

## HOBBS LA CONFIGURACION DEL METODO EMPIRICO (DE LA "OBSERVACION INTERIOR")

QUINTANA, J.

### INTRODUCCION

1.— Con la llegada de la Modernidad, el problema que el Medievo había formulado como "el conocimiento del alma por sí misma" va a sufrir una profunda transformación. La crítica organizada de los Ockam, Juan de Mirecourt, Nicolás de Autrecourt, Roberto Holkot, Pedro de Ailly, etc., basada cada vez menos en presupuestos teológicos y más en motivos de estricta racionalidad, al recaer de modo inmediato sobre el poder metodológico real de la "experiencia interna" y sobre el alcance objetivo de los conceptos de "causalidad" —fundamento del método argumental— y de "sustancia", reduciendo aquel poder y este alcance al ámbito de lo meramente fenoménico, dejó a la metafísica, en general, y a la psicología, en particular, que formaban parte de los grandes sistemas teóricos del Medievo, en una situación de precariedad absoluta. De todas formas, la aceptación de la crítica de aquellos conceptos abrió el camino a la noción moderna de "ciencia", y nada tenía de extraño que los que aspirasen al conocimiento del alma se sintieran atraídos por el encanto de los nuevos planteamientos que, a partir del Renacimiento, eran presentados como el nuevo dogma de la "cientificidad". Por lo que se refiere a nuestro tema presente —el del método—, lo que parecía evidente era que la investigación psicológica se veía privada tanto de la "intuición" metafísica platónica—agustiniana como del "método argumental" aristotélico—tomista.

Si se tiene en cuenta que la crítica altomedieval al procedimiento "intuitivo" agustiniano no pretendía invalidar el método como tal sino sólo su alcance metafísico, no cabe duda de que, aunque la Escolástica tardía continuara haciendo uso del principio de causalidad en su alcance metafísico, quien debió soportar la peor parte de aquella crítica destructiva fue el "método argumental" de los tomistas, pues perdió en ello su mismo fundamento teórico, a saber, dicho principio, que además se vio ayudado en su caída por los éxitos sorprendentes de la nueva "ciencia", que tenía a gala el prescindir de sus servicios. De esta forma, privada de este fundamento inferencial, para aquellos que pretendieran mantenerse aun en los cánones de la nueva "cientificidad", resultaba que el procedimiento de "reflexión" tomista del alma era aprovechable únicamente en su punto de partida, esto es, en lo que tenía de una mera toma de conciencia de las operaciones mentales por parte de uno mismo. Es así cómo, a lo largo del tránsito de la Edad Media a la Edad Moderna, se fue forjando la idea de que para conocer "científicamente" la psique humana sólo existe un método legítimo: el de la "intuición" u "observación interior". El tema de esta unicidad de método parecía estar definitivamente cerrado; Platón relevaba de nuevo a Aristóteles y Agustín de Hipona hacia lo propio con Tomás de Aquino.

No obstante, a pesar de las serias críticas de Ockam y de Nicolás de Autrecourt al alcance metafísico de la "reflexión interior", en los albores de la Modernidad, no había unanimidad en la aceptación de dicha crítica y lo cierto es que esta cuestión estaba aun por decidir.

2.— Suele decirse que al afrontar el problema metodológico de la investigación sobre la mente humana, Descartes (1.637), primero, y luego Locke (1.690) decidieron —cada uno a su manera— lo que iba a ser la posterior psicología introspectiva durante los dos siglos siguientes: El primero, agustiniano, recobrando el alcance metafísico de la intuición, y, el segundo, más atento al movimiento ockamista, al de la nueva ciencia y al *Novum Organum* baconiano, decidiéndose a evitar dicho alcance y sentando las bases de una teoría de la "reflexión interna" puramente fenoménica. Así es como toda la psicología moderna en cualquiera de sus versiones: cartesiana metafísica o locke-

ana fenomenista, aquella racionalista y esta empirista— tendría el denominador común de ser un psicología introspectiva.

No obstante, este esquema historiográfico, simplista en extremo, dista mucho de constituir un reflejo, siquiera aproximado, de la complicada situación histórica a la que estamos haciendo referencia. Primero, porque existen otros pensadores que, aun mostrando una decidida orientación moderna, como sucede con Gómez Pereira, no encajan en dicho esquema, dado que parecen estar más en la línea aristotélico-tomista (Gómez Pereira, 1.554, Col. 573—74). Segundo, porque ni Descartes ni Locke fueron los primeros, entre los modernos, en teorizar sobre el método de la "observación interior" en la versión que cada uno representa, pues, si por un lado, sobre la intuición metafísica ya había escrito Tomás de Campanella en su *Metafísica* (1.602—3), por otro, Hobbes se había adelantado en medio siglo a Locke en la delimitación de los diversos extremos de la "observación interna". En esta cuestión histórica, nuestra tesis se resume en lo siguiente: primero, quien configura las líneas básicas del método empírico de la "observación interior", que va a entusiasmar a los filósofo—psicólogos modernos es el *Leviathan* (1.651a) y *Human Nature* (1.651b) de Hobbes y no el *Ensayo* (1.690) de Locke; segundo, Locke y sus sucesores inmediatos —léase aquí Berkeley, Hume, Condillac, Helvetius, etc.— apenas añadieron algo sustantivo a la reflexión hobbesiana sobre la "observación interior"; tercero, para encontrar una revisión teórica sistemática de los puntos de vista de Hobbes habrá que esperar a las obras de Reid y de Kant, poco antes de finalizar el Siglo XVIII, y a las de Stuart Mill, ya a medias del siguiente.

#### EL LLAMADO A LA "EXPERIENCIA INMEDIATA"

No es que Hobbes desarrollara, de una manera formal y sistemática, una expresa teoría del método de la investigación psicológica. El dió por sentado que, para conocer la mente humana, el único camino que puede resultar legítimo es el método empírico de la "observación interna" y, estando convencido de ello, se limitó a describirla ocupando no más de una página con el enunciado de sus caracteres básicos. Es importante sin duda conocer esos caracteres, pero no lo es menos, desde el punto de vista histórico, descifrar previamente el contexto teórico—científico en el que ellos venían exigidos, pues ese mismo contexto permanecerá luego como trasfondo cosmovisional de la posterior "Psicología de la Mente".

