

DAVID HUME

NATURALEZA, CONOCIMIENTO Y METAFÍSICA

Francisco Pereira Gandarillas



CONTENIDOS

AGRADECIMIENTOS.....	15
ABREVIATURAS.....	19
INTRODUCCIÓN.....	21
I. LA TEORÍA DE LAS IDEAS.....	45
1. La teoría de las ideas de Locke.....	47
2. Hume y la experiencia sensible como origen del conocer.....	53
3. Los materiales del conocimiento en Hume.....	57
3.1 <i>Impresiones e ideas</i>	57
3.2 <i>Percepciones simples y complejas</i>	63
3.3 <i>Impresiones de sensación e impresiones de reflexión</i>	71
4. El principio empírico.....	74
5. El caso del matiz de azul	80
6. Ideas como imágenes.....	84
7. Lecturas complementarias.....	88
II. EL PRINCIPIO DE CAUSALIDAD Y LOS LÍMITES DEL CONOCIMIENTO	91
1. Relaciones de ideas y cuestiones de hecho	93
2. Crítica al axioma causal racionalista.....	103
2.1 <i>Causalidad y no-contradicción</i>	103
2.2 <i>Concebilidad y posibilidad lógica</i>	107
2.3 <i>Causalidad, eventos y experiencia</i>	113

3. El problema de la inducción	118
3.1 <i>Justificación e inferencia causal</i>	118
3.2 <i>La racionalidad del método inductivo</i>	126
4. Lecturas complementarias.....	140
III. IMAGINACIÓN, NATURALEZA Y PROYECCIÓN CAUSAL	143
1. La imaginación y los principios naturales de asociación.....	145
2. Causalidad, costumbre y creencia.....	158
2.1 <i>La necesidad y el origen de la causalidad</i>	158
2.2 <i>Costumbre y creencia</i>	171
3. Las definiciones de causa.....	182
4. Lecturas complementarias.....	196
IV. LA CREENCIA EN EL MUNDO EXTERNO.....	199
1. La pregunta por el origen.....	201
2. Los sentidos.....	206
3. La razón.....	212
4. Constancia y coherencia.....	217
5. Imaginación e identidad.....	224
6. Lecturas complementarias.....	235
V. REALISMO Y ESCEPTICISMO	237
1. Interpretando a Hume	239
2. La naturaleza mental de las percepciones humeanas	248
3. Lo vulgar y lo filosófico.....	255

4. Mundo externo, verificabilidad y concebibilidad.....	267
4.1 <i>El realismo metafísico no es verificable</i>	267
4.2 <i>Concebir y suponer</i>	273
5. Causalidad y poderes ocultos	291
7. Lecturas complementarias.....	313
BIBLIOGRAFÍA	315

INTRODUCCIÓN



INTRODUCCIÓN

Después de una frustrante experiencia comercial y decidido por completo a distanciarse de las presiones familiares que lo inducían al estudio de la abogacía, David Hume, un joven escocés nacido en Edimburgo en 1711, decide abandonar Gran Bretaña a la edad de 23 años con el objetivo de viajar al continente europeo y concentrarse en el estudio y la reflexión filosófica. Sus ansias de conocimiento lo llevaron a Francia, lugar en donde pasó algún tiempo escribiendo y perfeccionando su dominio del idioma galo, en la ciudad de Rheims, para dirigirse después al antiguo colegio jesuita de *La Flèche*, institución donde el mismo Descartes había sido alumno más de un siglo antes. Estando allí, provisto de una bien dotada biblioteca, elaboró su primera obra filosófica —*Tratado de la naturaleza humana* (para abreviar, THN)— con la ambiciosa intención de establecer “un sistema completo de las ciencias, edificado sobre un fundamento casi enteramente nuevo, y el único sobre el que las ciencias pueden basarse con seguridad” (THN Intro. 6; SBN xvi).

Hume sufrió un fuerte desengaño tras la publicación en forma anónima del THN en Inglaterra durante el mes de enero de 1739. Su obra no solo no se vendía, sino que ni siquiera provocaba revuelo o comentario alguno dentro de la comunidad intelectual de la época. De hecho, las primeras reacciones llegaron mucho tiempo después y se centraron mayoritariamente en las implicaciones religiosas y morales del texto, dejando a un lado los planteamientos filosóficos de fondo. Esta incomprensión e indiferencia generalizada tuvo tal impacto en Hume, que en su *Autobiografía*, escrita durante el último año de su vida (1776) y publicada póstumamente por su amigo Adam Smith, Hume admite que el THN nació prácticamente muerto y aconseja al lector considerar solamente sus trabajos

posteriores como los únicos testimonios fidedignos de su pensamiento filosófico. Los trabajos a los que Hume se refiere aquí son la *Investigación sobre el conocimiento humano* (para abreviar, EHU) y la *Investigación sobre los principios de la moral* (para abreviar, EPM), ambos publicados en 1748¹. Afortunadamente hoy el rechazo de Hume hacia su primera obra filosófica y el debate entre esta primera etapa y sus escritos posteriores en gran parte se ha superado. Mientras que la EHU y la EPM se presentan como estudios generales y concisos de la filosofía humeana, el THN se considera una obra más detallada y compleja, donde es posible encontrar los rastros vivos y encarnados del quehacer filosófico con todos los problemas que suelen surgir durante una temprana búsqueda reflexiva.

