ¿es lo que soy yo mismo? También me parece ver ahí una silla. Es una representación. En realidad no soy demasiado diferente de ella, pues ¿acaso no soy yo mismo una reunión de impresiones sensoriales, una representación? ¿pero dónde está entonces el portador de esas representaciones?»⁴³⁴.

Esta perspectiva no es algo que se enseñe. Los mismo niños antes de ser capaces de reflexionar o ser enseñados reconocen detrás de todo el multifacético mundo de «representaciones» el sujeto de las mismas distingue entre los accidentes y la sustancia⁴³⁵. Incluso en las relaciones sociales, si bien recordar a la persona amada es un motivo de alegría, la presencia de ella es el fundamento de la misma. Lejos de ser un prejuicio de infancia, Reid considera que es un juicio natural, pues el que los niños lo tengan muestra que –al no ser capaces de realizar razonamientos complicados– ya operan con ese dinamismo⁴³⁶. También encuentra un argumento al sostener que es gracias a que el sujeto juzga naturalmente la existencia de los objetos que puede subsistir, de lo contrario no podría superar las adversidades de la vida. Bastaría con que un elemento no cumpla con la regla para difuminar toda certeza en la vida. Cualquiera de los objetos percibidos podría no existir ni ser lo que se percibe que es. Por ejemplo, si se juzgara que existe la escalera que se tiene delante tal y como se percibe si resulta que no existe uno caería en el abismo. Es absurdo ya que

⁴³³ Cfr. *Intellectual Powers*: II.xix, 217, r.36.

⁴³⁴ FREGE, G., *Investigaciones lógicas*, 74. Aristóteles, por su parte, también hace mención a este reclamo de unidad, a pesar de las cualidades, ya que la unidad no se limita a las cualidades: «nada impide, en efecto, que una misma cosa sea hombre y blanco y mil cosas más, a pesar de lo cual, al preguntar si es verdadera o no la afirmación de que tal cosa es hombre, habrá de contentarse con algo que tenga un solo significado, y no añadir que también es blanco y grande. Y es que es imposible enumerar los accidentes, puesto que son infinitos. Que enumere, por tanto, todos ellos o ninguno». ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV.4, 1007a10-15, 176.

⁴³⁵ Cfr. *Intellectual Powers*: II.xix, 219, r.19.

⁴³⁶ Cfr. *Intellectual Powers*: 415, r.3.

contradice el común obrar de las personas⁴³⁷. Este último aspecto es compartido por el mundo animal, que también se comporta en relación a sustancias. La diferencia que existe con el ser humano es la capacidad de reconocimiento intelectual de las mismas y de no reducir el conocimiento de la sustancia al de sus cualidades percibidas. Un perro siempre se mostrará agresivo con quien lo agrede –hasta que algún día logre morderlo–. Un ser humano, en cambio, es capaz de terminar por conquistar a quien lo rechaza –e incluso constituir una familia–. Los animales reducen su «conocimiento sustancial» a las cualidades percibidas. Mientras que el ser humano no se limita a ellas, la sustancia supera las cualidades inmediatamente percibidas.

De esta manera, Reid no solo afirma que ir contra el sentido común, negar los principios no es algo falso sino absurdo. También muestra que, quien niega los primeros principios se aparta de la sociedad: con él no se puede hablar ni tener relación alguna hasta que vuelva a reconocer su valor⁴³⁸. Negar los primeros principios es negar la constitución de la realidad. Todo el comportamiento de la persona gira en torno a ellos. Las convicciones no se pueden rechazar: no está en su poder –como tampoco lo está volar–; no sería prudente –son evidentes los accidentes que se ocasionarían si se negara la veracidad de la percepción–; y por último se cree mucho antes de que la lógica ayude a comprenderlo –es un instinto de la naturaleza–⁴³⁹. Lo que al inicio del *Intellectual Powers* postula como primeros principios, los confirma casi al final de la obra apoyado en la deducción de sentido común –«deducción trascendental»–. Con ello no solo vuelve a lo mismo, sino demuestra que el sentido común tiene validez. No solo por reducir al absurdo otras posturas sino por mostrar que esa luz del sentido común tiene un fundamento en la naturaleza, un fundamento metafísico que trasciende la simple «idea».

Con base en los primeros principios Reid afirma un realismo. No de modo naturalista, ni anti-representacionista. Un «realismo sin empirismo» que pone de manifiesto la capacidad de la mente humana para alcanzar la ver-

⁴³⁷ «La intención de la naturaleza en los poderes que llamamos sentidos externos es evidente: dar la información de los objetos externos que el Ser supremo considera propia para nosotros en el presente estado; y dan a toda la humanidad la información necesaria para la vida, sin necesidad de grandes razonamientos, arte o investigación por parte del mismo sujeto». *Intellectual Powers*: II.xx, 226, r.5; También en: *Intellectual Powers*: II.xxi, 234, r.5.