1.— Uno de los intereses más sobresalientes de Hobbes era el de la elaboración de una "Ciencia Política" que pudiera mostrar a los hombres cómo alcanzar la paz civil y una vida extensa. Pero, esta tarea requería, en su opinión, un análisis previo de lo que es la "naturaleza humana". Pues bien, como vamos a ver luego; para él el camino más adecuado —y el único legítimo— para realizar este análisis es el de la "observación interior". Y eso fue precisamente lo que hizo que el político Hobbes iniciara su tratamiento de la Naturaleza humana (1.651b) con una incipiente teoría sobre el método introspectivo. Contrario al principio de autoridad y siempre en favor de la observación y de la experiencia, Hobbes participa del ideal científico postrenacentista, en lo cual coincide con toda una generación de "filósofos experimentales" (Galileo, Bacon, Vieta, Fermat, Gassendi, Kepler, Tycho Brahe) para quienes la naturaleza, esa maravillosa máquina desmontable, abordable a partir de las combinaciones aritméticas y geométricas que ligan a sus partes entre sí, nos revela sus secretos siempre que sepamos interrogarla" (E. Lynch, *Intrd. a Hobbes*, pág.15). Mezcla de "experiencia" y "cálculo", aquel ideal científico no era precisamente el que pregona Bacon, sino el de la Geometría de Euclides y el de la Física de Galileo: a saber, un sistema en el que se toma como punto de partida un conjunto de "definiciones" claras, precisas, evidentes en sí mismas, y en el que el cuerpo de la doctrina está constituido por un pequeño número de proposiciones generales, construidas a partir de aquellas "definiciones" iniciales —a saber, los postulados—, de los cuales se deducen de manera inmediata

otras proposiciones menos generales —los "teoremas"—, que deberán ser contrastados con la experiencia. El valor de un "sistema científico" será función de la solidez de sus fundamentos —"definiciones" y postulados— y del rigor en el cálculo que lleva de éstos a los teoremas.

De esta forma, el primer gran problema que ha de afrontar el "científico" de la "naturaleza humana" se centra en determinar cuáles han de ser aquellas "definiciones" iniciales, simples y evidentes en sí mismas, y los correspondientes "postulados" emanados de ellas. El camino más adecuado (1.655, pág. 108; también, 68) para realizar con éxito esta tarea deberá ser el "método de resolución—composición", preconizado por Galileo, de manera que la parte "resolutiva" permitirá alcanzar las proposiciones básicas —postulados— relativas a los fenómenos más simples del sistema teórico sobre la "naturaleza humana", mientras que la parte "compositiva" permitirá construir a partir de ellas las proposiciones —teoremas— relativas a los fenómenos complejos de dicho sistema. Así las cosas, al igual que el razonamiento (1.655, pág. 68), el sistema científico no es sino una simple cuestión de "sumar y restar". Si nos colocamos en el extremo más complicado de la realidad —el de la sociedad civil—, en la aplicación del "método de resolución-composición" a la República lo primero que se ha de hacer es "resolver" el complejo "república" en sus elementos últimos y más simples; la labor es similar a la del relojero cuando desmonta un reloj, con la sola diferencia de que, mientras que el relojero lo hace físicamente, el científico de la sociedad lo hace sólo en la imaginación, esto es, hipotéticamente." La mejor manera de conocer un objeto es conocer los elementos que lo constituyen. Así como en un reloj mecánico u otra máquina más complicada, sólo se puede conocer el oficio de cada parte y cada engranaje desmontándolos y examinando separadamente la materia, la forma y el movimiento de las partes, así también, al investigar el derecho del Estado y los deberes de los ciudadanos es menester, diríamos, no disolver el Estado, sino hacer como si estuviere disuelto, esto es, entender perfectamente cuál es la naturaleza humana.. " (1.642, Introd., pág. 191). Lo que sucede es que, después de haber "disuelto" la sociedad civil en sus partes —los individuos—, para conocer dichas partes —esto es, la "naturaleza humana"—, que siguen siendo todavía entidades complejas, el proceso de "resolución" deberá aplicarse a su vez a los seres humanos individualmente considerados hasta dar con las fuerzas o "elementos" más simples que los constituyen y que, vueltas a "reunir", explican su naturaleza.

Pues bien, dada su simplicidad, esas fuerzas o "elementos" deberán constituir el objeto de las primeras "definiciones" de la ciencia de la "naturaleza humana" y, en último término, igualmente de la "ciencia de la política" que proyectaba Hobbes. Aquí es donde entra en juego el método de la "observación interior" cumpliendo la función básica de la aprehensión de aquellas fuerzas o "elementos" simples y proporcionando así al sistema teórico sus primeras "definiciones". Aunque las ciencias de la "naturaleza humana" y de la "política" sean más difíciles que la de la mecánica, por la complejidad de su objeto —las acciones de los hombres—, su elaboración es mucho más simple, pues el investigador dispone, para cumplir el primer estadio de su sistema, de un método adecuado y seguro como ningún otro, cual es el de la "observación interior", que así le proporciona principios iniciales absolutamente ciertos y evidentes en sí mismos. El Leviatán de Hobbes fue construido conforme a este esquema, estando dedicados los primeros capítulos de la obra a exponer cuáles son los "elementos" más simples de la "naturaleza humana", elementos que cada uno puede observar en sí mismo si aplica correctamente los principios de dicho método.

#### **PRINCIPIOS BASICOS DE LA "OBSERVACION INTERIOR"**

Mas, si tal es la importancia de su función, hemos de afrontar la siguiente pregunta: ¿Qué es, pues, para Hobbes la "observación interna"? ¿Cuáles fueron sus reflexiones teóricas sobre este método de investigación psicológica? Nuestro punto de

referencia básico de la obra de Hobbes está en la Introducción de su *Leviathan*. Lo que Hobbes enuncia en este texto constituye no sólo las bases epistemológicas de su propia psicología empírica sino también las de la posterior "Psicología de la mente", conocida como el "Asociacionismo Clásico", en contraposición a las bases epistemológicas intuitivistas de raíz agustiniana que, a través de Descartes, iban a determinar los caracteres de la psicología racionalista moderna. He aquí los principios fundamentales —seis básicamente— de este nuevo método, que en opinión de Hobbes ha sido comprendido sólo desde hace poco".