Hume es un pensador de amplio espectro que tuvo un gran interés por la política, la economía, la literatura clásica, los asuntos morales y la historia. Muchos de estos intereses se verán reflejados en el tema central de discusión de este libro, que aborda el pensamiento filosófico de Hume respecto a los límites y alcances del conocimiento humano. La teoría del conocimiento humeana puede ser considerada como la columna vertebral de su proyecto filosófico y ha influenciado enormemente a diferentes pensadores a lo largo de la historia. Un primer testimonio de la influencia e importancia del pensamiento de Hume se produjo en 1783, solo unos pocos años después de su muerte, cuando Kant admitió en sus *Prolegómenos* que la propuesta de Hume fue la que “interrumpió mi adormecimiento dogmático y dio a mis investigaciones en el campo de la filosofía especulativa una dirección completamente distinta” (Kant 2004, 10).

¹ Esto explica por qué Hume se habría indignado aún más cuando los pensadores escoceses Thomas Reid (1710-1796) y su seguidor James Beattie (1735-1803) utilizaron al THN como centro de fuertes ataques y críticas, ignorando por completo las contribuciones de EHU y EPM. Las obras fundamentales a las que me refiero son: (a) Beattie, J. (1776) *Essay on Truth, i. e. An Essay on the Nature and Immutability of Truth; In Opposition to Sophistry and Scepticism*, Edinburgh. (b) Reid, T. (1764) *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, Edinburgh and London.

El reconocimiento de Kant constituye la culminación de un período hostil de indiferencia y menosprecio hacia el pensamiento de Hume y, simultáneamente, un gesto o signo de vital relevancia para el interés filosófico y psicológico que posteriormente suscita la teoría del conocimiento humeana en innumerables pensadores, desde la ilustración hasta nuestros días. Un buen ejemplo de la vigencia de Hume son las recientes declaraciones de Jerry Fodor, quien asegura que “el *Tratado* de Hume es el documento fundacional de la ciencia cognitiva, ya que hizo explícito, por primera vez, el proyecto de construir una psicología empírica sobre la base de una teoría representacional de la mente” (2003, 134).

En este libro consideraremos como referentes de nuestra discusión el THN y la EHU, ya que estas son la obras en que Hume presenta las directrices fundamentales de su teoría del conocimiento, tales como la teoría de las ideas, su crítica a las pretensiones cognoscitivas del racionalismo y el aristotelismo, el análisis de la causalidad, el problema de la inducción, su escepticismo y la acción de los mecanismos naturales de asociación. Aunque los tópicos que discutiremos en gran parte del libro son de naturaleza epistemológica, también incorporaremos una detallada reflexión sobre algunos de los supuestos compromisos metafísicos que, a juicio de diversos intérpretes contemporáneos, caracterizarían la obra de Hume e incluso servirían de base explicativa para algunos de sus compromisos epistémicos. En particular, intentaremos dar cuenta de la compleja actitud que tiene Hume ante el realismo metafísico y la posibilidad de que haya entidades espacio-temporales *reales* o poderes causales *reales* que existan continuamente y con total independencia del dominio subjetivo de lo mental². El desafío será compatibilizar las

² Entre los intérpretes contemporáneos que enfatizan la importancia de compromisos metafísicos de índole realista en la obra de Hume podemos destacar los comentarios de Wright (1983), Craig (1987), Strawson (1989), Buckle (2001), Livingston (1984), Costa (1989) y Broughton (1987). Si bien este tipo de interpretaciones es reciente, ya hay antecedentes claros de una lectura en clave realista de la obra de Hume en Calderwood (1898), Maund (1937), Knight (1886) y Kemp Smith (1905).

consecuencias escépticas de la teoría del conocimiento humeano con estos supuestos metafísicos bajo un sistema de pensamiento coherente.

En muchas ocasiones Hume alude a una supuesta originalidad radical de sus planteamientos, pero lo cierto es que gran parte del contenido de sus obras evidencia la influencia de muchos y diversos pensadores de la primera modernidad y de la filosofía antigua. Este eclecticismo de fuentes filosóficas se va a traducir también un eclecticismo de etiquetas que el pensamiento de Hume ha recibido a lo largo de la historia, tales como “naturalista”, “asociacionista”, “escéptico”, “fenomenista” e incluso “realista”³.

En muchos manuales y textos de introducción a la filosofía se menciona a Hume como la culminación del empirismo británico. Hume habría llevado las consecuencias escépticas del empirismo más allá que sus antecesores, desechando algunos de los vestigios de la metafísica tradicional que aún resonaban en las propuestas filosóficas de Locke y Berkeley. Es importante mencionar que esto en ningún caso nos permite desmarcar por completo la filosofía de Hume respecto de la de sus antecesores empiristas. Si bien la influencia de ellos es clara, el impacto de Locke parece ser más determinante que el del Obispo de Cloyne⁴. Para fundamentar esto basta recordar que la teoría de las ideas que Locke elabora en su *Ensayo sobre el entendimiento humano* (para abreviar, EEH)⁵, es aceptada como punto de partida fundamental en la epistemología de Hume y es solo levemente reformulada por el filósofo escocés.

Los aportes insulares que podemos encontrar en la filosofía de Hume en ningún caso se restringen a la llamada tradición empi-

³ No es momento de evaluar la pertinencia de estas etiquetas, pero espero que a lo largo de este libro el lector comprenda que sería inapropiado restringir el pensamiento de Hume a una u otra de estas categorías en caso de que fueran aplicables.

⁴ Berkeley, G. (1948-57) *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, ed. A. A. Luce and T. E. Jessop, 9 vols. Edinburgh: Thomas Nelson.