⁴³⁸ También lo manifiesta Aristóteles y Aquino (cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV.4, 1006a18, 170; AQUINO, T. DE, *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*, 7, 72.

⁴³⁹ *An Inquiry into the Human Mind*: VI.xx, 169-170.

dad, «porque lo conocido –afirma Benedicto XVI– esconde siempre algo que va más allá del dato empírico»⁴⁴⁰. Da las bases para una fundamentación más amplia (*broader foundation*) de los poderes de la mente humana en la misma experiencia como lo hacía Aristóteles quien «mantiene a rajatabla el primado de la experiencia y cuya concepción de experiencia es rica y diversificada, analógica»⁴⁴¹.

Si se centrará en el empirismo –que reduce el conocimiento a una idea empapada, si es que no reducida, a sensación– el realismo no es posible, el conocimiento termina en la idea; «la representación, como señala Llano, ya no es camino hacia la realidad sino que en muchos casos se toma como un fin del conocimiento que en rigor solo constituye un falso término»⁴⁴². Reid es consciente de dicho reduccionismo, es uno de los principales objetivos de su obra. Por ello llega a afirmar que: «Percibimos porque Dios nos dio el poder, no porque tengamos impresiones de los objetos»⁴⁴³.

Si por idea se reconoce el objeto del pensamiento que en lugar de transitar por ella camina por los sentidos –más no así la simple sensación, o impresión– el realismo es posible: se conoce el objeto aunque existan muchos elementos en el proceso; se conocen no solo las cualidades de los objetos sino que dichas cualidades pertenecen a un objeto, lo conocido.

4. CONCLUSIONES

Thomas Reid parte de la mano del vulgo y acepta que se tienen «ideas» y que son ellas el conocimiento. Pero también, como filósofo, se separa del vulgo y procura distinguir lo que son. Parte esencial de la capacidad de la filosofía de Reid para superar las encrucijadas de la modernidad se basa en la reflexión profunda de la naturaleza de dicha «idea»: primero, al distinguirla de lo que la rodea; después, al destacar las peculiaridades que adquiere en sus diversos estados –se tienen «ideas» al percibir, al recordar, al sentir, al imaginar, al juzgar, pero en cada caso, aunque parezcan lo mismo, no son iguales–.

⁴⁴⁰ BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, Librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009: §77, 108.

⁴⁴¹ LLANO, A., *Caminos de la filosofía*, 121. Hace referencia a libro I de la *Metafísica* de Aristóteles (cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I.1, 980b, 3-4).

⁴⁴² LLANO, A., *Caminos de la filosofía*: 153.

⁴⁴³ *Intellectual Powers*: II.iv, 95, r.33.

En el caso de la «idea de percepción» operan, de modo especial, dos primeros principios –el primero afirma que los pensamientos pertenecen a un sujeto; el segundo se refiere a la existencia de lo percibido por los sentidos como se percibe que es–; estos primeros principios se particularizan con dos elementos esenciales: el concepto y la creencia. El concepto es incapaz de dar razón de la «idea de percepción» por su indeterminación. Es siempre abstracto, no refiere a ningún particular, aunque se le de dicho uso. Junto a él está la creencia –segundo elemento–. Otra operación independiente de la mente humana presente en la «idea de percepción», pero también en la memoria, conciencia, juicio y razonamiento. Todo conocimiento es una creencia: su valor de verdad depende de la evidencia que se tenga –desde la certeza absoluta, hasta la débil sospecha–; pero siempre va acompañado de una creencia, firme o débil. Son varios los ámbitos y fuentes de creencia. Dentro de ellos, el razonamiento y los axiomas son los más aceptados –acaso por ofrecer un supuesto fundamento–. Pero existen otras fuentes de creencia –otros tipos de evidencia–: los sentidos –que ofrecen la misma evidencia cuando se utiliza adecuadamente–, el testimonio, la memoria, la conciencia.

Con el concepto y la creencia se alcanza la base de la «idea de percepción». Ambos elementos están involucrados en ella. Pero la «idea de percepción» no es una concatenación o un proceso. La «idea de percepción» –o simplemente *percepción*– es un acto inmanente de la mente. Forma parte de ella, no genera nada adicional. Es fruto de su empeño y se une en ese mismo empeño: todo en uno. Reid rescata la noción de inmanencia de la escolástica –y a su vez de Aristóteles– y la aplica como piedra de toque en la reflexión de la naturaleza de las «ideas». Esto le permite superar radicalmente la perspectiva del cuarto elemento –las *ideas*, junto al objeto, el sujeto y la operación–. El conocimiento pertenece al conjunto de operaciones inmanentes de la mente humana, no reclaman ningún elemento adicional. Reid no duda en afirmar esta característica frente a la confusión que presenta la *teoría de las ideas* en la que la inmanencia del conocimiento no queda resuelta.