1.— La "experiencia" científico—psicológica como "lectura" de uno mismo.— La llamada a la "experiencia" —principio básico de la ciencia moderna— se materializaba para Hobbes en la exigencia de una estrecha observación particular de los actos mentales propios: "quien no mire dentro de sí —afirmaba—, considerando qué hace cuando piensa, opina, razona, espera... y porqué" no se conocerá nunca a sí mismo ni conocerá a los demás. La "sabiduría" sobre los hombres, recuerda un adagio antiguo que Hobbes repite, no se adquiere de los libros sino de los mismos "hombres"; por otra parte, y en relación al hombre, no es la autoridad —ni la de los teólogos, ni la de los metafísicos, ni la de cualquier otro género—, sino la "lectura" de uno mismo por parte del hombre lo que le conducirá a su verdadero conocimiento: a eso es a lo que, en definitiva, exhorta el imperativo délfico del *nosce teipsum* que Hobbes traduce libremente, con el interesante añadido de señalar el camino adecuado —"léete"— para conseguirlo.

2.— La "observación interna" como "lectura" inmediata de "los pensamientos y de las pasiones" de uno mismo.— Hobbes define aquí el campo y los límites legítimos del conocimiento de uno mismo: a saber, el de la existencia ideal o "fenoménica" de la mente humana. En la época en que escribe Hobbes, resurgía de nuevo la polémica altomedieval entre Ockam y los agustinianos en torno al poder de la "reflexión interior": los protagonistas ahora son Campanella y Descartes, por un lado, que defienden con Agustín de Hipona el poder esencialista de dicha reflexión —y, con ello, la posibilidad de elaborar todavía una teoría sustancialista de la "naturaleza humana"—, y, por otro, el mismo Hobbes, más en la línea de la crítica de Ockam y del observacionismo de Bacon y de los científicos, para quien aquella reflexión o "lectura" de la mente sobre sí misma se centra exclusivamente en el estudio de "los pensamientos y las pasiones" de los hombres, entendiéndose tácitamente que para el conocimiento científico de la "naturaleza humana" todo lo que exceda de estos límites carece en absoluto de fundamento. El campo legítimo de la "reflexión interior" era, pues, para Hobbes únicamente el de los "fenómenos" mentales, con todo lo que esto supone para el concepto mismo de "naturaleza humana", que naturalmente no podrá sobrepasar este fenómeno para adentrarse en la metafísica.

3.— La "lectura" inmediata de uno mismo como auto—observación analítica.— Si efectivamente para Hobbes "la mejor manera de conocer un objeto es conocer los elementos que lo constituyen" (1.655, *Introd.*, pág. 191) y a la "reflexión interior" se le encomienda la decisiva tarea de aprender los "elementos" últimos del sistema teórico sobre la "naturaleza humana", es evidente que la "auto—observación" de la que se ha de valer Hobbes ha de ser necesariamente "analítica". Los tiempos de la intuición "fenomenológica" estaban todavía muy lejanos.

4.— La semejanza de la "naturaleza humana" como fundamento último de la validez científica del método de la "observación interior". Hobbes no planteó todavía el problema de la "posibilidad" de la "reflexión interior" como método científico; quizá no sintió necesidad alguna de hacerlo —tampoco los sucesores inmediatos de la tradición que él inaugura la sintieron—, pues su propia experiencia interna le permitía afirmarla sin el menor género de duda.

Mas, si bien esa posibilidad se da por resuelta positivamente de antemano, Hobbes percibió de manera inmediata lo que en principio parece ser el verdadero talón de Aquiles de la "reflexión interior" como método científico: a saber, el problema del "fundamento" de su validez universal. Nadie había dudado, ni Hobbes lo hace tampoco, de que la "reflexión" de uno sobre sí mismo es un fenómeno meramente particular, privado, no público, subjetivo, y de que ella por sí sola, sin la ayuda de algún otro presupuesto, difícilmente puede ser tomada como fuente de datos, que, en razón de su objetividad, merezcan el calificativo de "científicos". La "intuición" de Agustín de Hipona y de su Escuela —Anselmo de Canterbury, Hugo de San Victor, San Buenaventura, etc., y la del mismo Descartes, disponían de un sólido fundamento en la metafísica —y, más atrás aún, en la Teología— toda vez que defendían la doctrina de la identidad de la "naturaleza humana", entendida como "esencia" inmutable y permanente que se encarna en cada uno de los hombres: así es como, en tanto que aquel proceso de "reflexión" se halla originada en un mismo tipo específico de principio —a saber, el alma—, se deberá admitir que los datos que de ella se deriven son por sí mismos homologables para todos los sujetos que estén constituidos por aquel mismo tipo de principio, con lo que el problema de su validez universal queda resuelto —en realidad, no existe tal problema— de una vez por todas. Mas, dada la actitud decididamente empirista y fenoménica de Hobbes, él no sólo no puede disponer de aquel presupuesto metafísico, sino que además está interesado en rechazarlo, y con ello deja abierta, en toda su crudeza, la cuestión del "particularismo" de la "reflexión interior", y, por tanto, el inevitable problema del subjetivismo de la "lectura" de uno por sí mismo. Así, pues, lo que aquí está en juego es el tema de la "cientificidad" de la psicología empírica, y todo ello en razón de la científicidad de su método.