⁵ Locke, J. (1690) *An Essay concerning Human Understanding*. Oxford: Oxford University Press, Peter H. Nidditch, ed. (1975).

rista asociada a Locke y Berkeley. También hay presencia indirecta de otras fuentes, como la de su amigo sentimentalista Francis Hutcheson (1694-1746), quien ostentó el cargo de profesor de filosofía moral en la Universidad de Glasgow en 1729, o la de Sir Isaac Newton (1643-1727), con cuyas doctrinas Hume tuvo contacto a través de los profesores de la Universidad de Edimburgo. Según importantes comentaristas de Hume, tales como Norman Kemp Smith, las influencias de Hutcheson no se reducen simplemente a la filosofía moral, sino que también se extienden a la epistemología y a la teoría de las ideas⁶. Para Hutcheson, el sentido moral es un sentido interno, análogo a los sentidos externos como la visión o el tacto. Sin embargo, se distingue de los otros cinco sentidos por ser un sentimiento o una emoción más que una sensación, concluyendo que algo es moralmente bueno o malo sin proceso alguno de la razón o del entendimiento, sino simplemente porque *sentimos* aprobación o desaprobación cuando lo confrontamos. A modo de ejemplo, para ilustrar la influencia, es suficiente con observar el título de la primera sección del libro III del THN, *Las distinciones morales no se derivan de la razón* (THN 3.1.1; SBN 455), o también cómo Hume se refiere a la necesidad causal como un *feeling* o sentimiento de determinación.

El caso de Newton, dejando a un lado la polémica acerca de si Hume tenía o no la formación matemática suficiente como para comprender o seguir a fondo las demostraciones de los *Principia*, es sin duda importante⁷. En el THN y en la EHU hay referencias implícitas a su pensamiento, tanto en el ámbito metodológico, como en la comprensión humeana de los límites y alcances de la

⁶ Kemp Smith (1940) sostiene que el objetivo de Hume a lo largo de su obra consiste en subordinar la razón a las pasiones. En este sentido la moral sentimental se convierte en eje central de la filosofía humeana. Las obras fundamentales de Hutchinson son *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue* (1725) y *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections. With Illustrations on the Moral Sense* (1728).

⁷ Newton, I. (1971) *Mathematical Principles of Natural Philosophy*, trans. A. Motte, rev. F. Cajori, 2 vols. Berkeley: University of California Press.

experiencia humana en el ámbito del conocer⁸. En cuanto a lo metodológico basta considerar el título completo de THN —*A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*—, el cual explícitamente inserta la propuesta de Hume dentro de un marco metodológico experimental. Con respecto a la noción misma de experiencia y a sus alcances, Hume y Newton adhieren a una comprensión de la experiencia humana como límite imperfecto. Si bien la razón debe estar siempre sujeta a nuestra experiencia, en ningún caso esta permite o garantiza un acceso epistémico a la naturaleza última constitutiva de los fenómenos o a las cualidades originarias de las cosas que puedan ayudarnos a comprender a fondo sus operaciones. Para Hume, al igual que para Newton, el conocimiento debe restringirse a nuestra experiencia y cuando ella no nos entrega todas las explicaciones debemos detenernos y evitar formular conjeturas o hipótesis que sobrepasen sus límites.

Como Newton, [Hume] propugna el fin de la mera ciencia “hipotética”. Esto no significa que no vayamos a adoptar hipótesis al tratar de averiguar la verdad sobre el hombre, sino que no debemos simplemente imponer al mundo nuestras conjeturas y fantasías y luego aceptarlas como verdades ciertas y bien establecidas. En vez de eso, debemos, sobre la base de la experiencia, llevar tan lejos como podamos la búsqueda de principios simples y generales, y luego, cuando ya no sea posible descubrir nada por ese medio, detenernos. Hume puede también decir, de acuerdo con el espíritu newtoniano, “*Hypotheses non fingo*”. (Stroud 1995, 17)

En la filosofía de Hume hay una invitación a dejar la investigación *a priori* para volcarse a la aplicación del método experimental newtoniano, aceptando de todas maneras sus propias limitaciones, lo cual conduce a rechazar cualquier hipótesis que no pueda ser

⁸ Para una referencia explícita a Newton ver EHU 7.1.25; SBN 73n.

corroborada por la observación empírica. La filosofía de Hume incorpora una comprensión del ser humano que se inserta en la dinámica de la naturaleza y está regida por sus leyes⁹. Tanto el pensamiento, como la acción están determinados por impulsos y deseos naturales que cumplen un rol fundamental en la formación de nuestras creencias y en la explicación de nuestros comportamientos habituales.

La noción de una experiencia como límite subjetivo que nos impide conocer la naturaleza última de las cosas posee también otros antecedentes y referentes históricos que determinaron el proyecto epistemológico escéptico de Hume. Antes de ir a *La Flèche*, Hume era un ávido lector de literatura antigua y probablemente estaba informado, al menos en parte, del escepticismo pirroniano a través de las lecturas de Sexto Empírico. Ya en Francia, Hume se familiariza con los escritos de Montaigne y Pierre Bayle, cuyo *Diccionario histórico y crítico* fue un aporte fundamental para muchos de los intelectuales de la época¹⁰. A través de Bayle, Hume profundiza sus estudios sobre el escepticismo antiguo y asimila teorías acerca de la naturaleza del espacio, del tiempo y algunos componentes críticos importantes para la noción de sustancia. Lo mismo podemos afirmar respecto de los escritos ocasionalistas de Nicolás de

⁹ Por ejemplo, Hume compara el accionar de los principios de asociación de la imaginación con una suerte de “ATRACCIÓN” (THN 1.1.4.6; SBN 12), lo cual puede interpretarse como un intento humeano de llevar los principios básicos de la teoría de la gravedad al ámbito de la consciencia. Cabe señalar que este tipo de analogías entre el mundo físico y el funcionamiento de la mente es complejo y dificultoso, razón por la cual en muchas ocasiones se obtienen resultados evidentemente débiles y descuidados. Tal como sugiere Johnston, en el caso específico que hemos mencionado, hay algunas diferencias fundamentales que debilitan la analogía: “La gravitación es una atracción sostenida entre todos los cuerpos; la asociación no se sostiene entre todas las ideas, al menos en el sentido en que la gravedad lo hace en el mundo físico. Además, la fuerza gravitacional puede ser formulada en términos matemáticos precisos, pero ese tipo de precisión no es posible en el caso de la asociación. Esta debilidad de la analogía apunta al problema general de Hume al intentar introducir el método experimental de razonamiento en tópicos morales” (Johnson 1995, 23).