No solo es un acto inmanente. La *percepción* permite unir concepto con creencia gracias a su estructura esencial en la que entran en juego los primeros principios. La *percepción* es un juicio. Predica la existencia del objeto conocido, con los rasgos que se conocen. La creencia aporta el fundamento del juicio de existencia; el concepto las determinaciones que se tienen del objeto. No es un juicio posterior –al estilo de Locke– en el que se comparen *ideas*. Ese tipo de juicios también es posible, pero no es propiamente el juicio

perceptivo original –puede ser una *percepción* adquirida u otro juicio posterior–. En la *percepción* originaria el concepto se abstrae. Es lo que permite que el resto del edificio del conocimiento adquiriera sentido. Solo si el concepto es juzgado desde el primer momento podrá ser posteriormente objeto de otros juicios. Sin el juicio perceptivo originario el escepticismo es infranqueable. El mismo juicio perceptivo es el que otorga a la representación conceptual su carácter intencional. El concepto adquiere en la estructura judicativa un referente: el objeto conocido que representa. Ofrece un conocimiento parcial y en ocasiones mediado –en las cualidades ocultas–, pero en todo caso conocimiento del objeto. No es la existencia exterior la que depende de la existencia interior. Es la existencia de las cosas la que posibilita el juicio perceptivo que es, a la vez, un juicio de existencia y un juicio de cualidades. El conocimiento, por tanto, es representativo del objeto, pero no es conocimiento de un objeto representativo.

Este alcance inmanente, parcial, representativo e intencional de la «idea de percepción» es el quicio de la filosofía de Reid: un realismo que supera el empirismo. Toda ella avanza en gran medida para justificar esta naturaleza de la mente al conocer. Una mente capaz de abstraer y creer con evidencia plena en el juicio perceptivo. Por ello, la «idea» no es la simple sensación, ni el concepto, ni la creencia. Es el acto inmanente de la mente que –en la *percepción* por medio de los órganos de los sentidos– juzga la existencia del objeto conocido tal –aunque no solo– como el concepto abstraído lo representa.

La filosofía del sentido común de Thomas Reid, lejos de constituir una «filosofía vulgar», es la reflexión del conocimiento «vulgar» –común o natural–, de las operaciones de la mente, de la naturaleza de la mente humana. La conclusión del conocimiento directo de la realidad es el fruto sabroso de su reflexión. En ella encuentra las condiciones de posibilidad de ese continuo pasar de lo oscuro a lo claro. Por ello, se puede decir que la filosofía de Thomas Reid es una filosofía de sentido común. Pero un sentido común filosófico, una deducción de sentido común –trascendental, o segunda intermediación– que muestra la ontología de todo acto cognitivo –al estilo aristotélico–. Reid no justifica su filosofía apelando al obrar compartido de los seres humanos –como tampoco lo hacía con la providencia divina–. Encuentra en dicha conducta una luz para su reflexión, pero al reflexionar sobre ella descubre los primeros principios que son evidentes para todos. Además, es absurdo negarlos, su presencia es necesaria dentro del funcionamiento ordinario de la mente, sin ellos no es posible pensar.

Sin pretensión de un sistema cerrado o de haber colocado la última piedra, Reid deja abiertos horizontes de reflexión –la teodicea, la metafísica, la antropología, la ciencia, el arte, la sociedad y la misma gnoseología–. La filosofía de Thomas Reid no se puede considerar como un sistema cerrado. Tiene un fundamento abierto que se manifiesta en el recurso constante a otros filósofos, a las aportaciones de la reflexión científica, a la estructura del lenguaje, a la vida cotidiana de las persona. Pero también esta abierta en su conclusión, no hay cuestión que concluya radicalmente, al contrario, prefiere proseguir el camino de la distinción y clarificación a ofrecer una teoría que pretenda responderlo todo. Es, por tanto, un pensador abierto a las ideas de los otros e, incluso, a que un ojo agudo sea capaz de profundizar más.

Índice del Excerptum

PRESENTACIÓN	7
ÍNDICE DE LA TESIS	11
TABLA DE ABREVIATURAS Y MODO DE CITAR	15
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	17
EL ACTO DEL CONOCIMIENTO	27
1. ELEMENTOS DE LA PERCEPCIÓN	27
1.1. Concepto	28
1.1.1. Abstracción	28
1.1.2. Signo o representación	38
1.2. Creencia	51
1.2.1. Hume: sentido común y creencia	52
1.2.2. Reid: creencia en la existencia	61
2. ACTO PERCEPTIVO	68
2.1. Acto inmanente	68
2.1.1. Naturaleza de la mente	68
2.1.2. Conocimiento: acto inmanente	75
2.2. Juicio intencional	88
2.2.1. Convicción inmediata: un juicio intencional	88
2.2.2. Contenido representativo	97
3. COROLARIO: DEDUCCIÓN DE SENTIDO COMÚN	106
4. CONCLUSIONES	119
ÍNDICE DEL EXCERPTUM	123