Consciente del problema —y aun sin plantearlo expresamente—, Hobbes aporta por adelantado como solución la tesis —en realidad, el presupuesto— de la "semejanza" en el comportamiento mental de los hombres, quizá la única posible dado el contexto fenoménico en el que se había colocado: "debido a la semejanza de los pensamientos y pasiones de un hombre con los pensamientos y pasiones de otro, quien mire dentro de sí considerando qué hace cuando piensa, opina, razona, espera, teme, etc., y por qué, podrá leer y conocer cuáles son los pensamientos y pasiones de todos los demás hombres en ocasiones similares" (1.651a, pág. 118—119). En realidad, se trata ahora de un nuevo presupuesto, esta vez empírico, que Hobbes no se entretuvo en demostrar, quizá porque tuviera como ocioso el esforzarse por demostrar una cosa tan evidente como es el hecho de dicha semejanza. Basta tener los ojos abiertos y prestar un poco de atención para que cualquiera pueda percibirla. No obstante, nótese que, no por ello, deja de ser un presupuesto y, por tanto, una debilidad del método, una limitación a sus pretensiones de científicidad y un indudable blanco para las críticas de sus adversarios. El presupuesto de Hobbes es que hay, también para él, una "naturaleza humana" común a todos los hombres, si bien dicha "naturaleza" se circunscribe únicamente a lo fenoménico, fundamentalmente a los poderes o facultades del hombre—, y se basa en la "semejanza" de las pasiones y de los pensamientos —no de los objetos de las mismas—, que "son idénticas en todos los hombres" (1.651a, pág. 119). Pues bien, se puede afirmar que para él existe una tal "naturaleza humana" y que es en función de este concepto —y dentro de las limitaciones del mismo— cómo supone que los resultados de la "observación interior" que realiza uno de sus miembros sobre sí mismo son extensibles legítimamente a todos los demás.

5.— Apoyos —¿pruebas?— externos de la "observación interna".— Subjetiva por su propia naturaleza, la "observación interior" puede, no obstante, recibir algunos a modo de apoyos, controles, que incluso algunos tuvieron como verdaderas "pruebas" de su validez general y que Hobbes mismo parece aceptar como tales. Como empirista

consecuente, él optó aquí por la vía pragmática y en su discurso vino a estipular lo que parecería ser la forma más sensata —si bien, quizá no la más adecuada— de legitimar los resultados particularistas de la "observación interior": "cuando haya expuesto de modo claro y ordenado mi propia lectura, desbrozando así el camino, (el lector) sólo necesitará considerar si encuentra o no lo mismo en sí propio. Pues este tipo de doctrina no admite otra demostración" (1.651a, pág. 119). En perfecto acuerdo con ello, gran parte del material psicológico de las obras de Hobbes gira en torno a la estrecha "observación interior" de sus propios estados mentales, con el frecuente pedido al lector de que se observe también a sí mismo para ver si a él no le pasa también lo mismo. La expresión hobbesiana "este tipo de doctrina (entendemos que la de los fundamentos de la "naturaleza humana) no admite otro tipo de demostración" sugiere al menos que el autor veía en esta estrategia un alcance demostrativo de la teoría.

6.— La "lectura de uno mismo" como "clave" para el conocimiento de (la mente de) los otros".— Dado que la "reflexión interior" es absolutamente privada para todos los observadores, y dado que el que investiga la mente humana no puede pedir a todos los hombres que reflexionen sobre sí mismos, preguntándoles "si ellos sienten lo mismo que él cuando se auto—observan", el conocimiento de las pasiones y de los pensamientos de los demás debe contar con alguna estrategia específica que facilite la "lectura" de su interior por parte del investigador, sin que ello suponga invención o falseamiento alguno de sus estructuras y contenidos. Para Hobbes, dicha estrategia es "la lectura de los otros en sus acciones", teniendo como punto de partida la "observación" de dichas acciones; como vía, la traducción a nuestras propias vivencias; y, en fin, como "clave" para esa traducción, la "lectura" previa de uno mismo. Se trata de una "clave" irrenunciable para el buen éxito de aquella traducción. "Aunque efectivamente —afirma Hobbes— descubrimos a veces por las acciones de los hombres sus designios, hacerlo sin compararlas con las nuestras y sin distinguir todas las circunstancias capaces de modificar la situación, implica descifrar sin una clave y estar equivocado para lo fundamental, bien por excesiva confianza o por excesiva desconfianza..." (1.651a, pág. 119). El fundamento de validez de este proceso de "descifrado" de la mente de los demás reside de nuevo, para Hobbes, en la tesis de que "las pasiones son idénticas en todos los hombres", esto es, en que todos tienen "una naturaleza humana" similar: consiguiendo, interpretando sus acciones —meros signos externos de las mismas en los demás— a la luz de lo que conocemos de ellas con certeza de las nuestras, no cabe duda que se alcanzará al conocimiento adecuado de dichas pasiones en los demás.

Para completar esta exposición de la doctrina de Hobbes sobre la "observación interior", anotaremos que él mismo era consciente de que la práctica de la misma choca con dificultades, si bien ninguna de ellas hace imposible su ejercicio. En primer lugar, dicha práctica exige trabajo y esfuerzo: los hombres que quieran "leerse" entre sí podrán hacerlo sólo "a condición de se tomen el trabajo a que ello lleva aparejado" (1.651a, pág. 118). En segundo —y ésta es la gran dificultad de aquella práctica—, se ha de notar el hecho de que los pensamientos y las pasiones —"idénticas en todos los hombres"— no se hallan nunca en estado puro en la mente humana, pues allí están siempre mezclados con sus objetos —diversos para cada hombre en relación con los demás e incluso en relación consigo mismo en los diversos momentos de su vida— todo lo cual dificulta considerablemente la captación de lo que es o pertenece propiamente a la "naturaleza humana". Del mismo modo, al igual que la pasión o el pensamiento no constituyen en la práctica objetos de observación químicamente puros, tampoco el yo que se auto—observa es un sujeto químicamente puro: "en éstas varían tanto la constitución individual como la específica educación, y se ocultan tan fácilmente a nuestro conocimiento que los rasgos del corazón humano, ya manchados y difusos por el disfraz, la mentira, la falsificación y las doctrinas erróneas sólo resultan

legibles para quien investiga los corazones" (1.651a, pág. 119); son sin duda, los "eidola" baconianos. Y, en fin, si ya de suyo es difícil el conocimiento de uno mismo a través de la "observación interior" de sí mismo, la dificultad ha de redoblar necesariamente si el conocimiento tiene como objeto el interior de los demás: "leer en sí mismo a la Humanidad, no a este o aquel hombre particular, es cosa difícil y más árdua que aprender cualquier lengua o ciencia" (1.651a, pág. 119); se trata ahora de interpretar—"descifrar"— los signos externos de las pasiones y de los sentimientos de los demás, y para asegurar el éxito de la operación, a parte de haber alcanzado la "clave" correcta —el conocimiento de uno mismo—, hay que, por una parte, "distinguir todas las circunstancias capaces de modificar la situación", y, por otra, no dejarse llevar "por la excesiva confianza" ni por la "excesiva desconfianza" (1.651a, pág. 119). De todas formas, no hay que olvidarlo, se trata únicamente de "dificultades", todas las cuales pueden ser salvadas por las precauciones —por el esfuerzo y la atención— del observador.