¹⁰ Me refiero a las siguientes obras: (a) Montaigne, M. (1989) *The Complete Essays of Montaigne*, trans. D. M. Frame, 3 vols. in 1. Palo Alto, California: Stanford University Press. (b) Bayle, P. (1734-8) *Mr. Bayle’s Historical and Critical Dictionary*, ed. Pierre Des Maizeaux, 2nd edn., 5 vols. London.

Malebranche¹¹, clérigo cartesiano que influye en el pensamiento de Hume al sentar las bases del principio atomista —lo diferente es distinguible y lo distinguible es separable—, que lo llevaron a considerar las ideas como objetos inmediatos de nuestra experiencia y a rechazar cualquier tipo de evidencia respecto de la comunicación de movimiento entre los cuerpos o sobre la supuesta eficiencia de la voluntad humana.

Los antecedentes filosóficos que motivaron tempranamente las reflexiones de Hume son muy importantes para situar su proyecto epistemológico. Hume no plantea una teoría del conocimiento cartesiana, donde a partir de principios insoslayables como el *cogito ergo sum* se intenta establecer un sistema de verdades absolutas, ni tampoco pretende fundamentar trascendentalmente la objetividad del conocimiento científico como lo hace Kant años después. La concepción humeana acerca del conocimiento no permite, salvo en el caso específico de nuestro conocimiento acerca de relaciones de ideas, establecer verdades con certeza absoluta, ya que lo que está en juego es una metodología experimental de naturaleza probable y contingente. Al respecto Hume es claramente un filósofo de la ilustración, período donde priman las ciencias de la naturaleza y se privilegia la dimensión particular de la consciencia por sobre cualquier estipulación acerca de principios generales que sobrepasen la dimensión subjetiva de la experiencia.

En la filosofía de Hume, la epistemología parece ocupar el sitial privilegiado que hasta ese momento ocupaba la ontología en la primera modernidad. Tal como sugiere Rábade, la filosofía moderna ilustrada es “una filosofía de la consciencia más que una filosofía de las cosas” (1975, 21), aseveración que en el caso específico del pensamiento de Hume adquiere aún mayor relevancia ya que se trata de una filosofía de la consciencia dentro de los límites de la consciencia. Para Hume, todo proceso de conocimiento se inicia en

¹¹ Malebranche, N. (1980) *The Search After Truth*, Thomas M. Lennon and Paul J. Olscamp, trans. and eds. Cambridge: Cambridge University Press.

impresiones de sensación que surgen “originariamente en el alma a partir de causas desconocidas” (THN 1.1.2.1; SBN 7). La razón, sea demostrativa o probable, está siempre al servicio de nuestra experiencia, cuyos límites conscientes no podemos en ningún caso rebasar, al menos de forma justificada.

La delimitación de la epistemología humeana a la experiencia y a la observación de nuestros comportamientos habituales, se vincula también con otro antecedente característico de los filósofos ilustrados que Hume comparte. Me refiero a las implicancias prácticas del conocimiento humano. La razón ilustrada y el amor a la filosofía experimental no son producto de un mero interés intelectual. Se intenta también encontrar aplicaciones específicas que beneficien al hombre a partir del estudio de la experiencia factual y concreta. Ya no se trata de una razón autónoma e independiente del mundo de la vida, sino de una razón esencialmente necesitada del estímulo empírico, tanto para constituirse como también para desplegarse de diversas formas en la vida cotidiana. El conocimiento es importante porque nos permite ser más felices, mejorar nuestras condiciones de vida, desenvolvernos mejor en nuestra vida personal, política y cultural. Por este motivo, Hume afirma que “las decisiones filosóficas no son más que reflejos, sistematizados y corregidos, de la vida diaria” (EHU 12.3.25; SBN 162) o señala: “Sé filósofo, pero en medio de toda tu filosofía continúa siendo hombre” (EHU 1.6; SBN 9).

Antes de mencionar la estructura temática y argumentativa que guiará la lectura de este libro, me parece importante destacar dos aspectos fundamentales que nos permitirán apreciar con claridad el lugar y la importancia del pensamiento de Hume en la historia de la filosofía. Primero, que el pensamiento de Hume se muestra como culminación de un proceso de secularización en la filosofía de la primera modernidad (siglos XVII y XVIII). Segundo, que la teoría del conocimiento de Hume se desarrolla incorporando elementos de índole escéptica y naturalista. A mi juicio, desarrollando brevemente estos dos rasgos constitutivos del pensamiento

humano podremos interpretar con mayor agudeza el proyecto epistemológico general de Hume y cualquier tipo de estipulación metafísica que pueda atribuírsele.

Entender a Hume en un contexto de secularización de la filosofía es sin duda relevante. En el pensamiento filosófico de la primera modernidad, ya sea en sus versiones continentales o insulares, se apelaba constantemente a dos recursos con el objetivo de garantizar la fiabilidad de los procesos de conocimiento: la intervención divina en los procesos epistémicos y la aceptación de una ontología realista de la causalidad. Hay innumerables textos que permiten respaldar la importancia de estas dos tesis en la filosofía moderna, tanto en el continente como en Gran Bretaña. Basta considerar a Descartes y Locke, pensadores íconos de las llamadas escuelas racionalista y empirista. En las *Meditaciones Metafísicas*, Descartes utiliza argumentos causales para demostrar la existencia de Dios y privilegia el recurso teológico para establecer dentro de su sistema la existencia del mundo externo y la posibilidad de un conocimiento sobre fundamentos seguros¹². En el caso del *Ensayo sobre el conocimiento humano* de Locke la situación también es recurrente. Pese a que Locke funda su teoría de las ideas en la sensación y realiza una fuerte crítica a la noción de sustancia, él continúa admitiendo un conocimiento cierto y demostrativo de la existencia de Dios y defendiendo la importancia de una causalidad eficiente ontológica para resguardar la correspondencia entre nuestras ideas y la realidad misma de las cosas consideradas independientemente de nuestra experiencia.

El pensamiento de Hume se desmarca claramente del recurso teológico y de la apelación a un conocimiento cierto de una causalidad objetiva como garantía de procesos epistémicos. Su metodología empírica, fuertemente influenciada por la ciencia newtoniana, parte de la observación del curso común de la naturaleza sin

¹² Descartes, R. (1985-91) *The Philosophical Writings of Descartes*, trans. J. Cottingham et al., 3 vols. Cambridge: Cambridge University Press.

introducir ninguna clase de postulado teológico *a priori* y menos aún la posibilidad de *conocer* una eficacia causal que, en principio, desborda los límites de la razón y de la experiencia¹³. En la observación empírica no es posible encontrar evidencia cierta alguna de la divinidad o de un poder o eficacia real perteneciente a las cosas en sí. Cualquier tipo de compromiso epistémico con estas dos tesis implicaría sobrepasar los límites de la experiencia de manera injustificada, tal como lo ha hecho la filosofía dogmática que el mismo Hume intenta destruir con su filosofía experimental. En este sentido, la filosofía de Hume es ante todo una filosofía anti-dogmática que intenta “socavar los cimientos de una filosofía abstrusa, que hasta ahora parece haber servido nada más que de cobijo para la superstición y de tapadera para el absurdo y el error” (EHU 1.17; SBN 16).

Una teoría del conocimiento que restringe el dominio de la justificación epistémica a nuestra experiencia consciente, tiene como consecuencia la exclusión de Dios o de cualquier otro poder o causa eficaz que sobrepase los límites de la experiencia como garantía de nuestros procesos de conocimiento. Hume no parece negar la existencia de Dios o rechazar la posibilidad de que existan poderes causales que no conocemos. Estrictamente no podemos apelar a existencias que no *sabemos* si existen como garantía o fundamento de nuestras propuestas filosóficas. Esto es precisamente lo que en parte caracteriza el escepticismo de Hume: la imposibilidad de

¹³ El rechazo al recurso teológico y a una ontología causal objetiva como fundamento epistémico es una consecuencia evidente de la naturaleza empírica de la teoría del conocimiento humeana y de la aceptación del carácter imperfecto de nuestra experiencia. Hume asegura que “si toda idea tiene que derivarse de una impresión, la idea de la divinidad procede del mismo origen; y si no hay impresión de sensación o reflexión que implique fuerza ni eficacia alguna, resulta igualmente imposible descubrir o imaginar siquiera un tal principio activo en la divinidad” (THN 1.3.14.10; SBN 160). Ahora bien, el que Hume no pueda apelar a la divinidad o a la causalidad de las cosas en sí con independencia de la experiencia por motivos epistémicos, no implica necesariamente rechazar o negar la existencia de estas entidades o principios últimos. Esta distinción del plano epistémico y ontológico será de particular importancia cuando discutamos nuestra creencia en el mundo externo y en poderes causales objetivos en los dos últimos capítulos de este libro.

saber, de justificar o verificar empíricamente algunas de las ideas que constituyen muchas de nuestras creencias habituales.

En la filosofía de Hume, pese a la imposibilidad de justificar los contenidos de muchas de nuestras creencias fundamentales, la manifestación psicológica y las implicancias prácticas de ellas son evidentes e irrenunciables. Para solo poner un caso, a pesar de que no estamos justificados en creer en la existencia de un mundo de cuerpos continuos y distintos, Hume en ningún momento duda del carácter psicológico irrenunciable de tal creencia. En sus propias palabras, independientemente de la garantía epistémica de esta creencia, “es inútil que nos preguntemos *si hay o no cuerpos*” (THN 1.4.2.1; SBN 187), ya que esto es algo que “debemos dar por supuesto en todos nuestros razonamientos” (THN 1.4.2.1; SBN 187).

Es precisamente en este contexto en el que se manifiesta con claridad el segundo rasgo constitutivo del pensamiento humeano que resulta pertinente destacar desde un comienzo. Se trata del rol que cumplen elementos de índole escéptica y naturalista en el desarrollo de la teoría del conocimiento de Hume. Pese a la imposibilidad de verificar empíricamente el contenido de alguna de nuestras creencias fundamentales sobre la base de nuestra experiencia, Hume es enfático al sugerir que existen ciertas *disposiciones* o *instintos* que nos llevan a creer de manera *natural*, es decir, de forma espontánea e irreflexiva en cosas que no podemos conocer. A juicio de Hume, son nuestras disposiciones naturales, primordialmente los principios naturales de asociación de la imaginación, entre los que se encuentra la causalidad entendida como una relación natural, los que se imponen de manera irreflexiva y nos hacen creer en algo, pese a no tener justificación normativa *a priori* o *a posteriori* para hacerlo. Por este motivo, Hume señala explícitamente que “la naturaleza, por medio de una absoluta e incontrollable necesidad, nos ha determinado a realizar juicios exactamente igual que a respirar y sentir” (THN 1.4.1.7; SBN 183).