### LA "REFLEXION INTERIOR" DESPUES DE HOBBS

Una página insignificante en apariencia si se la mira desvinculada de la historia, la reflexión de Hobbes sobre la "observación interna" de uno mismo potencia poderosamente su valor cuando se la coloca en la perspectiva histórica de la psicología empírica moderna: es en esta perspectiva donde adquiere su verdadero significado y alcance. Al igual que otros muchos, en este caso la consideración de lo que sucedió en el futuro está llamada a ser clave para la determinación del verdadero valor del pasado. En efecto, lejos de ser un fenómeno aislado, la "auto—observación" empírico teorizada por Hobbes se convirtió de inmediato en el eje metodológico no sólo las grandes producciones de la tradición empírica británica que va del Locke a Bain, pasando por Hume, Hartley o los Mill, sino que también lo fue de muchos y destacados tratados psicológicos de contenido —al menos en parte— psicológico en el empirismo ilustrado francés, particularmente en las de La Mettrie, de Condillac, de Rousseau, de Helvetius o Bonnet, así como de otras muchas reflexiones psicológicas de la Escuela Escocesa —incluidas también las de Reid—, y, aún más, de la mayoría de las contenidas en la antropología kantiana.

Lo que me propongo mostrar en lo que sigue es que las tesis de Hobbes se convirtieron de inmediato en los nuevos dogmas metodológicos de la recién nacida "psicología de la mente", que los promotores de ésta no consideraron necesario detener su pensamiento para introducir nuevas teorizaciones sobre el particular, y que, en fin, manteniendo intactas las tesis hobbesianas, mientras pusieron a trabajar la "reflexión interior" con vistas a descifrar los elementos que constituyen la "naturaleza humana", se limitaron —y sólo esporádicamente— a completar las "dificultades" que en la práctica de la auto—observación había ya diseñado Hobbes. Nos referimos a un lapso de siglo y medio aproximadamente a partir de la obra de Hobbes, pues, durante las dos últimas décadas del Siglo XVIII, los trabajos de Reid y de Kant constituirían un enriquecimiento espectacular de la teoría de la "reflexión interior" como método psicológico, a favor y en contra de la misma. El ideal científico de Galileo iba a quedar consagrado en la Física de Newton, y su Mecánica se convirtió en el modelo a imitar por la nueva psicología empírica, que por ello, si desde un punto del vista metodológico debió ser analítico—sintética, desde un punto de vista teórico debió configurarse como una concepción elementarista—asociacionista.

1.— Pues bien, teniendo este modelo científico siempre como telón de fondo, el que la investigación científica sobre la "mente" humana debía ser "empírica" constituía un principio que, por su universal aceptación no requiere un ulterior comentario. Por otro lado, la tesis de que la "experiencia" científica en la investigación sobre la mente se da como "lectura de uno mismo" u "observación interior", aceptada igualmente por todos —incluso antes, por L. Vives (Menéndez Pelayo, 1.892, pág. 278)—, encontró

en la insigne figura de Locke su mejor teorizador en esta etapa al menos por un doble motivo: primero, porque se apresta a esclarecer la noción misma de "reflexión" —acto del "sentido interno"— viendo en ella justamente una "advertencia que hace la mente de sus propias operaciones y de los modos de ellas, y en razón de las cuales llega el entendimiento a tener ideas acerca de tales operaciones" (1.690, II, I, & , pág. 84; confert & 8, pág. 86); y, segundo, porque colaboró eficazmente en el esclarecimiento de el carácter "fenoménico" de la misma (1.69, IV, IX, & #, pág. 620). Como era de esperar, Berkeley y Hume repitieron esta misma tesis. Mas, iba a ser Rousseau el que subrayara este principio con más insistencia y plasticidad: "nuestros verdaderos maestros son la experiencia y el sentimiento" (1.762a, pág.204); sólo quien analiza bien el "corazón humano" llegará a encontrar los verdaderos principios de la "naturaleza humana" (1.784, pág. 461); él dice que no extrae sus principios de un "elevada filosofía" sino que los halla "en el fondo de su corazón"; no viciado por las "sutilidades del razonamiento" (1.762a, pág. 329), y, en relación con Emilio, sólo pretende ayudarle a "consultar su corazón" (1.762a, pág. 333), consulta que, para él, se realiza por medio del "sentimiento" o "sentido interior", tal como lo había leído en Buffon; esta llamada a la consulta a "la luz interior" (1.762a, pág.309) le llevará a dar como razón última de muchas de sus afirmaciones sobre la "naturaleza humana" la siguiente: "porque lo siento, y este sentimiento que me habla es más poderoso que la razón que lo combate" (1.762a, pág. 322; igualmente pág. 313, 315, 317, 340). Incluso el mismo Helvetius, que fue de todos ellos el más aficionado a la anécdota histórica, sintió la necesidad de hacer una llamada a la "observación interior" (1.758, Nota 6, pág. 121), en la misma línea de Locke y en contra de Descartes. En fin, que, al igual que para Hobbes, la "auto—observación" debía ser "analítica", era también un dogma aceptado y practicado por sus seguidores —si bien apenas enunciado expresamente— como trámite inexcusable para aprehender los "elementos" últimos de la mente humana. Como si hablara en nombre de todos ellos —si bien ya en el siglo XIX—, Stuart Mill (1.843, III, VIII, & 1, pág. 357) lo enunciaría de modo explícito.