Esta perspectiva naturalista no solo sirve como un mecanismo

instintivo que nos cuida del escepticismo epistémico¹⁴, sino que también tiende a desacreditar la visión del ser humano como sujeto fundamentalmente racional¹⁵. El carácter impositivo de la naturaleza, la animalidad propia del ser humano entendido como una especie natural, nos impulsa a elaborar algunos juicios de manera inevitable, distanciando notablemente a la filosofía humeana del intelectualismo cartesiano. La propuesta de Hume modifica el estatuto, hasta ese entonces reinante, de la razón autónoma de la experiencia para privilegiar el sentimiento y la aceptación de una condición científico-empírica donde el ser humano debe ser entendido como parte integral de la naturaleza y sujeto a sus mismos principios, aunque no los conozcamos.

En este libro introduciré al lector de manera clara y sistemática a algunos de los problemas epistemológicos y metafísicos centrales de la filosofía de Hume apelando fundamentalmente a dos de sus escritos: el *Tratado de la naturaleza humana* (THN) y la *Investigación sobre el conocimiento humano* (EHU). El libro está estructurado en cinco capítulos que introducen temáticas específicas. El capítulo I aborda los elementos constitutivos de la teoría de las ideas de Hume poniendo especial atención en la influencia que Locke tuvo en su formulación. Una vez establecidos los antecedentes históricos de la teoría analizaremos en profundidad la naturaleza de nuestras *percepciones*, las clases de percepciones (*impresiones e ideas*), sus orígenes y los criterios disponibles para diferenciarlas. Finalmente, discutiremos las implicancias del principio empírico de Hume, según el cual “*todas nuestras ideas simples, en su primera aparición, se derivan de impresiones simples a las que corresponden y*

¹⁴ A juicio de Hume, la naturaleza puede curarnos del *delirio filosófico* e insertarnos nuevamente en el curso *normal* de los acontecimientos. En este sentido, nuestra condición natural nos distancia de manera automática y no consciente de aquel escepticismo al que nos puede llevar la reflexión filosófica.

¹⁵ Me refiero ciertamente a una racionalidad “intelectualista” de tipo aristotélico, tomista o cartesiano y no a una racionalidad naturalizada como la que defienden algunos epistemólogos y científicos cognitivos contemporáneos.

representan exactamente” (THN 1.1.1.7; SBN 4) y evaluaremos si efectivamente el *caso del matiz de azul*, un contraejemplo propuesto por el mismo Hume, constituye o no un peligro para los fundamentos empíricos de su filosofía.

El capítulo II expone la distinción entre *relaciones de ideas* y *cuestiones de hecho*, pilar fundamental de la teoría del conocimiento humeana, ya que constituye una división exclusiva y exhaustiva que se implementa a todos los objetos del conocimiento o a toda proposición cognoscible. Esta división es conocida en la historia de la filosofía como *el tenedor de Hume* (*Hume's fork*), ya que agrupa en dos ámbitos diferentes todo aquello que el ser humano es capaz de conocer y, al mismo tiempo, simboliza un arma punzante de ataque contra la metafísica racionalista. Una comprensión adecuada de la distinción entre relaciones de ideas y cuestiones de hecho le otorgará al lector las herramientas necesarias para comprender los fundamentos de la crítica que hace Hume a la concepción racionalista del axioma causal y la posterior elaboración del problema de la inducción, ambas temáticas centrales de este capítulo. Finalmente, se presentará una novedosa interpretación acerca de cómo entender *la racionalidad del método inductivo*. Si bien Hume afirma que “no hay razón alguna” (THN 1.3.6.12; SBN 92) que sea capaz de justificar las inferencias de tipo inductivo, en este capítulo se argumentará que estas consideraciones escépticas se aplican solo a la racionalidad *normativa* propia de la justificación epistémica, y no a la razón considerada como un proceso *natural*¹⁶.

La diferenciación entre aquellos contextos en que Hume habla de una *razón normativa* y aquellos en los que se refiere a la razón en cuanto *proceso natural* asociado a los principios de asociación de la imaginación, nos permitirá respaldar cuatro conclusiones importantes. Primero, que nuestras inferencias causales hacia el futu-

¹⁶ Hume dice que la razón “debe ser considerada como una especie de causa, cuyo efecto natural es la verdad” (THN 1.4.1.1; SBN 180). Esta definición amplia de razón es plenamente compatible con la insuficiencia de aspectos normativos y con la necesidad del accionar natural de la causalidad.

ro y lo inobservado carecen de justificación epistémica. Segundo, que pese a lo anterior nuestras inferencias pueden ser consideradas racionales desde una perspectiva natural. Tercero, que el pasado es una guía confiable para el futuro. Por último, que existe una estrecha vinculación entre las prácticas inductivas de los animales y las prácticas inductivas de los seres humanos —niños y adultos—. Este último aspecto es fundamental y lamentablemente ha sido ignorado por la tradición interpretativa. Entre otras cosas, nos permitirá comprender por qué Hume se distancia de la tradición intelectualista y dice, por ejemplo, que ninguna verdad le parece “tan evidente como la de que las bestias poseen pensamiento y razón, igual que los hombres” (THN 1.3.16.1; SBN 176) o que “considerando el asunto como es debido, la razón no es sino un maravilloso e ininteligible instinto de nuestras almas” (THN 1.3.16.9; SBN 179).

El capítulo III discute dos temas que son claves para entender en profundidad la perspectiva humeana frente al problema de la causalidad. En primer lugar, la concepción humeana de la facultad de la imaginación y el rol que tienen sus principios naturales de asociación en la génesis de nuestras creencias inferenciales más allá del testimonio presente a nuestros sentidos y de los datos proporcionados por nuestra memoria. Estos principios de asociación son tres: “SEMEJANZA, CONTIGÜIDAD en tiempo o lugar, y CAUSA y EFECTO” (THN 1.1.4.1; SBN 11) y son *naturales* debido a que operan en la imaginación mecánicamente, es decir, de forma automática, inconsciente e irreflexiva.

En segundo lugar, comentaremos las dos definiciones de causa que Hume presenta de manera explícita en el THN y en EHU. Veremos que la primera definición de causa nos informa acerca de las relaciones de contigüidad espacio-temporal y prioridad temporal que observamos *regularmente* entre eventos semejantes de un tipo y eventos semejantes de otro tipo en varias ocasiones, pero no nos dice nada acerca de la idea de necesidad o conexión necesaria. Claramente esta primera definición aborda la causalidad desde un

punto de vista extrínseco, es decir, se refiere a la causalidad vista como una *relación filosófica*, donde lo fundamental es la conjunción constante o *regularidad*. En cambio, la segunda definición de causa, habla de una expectación o sentimiento de determinación que se origina en la mente al estar observando un evento similar a los que hemos observado en el pasado, lo cual sin mayor conflicto puede interpretarse como una manifestación de la *necesidad psicológica* a la que Hume da tanta importancia. Este segundo enfoque obedece a una concepción más subjetiva de la causalidad donde hay una necesidad sentida, una idea de conexión necesaria, elemento indispensable para entender la causalidad en cuanto *relación natural* que genera creencia y nos conduce a realizar inferencias y a superar el testimonio inmediato de los sentidos y la memoria.

Uno de los problemas que surgen al considerar las dos definiciones de la relación de causalidad que Hume presenta radica precisamente en la pertinencia o no pertinencia del enfoque natural (necesidad psicológica) y filosófico (regularidad) como “definiciones” del concepto de causalidad. ¿Qué es lo esencial para la causalidad humeana: la regularidad o la necesidad? ¿Es posible compatibilizar ambas definiciones? Hume mismo admite lo difícil que resulta encaminarse hacia una definición adecuada o a una postura definitiva con respecto a la causalidad. En la EHU nos dice que las ideas que nos formamos sobre esta relación son tan imperfectas “que nos es imposible dar una definición justa de causa, salvo la que es sacada de algo extraño y ajeno” (EHU 7.2.4; SBN 76).

En nuestra discusión nos detendremos en dos perspectivas completamente diferentes acerca de la legitimidad y alcances de las dos definiciones de causa. La primera de ellas enfatiza una supuesta no coextensividad y no equivalencia lógica de las dos definiciones, con el objetivo de sostener que, estrictamente hablando, estas “no pueden ser definiciones del mismo concepto” (Johnson 1995, 216). Como respuesta al dilema tendríamos que afirmar que no se trata de definiciones, sino solo de *aspectos* o *caracterizaciones imperfectas* del concepto de causa. La segunda perspectiva es la de Garrett

(1997), quien intenta rescatar la forma en que Hume utiliza la noción de *definición* en su obra, recalcando que no es equivalente a la noción que hoy ocupamos normalmente en filosofía. Una vez especificado el significado estricto que las “definiciones” tienen en el contexto de la obra humeana, Garrett (1997, 96-117) sostendrá que Hume no supo distinguir adecuadamente entre dos modos diferentes de leer estas definiciones, un modo *absoluto* y un modo *subjetivo*. Esta ambigüedad sería la responsable de una apariencia de no-coextensividad y de no-equivalencia lógica. Garrett (1997, 96-117) afirma que una vez que consideramos ambas “definiciones” humeanas bajo una misma lectura, no solo es posible dar cuenta de que efectivamente se trata de definiciones genuinas en el sentido amplio y poco acotado que propone Hume, sino también de que son coextensivas tal como lo requiere su proyecto.

El capítulo IV se pregunta por el origen y la legitimidad epistémica de nuestra creencia en un mundo externo de cuerpos continuos y distintos. En el THN Hume señala que podemos “preguntarnos *qué causas nos inducen a creer en la existencia de los cuerpos*, pero es inútil que nos preguntemos *si hay o no cuerpos*. Este es un punto que debemos dar por supuesto en todos nuestros razonamientos” (THN 1.4.2.1; SBN 187). Este pasaje puede parecer controvertido a la luz de las consecuencias escépticas que normalmente se le atribuyen a la epistemología humeana en la sección del THN que él mismo titula “Del escepticismo con respecto a los sentidos” (THN 1.4.2.1; SBN 187). Defenderemos una tesis particular con el objetivo de afirmar que la intención de Hume en esta polémica sección no es cuestionar *el hecho de que creemos* en la existencia de cuerpos, ni menos aún restringir su investigación a preguntas acerca del valor de verdad, el significado o la justificación epistémica que podamos otorgarle a esta creencia.

Según la interpretación propuesta, el propósito fundamental de Hume en la sección “Del escepticismo con respecto a los sentidos” (THN 1.4.2.1; SBN 187) es investigar —asumiendo que creemos en los cuerpos— el origen o génesis psicológica de esta creencia sin

perder de vista el marco referencial impuesto por su teoría de las ideas y sin sobrepasar dogmáticamente los dominios de lo cognoscible. Veremos que Hume centra sus reflexiones en un asunto de psicología empírica respecto de “las *causas* que nos inducen a creer en la existencia de los cuerpos” (THN 1.4.2.2; SBN 187-188), es decir, desea investigar “por qué atribuimos una existencia CONTINUA a los objetos aun cuando no estén presentes a los sentidos, y por qué suponemos que tienen una existencia DISTINTA de la mente y la percepción” (THN 1.4.2.2; SBN 188). Con este propósito el capítulo considerará en detalle las tres fuentes que, según el mismo Hume, podrían haber originado nuestra creencia en el mundo externo. Estas fuentes corresponden a tres facultades: los sentidos, la razón y la imaginación. Pondremos especial atención en el hecho de que si nuestra creencia proviene de los sentidos, entonces debe estar garantizada por evidencia empírica. Si la fuente es la razón, entonces la creencia debe poder establecerse *a priori* (mediante relaciones de ideas) o *a posteriori* (mediante razonamientos sobre cuestiones de hecho). El fracaso de estas dos posibilidades de justificación nos llevará a establecer el origen de la creencia en el mundo externo en la concurrencia de ciertos atributos de algunas de nuestras percepciones con las disposiciones naturales de la imaginación.