El problema del particularismo y de la subjetividad de la "observación interior" tampoco fue ajeno a los seguidores de Locke, que, como él mismo, no dudaron en proclamarlo abiertamente. La actitud de Locke en este punto fue paradigmática: "yo sólo puedo hablar —advertía— de lo que encuentro en mí mismo" (1.690, II, IX, & 16, pág.142; I, IV, &25, pág. 79). En esta misma dirección, Rousseau podía afirmar "sólo conozco la voluntad por el sentimiento que tengo de la mía y el entendimiento no me es mejor conocido" (1.762a, pág. 322); en otro lugar dirá que que no quiere referirse más que a lo que sucede en su espíritu (1.762a, pág.32). La evidente debilidad de este inevitable subjetivismo, era compensada por ellos de una doble manera: en primer lugar, por una especie de huida hacia adelante, con la proclamación ostentosa de la "infalibilidad" de la "auto—observación". Hume, p. e., entendía que la ciencia de la mente humana "no es inferior en certeza" a cualquiera de las demás (1.739—40, Intrd., pág. 85), y Locke proclamó abiertamente la infalibilidad del conocimiento "intuitivo" de nuestra propia mente: "... la experiencia —dirá— nos convence de que tenemos un conocimiento intuitivo de nuestra propia existencia, y una percepción interna de que somos..." (1.790, IV, IX, & 3, pág. 620). En segundo, acudiendo a la misma estrategia que utilizara Hobbes: a saber, apoyando —¿probando?— los resultados de la experiencia inmediata sobre la mente de uno mismo en los obtenidos por la experiencia de los demás en la suya propia. Los sucesores de Hobbes parecieron estar muy convencidos de que la coincidencia de resultados entre los observadores de la mente se produciría siempre que el proceso de "auto—observación" fuese bien realizado, y de ahí la gran insistencia que ponen en invitar al lector a que compruebe en sí mismo lo que el autor le está refiriendo de sí propio. Véase, p. e., este llamado que Berkeley hacía al lector muy a menudo: "Suplico a quien se propone leer las páginas que siguen que trate



de que mis palabras sean causa de su propio pensamiento, y que se esfuerce por obtener, al leerlas, el mismo curso de pensamientos que yo tuve al escribirlas. De esta manera le será fácil descubrir la verdad o falsedad de lo que yo digo" (1.710, *Introd.*, pág. 25; también pág. 87 del mismo *Tratado*, y las innumerables invitaciones en este sentido realiza das por el autor en sus obras de 1.709 y 1.713). Y Rousseau, tras afirmar que no quiere "argumentar" con el lector, ni siquiera convencerle, "me basta — continua— con exponeros cuanto pienso en la simplicidad de mi corazón. Consultad el vuestro durante mi discurso, esto es todo lo que os pido.." (1.762a, "Profesión de fe de un Vicario Saboyano", pág. 306); "siento mi corazón. ., que (mis semejantes) escuchen mis confesiones.. y que cada cual descubra luego su corazón" (1.762a, pág. 27). Reid (1.785, II, V, pág. 111; II, I, pág. 327) y el mismo Kant (1.798, pág. 16) expresaría más tarde idénticas opiniones.

Añádase, a esta herencia hobbesiana, que para fundamentar la validez del conocimiento que uno tiene de la mente de los demás, los "psicólogos de la mente", siguiendo igualmente la pauta instaurada por Hobbes, se vieron obligados a admitir el supuesto de la similitud de la "naturaleza humana" en todos los individuos. Hume consagró este postulado como parte de los principios básicos de la investigación sobre la mente: primero, porque afirma que "existe un curso general de la naturaleza en las acciones humanas, igual que lo hay en las operaciones del sol o del clima" (1.739—40, II, III, I, pág. 601—602); y, en segundo, porque dió una formulación precisa del argumento de analogía que, en su intención, abarca incluso a los animales—, para añadir a renglón seguido la exhortación a aplicar "este método de investigación... a la anatomía que de las mentes estamos realizando, y veamos qué descubrimientos podemos hacer" (1.739—40 II, I, XII, pág. 505- 506); él mismo realizó múltiples reflexiones sobre la mente humana basándose en el citado supuesto o postulado de la analogía, al que, no obstante, enjuiciaba a veces más modestamente como "argumento adicional" o simplemente como "prueba no desdeñable". Fue, en fin, ese mismo presupuesto de la uniformidad de la "naturaleza humana" lo que permitió asimismo a Helvetius generalizar los resultados de la "observación empírica", personal e histórica, y lo que serviría a Stuart Mill para fundamentar las inferencias inductivas sobre la mente humana. Concluiremos este sencillo recorrido histórico recordando además que el supuesto hobbesiano del conocimiento de la mente de uno mismo como "clave" para la comprensión de la de los demás constituye igualmente un postulado, generalmente implícito, de toda la posterior "psicología de la mente". Esta vez fue A. Smith el que, en su estudio del sentimiento, hizo explícito lo que los psicólogos del momento presuponian, aun sin expresarlo en sus textos: "Como no tenemos ninguna experiencia inmediata de lo que sienten otros hombres, no podemos formar ninguna idea acerca del modo en que están afectados sino concibiendo (imaginando) lo que sentiríamos nosotros mismos en una situación parecida" (1.759, 1, 1, 1, pág. 2; edic. inglesa de 1.812). Pocos años más tarde, Reid haría igualmente explícito este postulado (1.764, I, II, pág. 98).

2.— Mas, si en lo relativo al enunciado de los principios básicos de la "reflexión interna" los que siguieron inmediatamente a Hobbes no ofrecieron novedades de verdadero interés, en lo relativo al capítulo de las dificultades con las que uno puede encontrarse en el ejercicio de la misma, ellos fueron capaces de vislumbrar ya el más duro de los problemas de dicho método: a saber, el de su posibilidad estructural. Locke, primero, y, luego, Hume dejaron constancia de ello en sendos pasajes de sus obras.