Finalmente, el capítulo V introduce al lector a una de los debates más polémicos y recientes de la exégesis de la filosofía humeana. Me refiero a la posibilidad de armonizar el escepticismo humeano con la afirmación metafísica realista de que hay entidades, relaciones y propiedades en el espacio-tiempo que existen continuamente y con total independencia más allá de los límites de nuestra experiencia subjetiva. Centraremos nuestro debate en dos temas centrales de este libro, la causalidad y la existencia de objetos macroscópicos en el espacio-tiempo. ¿Está Hume filosóficamente comprometido con la existencia de cuerpos externos como sillas, mesas y piedras? ¿Está Hume filosóficamente comprometido con la existencia de poderes causales reales que desconocemos? Para evaluar estas difíciles preguntas tendremos que detenernos en algunos

de los argumentos humeanos que establecen con claridad cuáles son los límites epistemológicos de nuestra subjetividad. Por ello comentaremos nuevamente aspectos de la teoría de las ideas humeanas, con el objetivo de especificar adecuadamente la naturaleza de nuestras percepciones. Diremos que las percepciones no son entidades que existen continuamente en el espacio y en el tiempo con independencia del sujeto que piensa, sino entidades mentales. Su ontología es claramente dependiente del ámbito mental consciente; vale decir, existen exclusivamente en cuanto objetos inmediatos del pensamiento.

Una vez establecida la naturaleza mental de nuestras percepciones, distinguiremos entre dos clases de compromisos que Hume podría adoptar en su obra. En primer lugar, aquellos compromisos psicológicos o creencias que él tiene, al igual que todos nosotros, en cuanto participa de la *perspectiva vulgar*, es decir, del punto de vista preteórico que se impone naturalmente como producto de los mecanismos de asociación de la imaginación, más allá de cualquier consideración filosófica. En segundo lugar, los compromisos que Hume podría adoptar en cuanto *filósofo*, es decir, en cuanto somete a un juicio crítico y reflexivo las consideraciones de la perspectiva vulgar sobre la base de la experiencia y teniendo en consideración los límites propios de su teoría del conocimiento.

Es precisamente en el contexto de una discusión filosófica donde surgen conflictos y problemas que son difíciles de interpretar. Por ejemplo, pese a que Hume es claro al sostener que cualquier afirmación epistémica u ontológica que vaya más allá del dominio de la subjetividad mental de nuestras percepciones debe rechazarse como presuntuosa, hay pasajes en los que él mismo parece sobrepasar estos límites utilizando expresiones del tipo “poder tal como es en sí mismo” (EHU 7.2.29; SBN 77n) o la “desconocida propiedad de un objeto” (EHU 7.2.29; SBN 77n), que sugieren una lectura ontológica realista de la causalidad, en la que efectivamente existirían *poderes secretos*, *conexiones necesarias* o *principios últimos* que garantizan la relación de causalidad a la que accedemos, aun-

que no sea posible conocerlos. Lo mismo sucede en algunos pasajes en que Hume distingue, por ejemplo, entre “la mesa que vemos” (EHU 12.1.9; SBN 152) y “la verdadera mesa que existe independientemente de nosotros” (EHU 12.1.9; SBN 152), sugiriendo un claro compromiso con la existencia de entidades fuera de los límites mentales y epistémicos impuestos por su teoría de las ideas.

Para interpretar adecuadamente estos controvertidos pasajes haremos un análisis exhaustivo respecto de las consecuencias que tendría la adopción filosófica de una tesis metafísica de índole realista por parte de Hume y nos detendremos en el uso específico que hace Hume de ciertas expresiones como “concebir” y “suponer”. En particular, señalaremos que en caso de que entidades continuas y distintas de hecho existan con total independencia del dominio mental de los sujetos que piensan, sienten o perciben, esto sería algo en principio inverificable desde una perspectiva epistemológica, al menos para Hume. Argumentaremos que Hume distingue entre aquellas ideas relativas que podemos *suponer* y las percepciones con respaldo empírico que *concebimos* clara y distintamente, precisamente debido a la imposibilidad de verificar cualquier tesis ontológica que sobrepase los límites de su teoría del conocimiento.

Postular que hay entidades o poderes causales que existen continuamente y con total independencia del dominio subjetivo es algo coherente y compatible con los planteamientos filosóficos de Hume. Sin embargo, en un contexto reflexivo distante de la perspectiva vulgar, diremos que Hume claramente no es un realista metafísico. Su teoría filosófica no se compromete con la existencia de poderes o causas más allá de los límites de la experiencia. Si bien podemos *suponer* una dimensión ontológica que desconocemos, esto de ningún modo es suficiente para legitimar una postura filosófica que el mismo Hume tildaría de dogmática, ya que sobrepasa los límites subjetivos de la experiencia humana, en un ámbito donde esta “es y ha de ser totalmente silenciosa” (EHU 12.1.12; SBN 153).

Los cinco capítulos de este libro poseen subdivisiones para facilitar la comprensión, el estudio y la enseñanza de estas temáticas,

así como también un apartado final en donde se sugieren lecturas complementarias para profundizar en algún aspecto específico de la discusión. Espero este carácter sistemático refleje en parte dos de las motivaciones fundamentales para escribir este libro. Me refiero a la carencia de textos actualizados en lengua castellana sobre el pensamiento de Hume y a la escasa atención que se le ha prestado a este filósofo genial de la primera modernidad en países cuya herencia política y cultural no tienen como referente inmediato la ilustración inglesa o el empirismo británico.