Locke, en efecto, no sólo definió la "reflexión" sino que además observó que "el entendimiento, como el ojo, mientras nos hace ver y percibir todas las otras cosas, no toma advertencia de sí mismo, que requiere arte y dolor para colocarlo a una cierta distancia y convertirlo en su propio objeto" (en Reid, 1.785, I, IV, pág.57—57). No obs-

tante, Locke no llevó más allá ésta, que para él no pasaba de ser una simple "dificultad", y no percibió que ella entrañase una imposibilidad estructural del método: con un poco de "arte y dolor" y una buena dosis de "atención" (1.690, II, I, & 8, pág. 86—87) —cosa de la que no todos son capaces en grado suficiente— pueden ser factores idóneos para que la práctica de la "reflexión interna" sea eficaz. Locke añadía que la tendencia del hombre a prestar atención constantemente a las sensaciones externas, contraída desde la niñez, exige un esfuerzo y una atención añadidas para cambiar dicha tendencia y poder concentrar la mirada en uno mismo.

Hume, por su parte, fue más crítico que Locke con el procedimiento de la "observación interna": "... Cuando no sé cómo conocer los efectos de un cuerpo sobre otro en una situación dada, no tengo más que colocarlos en esa situación y observar lo que resulta de ello. Pero si me esforzara en esclarecer del mismo modo una duda en filosofía moral, situándome en el mismo caso que quiero estudiar, es evidente que esta reflexión y premeditación dificultaría de tal forma la operación de mis principios naturales, que sería imposible inferir ninguna conclusión correcta de ese fenómeno" (1.739—40, Introd., pág. 85). Hume expone aquí no sólo un problema o una "dificultad" inherente a la práctica concreta de la "observación interna", sino que además roza de modo especial la importantísima cuestión de la misma "posibilidad" estructural del método: esto es, la cuestión de la identidad del sujeto que observa y del objeto observado: de alguna manera, la de la falta de "perspectiva", de la que hablaba Locke. Es por ello por lo que el autor cuestiona con crudeza la eficacia de la auto—observación en el análisis de las cuestiones "morales", ámbito en el que se encuadran precisamente los temas psicológicos y, de modo especial, el de las pasiones. Con todo, Hume tampoco fue más allá de lo aquí expuesto y de hecho elaboró todo un gran Tratado de la naturaleza humana como si los problemas metodológicos que había planteado carecieran de mayor interés y de influencia efectiva en la investigación psicológica empírica. Reid mismo recogerá unos años más tarde esta misma observación de Hume, reformulándola con un subrayado especial en la influencia destructiva de la actitud de premeditación del observador en el curso del proceso: "podemos añadir la observación hecha por el Sr. Hume, de que cuando la mente se halla agitada por alguna pasión, tan pronto como apartamos la atención desde el objeto a la pasión misma, la pasión se hunde o se desvanece y por esto escapa a nuestra investigación..." (Reid, 1.785, I, VI, pág. 60). En fin, sea cual sea el valor efectivo de esta que todavía hemos llamado sólo "dificultad", lo cierto es que no fue sino un dato esporádico de la obra de estos pensadores, que en la práctica ellos prescindieron de la misma y que elaboraron su Ensayo y su Tratado respectivamente en base a la auto—observación empírica como si dicho método estuviera libre de cualquier serio problema.

### CONCLUSION

La historia del pensamiento pone de relieve que en las primeras fases del desarrollo de una ciencia sus promotores, entusiasmados con los nuevos problemas, métodos y teorías, descuidan los aspectos epistemológicos de la nueva ciencia: su empeño principal se centra generalmente en poner a trabajar efectivamente los métodos elegidos, despreocupándose de la crítica de su validez. Tiempos vendrán en que, una vez bien desarrollada la nueva ciencia, los mismos científicos sentirán la necesidad de replantearse los problemas de sus fundamentos, incluidas las cuestiones metodológicas.

Pues bien, hasta mediados del Siglo XVIII, puede decirse que —desde el punto de vista epistemológico— la psicología empírica no sobrepasaba esa primera fase del desarrollo de una ciencia. En efecto, además de que fuera así como surgieron las reflexiones psicológicas —en la parte que tienen de empíricas— de la obra de Vives (autor que tampoco pasó por alto el problema de las dificultades o "impedimentos" tanto internos como externos de la "reflexión" sobre uno mismo: 1.538, II, I, 1.538,

pág. 1184—1185; II, II, pág. 1186 y 1189—1190), y por supuesto la dimensión psicológica de los trabajos de Hobbes, Locke, Berkeley y Hume, puede afirmarse que fue con ese mismo criterio —típico de una epistemología ingenua— como Hartley escribió sus Observaciones sobre el hombre, Condillac su tratado de las sensaciones, Helvetius su *Del espíritu*, o Rousseau su *Emilio*. Nadie puso en tela de juicio lo que se consideraba como más esencial en este punto, a saber, la "cientificidad" de la "experiencia inmediata de uno mismo". Ni siquiera Buffon, una de las mentalidades más científicas de la época —que afirmaba inequívocamente la necesidad de utilizar el "sentido interior" como medio único para el conocimiento de la naturaleza del hombre— percibió otra cosa que simples "dificultades" prácticas en el ejercicio del mismo: "¿cómo dar a este sentido —decía— su actividad y toda su extensión?; ¿cómo arrancar nuestra alma, en la que éste reside, de todas las ilusiones de nuestro espíritu? Hemos perdido el hábito de emplearla, ha permanecido sin ejercitarse en medio del tumulto de nuestras sensaciones corporales, se ha desecado con el fuego de nuestras pasiones; el corazón, el espíritu, el sentido, todo ha trabajado contra ella" (Buffon, 1.749. Tom. IV: Sobre la naturaleza del hombre, pág. 151; tomado de Rousseau, 1.755, pág.170). De todas formas, es posible que, ya al final de este periodo, A. Smith —amigo de Hume y conocedor de su obra— quisiera dar una respuesta expresa a la seria cuestión de la "posibilidad" de la "reflexión interior" que él había apuntado: "me divido en dos personas —afirma en su trabajo sobre los sentimientos morales—. La primera es el espectador... La segunda es el actor, la persona a la que llamo propiamente yo mismo, y de cuya conducta, bajo el carácter de espectador, estoy intentando formar juicio" (1.759, 3, 1, pág. 193). En el siglo siguiente, Comte rechazaría este argumento.

Una reflexión final pondrá de manifiesto que la teoría del método de la "observación interior" de Hobbes, al igual que la de sus inmediatos seguidores, a parte de que no descubriera claramente la problemática de la posibilidad estructural de dicho método, adolece además de importantes limitaciones, una de las cuales merece una especial llamada de atención: Hobbes, Hume, etc. pasan por alto el problema del "inconsciente", como si ciertas zonas de la mente humana que tienen esta característica carecieran de interés para la comprensión de la "naturaleza humana". Ya Vives había llamado la atención sobre este tipo de extraños fenómenos de la mente humana —"en la memoria tenemos muchas cosas desconocidas y que creemos no tener aun cuando las tengamos, y viceversa..." (1.538, II, I, pág. 1186)— y Leibniz los puso de relieve con su doctrina de la "pequeñas percepciones", a parte de lo que sobre ellos escribían novelistas y poetas. No obstante, tales fenómenos no entraban todavía en el punto de mira de la investigación científica de la mente humana. De haberlos tenido en cuenta posiblemente el método de la "reflexión interior" habría entrado en crisis demasiado prematuramente. La etapa siguiente de la historia de este método no podrá ya pasar por alto ni éste ni el problema de su "posibilidad" estructural.

Reid, Kant, Comte y Stuart Mill serán los protagonistas más destacados de esa nueva etapa, que para nosotros constituye ya otra historia. Estas consideraciones no deberán hacernos olvidar los méritos del método: en primer término, resultó ser lo suficientemente eficaz como que a partir de él se constituyera el primer sistema específicamente psicológico, cual fue el del Asociacionismo Clásico; y, en segundo, no redujo su eficacia a los aspectos meramente intelectuales de la "naturaleza humana" sino que sus defensores lo aplicaron igualmente a sus aspectos emocionales y afectivos, de manera que de una manera o de otra sus textos incluían siempre una teoría de los "sentimientos" o de las "pasiones"; hay, pues, en ellos también una especie de teoría de la "intuición emocional", de la que sin duda Rousseau fue su representante más cualificado.

## REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- BACON, F. (1.620), *Novum Organum*. Trad. cast.: en Edit Porrúa, México, 1.980, págs. 25—182.
- BERKELEY, G. (1.709), *An Essay towards a New Theory of Vision*. Trad. cast.: *Ensayo sobre una nueva teoría de la visión*, Losada, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1.949
- BERKELEY, G. (1.710), *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*. Trad. cast.: *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, Losada, Buenos Aires, 1.968.
- BERKELEY, G. (1.713), *Dialogues*. Trad. cast.: *Tres diálogos entre Hílas y Filónus*, Calpe, Madrid, 1.923.
- BUFFON, G—L. L. (1.749—1.789), *Histoire naturelle, générale et particulière*, Paris. Tom. IV: *Sobre la naturaleza del hombre*.
- CAMPANELLA, T. (1.602—1.603), *Metaphysicab.*
- DESCARTES, R. (1.637), *Discours de la Méthod*. En *Oeuvres et Lettres*, Gallimard, Paris, 1.953.
- GOMEZ PEREIRA (1.554), *Antoniana Margarita* (Madrid, 1744).
- HELVETIUS, C—A. (1.758), *De l'Esprit*. Trad. cast.: *Del espíritu*, Editora Nacional, Madrid, 1.983
- HOBBS, Th. (1.642), *De Cive*. Trad. cast.: *Del ciudadano*, en Hobbes, Edic. de E Lynch, Península, Barcelona, 1.978, págs. 179—361.
- HOBBS, Th. (1.651a), *Leviathan*. Trad. cast.: *Leviatán*, Editora Nacional, Madrid, 1.979.
- HOBBS, Th. (1.651b), *Human Nature, or the Fundamental Elements of Policy*, Newcomb, Londres. Trad. cast.: *La naturaleza humana o los elementos fundamentales de la política*, en Hobbes, Edic. de E Lynch, Península, Barcelona, 1.987, págs. 125—178.
- HOBBS, Th. (1.655), *De Corpore*. Trad. cast. de la Primera Parte: *De corpore*, en HOBBS, Edic. de E Lynch, Península, Barcelona, 1.987, págs. 63—122.
- HUME, D. (1.739—1.740), *A Treatise of Human Nature*, John Noon. Trad. cast.: *Tratado de la naturaleza humana*, Editora Nacional, Madrid, 1.977. KANT, I. (1.798), *El poder de las facultades afectivas*, Aguilar, Madrid, 1.974.
- LOCKE, J. (1.690), *Essay concerning Human Understanding*. Trad. cast.: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, FCE, México, 1.965.
- MENÉNDEZ PELAYO, M. (1.892), *Ensayos de crítica filosófica*, Est. Tipog. "Suces de Rivadeneyra", Madrid.
- REID, Th. (1.764), *Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*. En *Works of Th. Reid*. Edic. de W. Hamilton, James Thin, Edimburgo, 1.864.
- REID, Th. (1.785), *Essays on the Intellectual Powers of Man*, The M.I.T. Press, Massachusetts, 1.969
- REID, Th. (1.788), *Essays on the Active Powers of Human Mind*, The M.I.T. Press, Camb., Massach., 1.769
- ROUSSEAU, J—J. (1.755), *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Trad. cast.: *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad de los hombres*, Alhambra, 1.986
- ROUSSEAU, J—J. (1.762a), *Emile*. Trd. cast.: *Emilio*, Edaí, Madrid, 1.982.
- ROUSSEAU, J—J. (1.762b), *Le Contrat social*. Trad. cast.: *El contrato social*, Espasa—Calpe, Madrid, 1.981
- ROUSSEAU, J—J. (1.782), *Confesiones*
- SMITH, A. (1.759), *The Theory of Moral Sentiments*. Trad. cast.: *Teoría de los sent. morales*, México, 1.941.
- STUART MILL, J. (1843), *A System of Logic, Ratiotnitive and Inductive*. Trad. cast.: *Sistema de Lógica, Inductiva y deductiva*, Jorro, Madrid, 1.917
- STUART MILL, J. (1.865), *An Examination of Sir William Hamilton's Philisophy*, Roudledge an Kegan Paul, Londres, 1.979.
- VIVES, J. L. (1.538), *Tratado del alma*. En *Obras Completas*, Aguilar Madrid, 1.948. T II, págs 1147- 1319